Mihai Gheorghiu

Reversul istoriei

Eseu despre opera lui Mircea Eliade

ebook HUMANITAS

Mihai Gheorghiu

Reversul istoriei

Eseu despre opera lui Mircea Eliade

Mihai Gheorghiu (n. 1967) este cercetător la Muzeul Naţional al Ţăranului Român. Este doctor în filologie al Universităţii din Bucureşti. A publicat articole şi studii de specialitate în periodice centrale, în reviste de cultură si de specialitate, a editat şi coordonat diverse volume tematice. Are sub tipar alte câteva volume de autor.

© HUMANITAS, 2015
ISBN 978-973-50-4751-1

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021 408 83 50, fax 021 408 83 51
www.humanitas.ro
Comenzi: www.libhumanitas.ro

Părinților mei,

soției mele,

lui Toma

Cuvânt înainte

La prima vedere Eliade pare a fi un autor deja clasat, care nu mai poate spune nimic nimănui, nici măcar eliadienilor (câți vor mai fi fiind) şi cu atât mai puțin antieliadienilor (care au devenit foarte numeroşi). Pe scurt, un autor de raftul al doilea, al cărui „mit“ (pernicios, ar spune criticii săi cei mai acerbi) s-a consumat deplin şi iremediabil.

Cu toate acestea, paradoxal, Eliade continuă să reziste asaltului morții prescrise. Pentru a-i prelungi viața poate că ar trebui nu reinventat, ci doar redescoperit. Şi mai ales recitit. Mitului adolescentului genial ar trebui să i se rezerve un loc doar în istoria receptării sale înfrigurate de generații aflate sub dominație cenzurii, receptare care a avut două mari valuri de entuziasm, în anii ’80, şi apoi, după o fractură, în anii ’90, când două generații succesive l-au venerat, citindu-i în special eseurile, romanele şi studiile de istoria religiilor. Fascinației pentru tânărul teribil al anilor ’30, pentru „yoghinul“ care plecase să descopere India şi „tinerețea fără bătrânețe şi viața fără de moarte“ ar trebui să-i opunem „mitul“ *ultimului* Eliade, al bătrânului Eliade, al solitarului aflat la senectute, care transmite mesajul plin de gravitate al unei înțelepciuni cu greu dobândite. Iar acest „mesaj“ avertizează asupra destinului omului în modernitate, asupra acestei epoci a unei teribile dislocări şi descentrări a omului. În acest sens, *ultimul* Eliade este un autor grav, un autor care îşi depăşeşte cu bună ştiință condiția aparent deplin asumată a unui erudit, a unui bătrân profesor de istorie a religiilor.

Într-adevăr, nu este nicidecum vorba de a reface un *mit*, o imagine, ci de a asculta vocea eliadiană în puritatea şi gravitatea ei originară. „Bătrânul“ Eliade nu este, cum a susținut I.P. Culianu, un „mistagog“ care înscenează false „misterii“ întemeiate doar pe aşteptarea prielnică a discipolilor. „Bătrânul“ Eliade este mai degrabă o figură tragică, este singur, părăsit chiar şi de ultimul discipol, lăsat pradă „istoriei“, pe care întotdeauna a condamnat-o, despărțit de patria sa, pe care a iubit-o necondiționat şi supus încă din clipa morții unui proces sever în care acuzatori i-au fost chiar unii din proprii elevi. După moartea sa „procesul“ Eliade a luat nebănuite proporții, în Occident, pâna la deplina negare a operei sale. Deloc

paradoxal, în România, anii ’90 l-au readus nu numai în librării, dar şi în conştiința noilor generații. Mitul Eliade a continuat astfel să subziste în cultura țării pe care a iubit-o desăvârşit. Chiar şi acest patriotism eliadian, „un sentiment puțin vetust“ (cum îl definea I.P. Culianu), i-a fost reproşat, suspectat fiind de naționalism, într-o epocă care tinde să abolească naţiunile şi culturile lor.

Ultimul Eliade este această figură a singurătății şi a îndepărtării, într-o epocă pentru care spiritul nu este decât un epifenomen sau, cel mult, o metaforă suspectă a unui umanism desuet. Eliade, prin opera sa, se dedică unei comprehensiuni a religiosului ca *loc* al transcendenței. Mesajul potrivit căruia omul este este o ființă spirituală care nu poate exista lipsită de *centrul* său, centru care este origine şi dat al unei transcendențe, este mesajul ultim al lui Eliade, relevare a ceea ce el a numit „umanismul“ său, gândire care lasă umanității omului şansa de a accede la esența propriei sale ființări. Înțelegem că ceea ce pune în joc „umanismul“ eliadian este tocmai o definiție a umanului. Împotriva definițiilor reducționiste succesive ale marxismului şi freudismului, Eliade a avut ca țintă redefinirea condiției umane, recentrarea acestei condiții în elementul sacrului. A reuşit?! Poate că nu, dar este un „pariu“ care a întemeiat o operă şi o existență paradigmatice. Citindu-l astăzi pe Eliade, de orice parte te-ai situa, nu poți să nu recunoşti grandoarea personajului şi umanitatea profundă a acestei încercări. În ultimă instanță mitul eliadian este mitul culturii înseşi, mit al culturii care încearcă să construiască neîncetat o poveste a omului, a sensului existenței sale. *Ultimul* Eliade ne orientează spre orizontul unei aşteptări, al unei speranțe pentru care Dumnezeu este încă acela care va veni, iar omul este încă ființarea pentru care încă Dumnezeu poate veni.

Eseul meu este rezultatul unei analize a literaturii, eseisticii, publicisticii şi hermeneuticii eliadiene. Eliade se compune şi se recompune pe sine însuşi în fiecare dintre aceste domenii care sunt legate de una şi aceeaşi tensiune a spiritului creator. Există în centrul acestei opere un nucleu care îi asigură structura unitară. De aceea, deşi am tratat separat diferitele domenii ale operei, am considerat opera eliadiană ca un singur *text* în care toate „fragmentele“ au aceeaşi importanță şi derivă din acelaşi nucleu. A fost şi a rămas în afara razei de cuprindere a acestui eseu „critica“ operei de istoric

al religiilor a lui Eliade. Am studiat şi analizat sistemul conceptual al hermeneuticii eliadiene, fără să mă aventurez în „dosarul“ de istoric al religiilor, în stabilirea exhaustivă a influenţelor suferite de Eliade sau în studiul influenţării de către acesta al operei altor autori. Această analiză comparativă extinsă nu poate reveni decât unui istoric al religiilor, care să studieze toate acestea din interiorul disciplinei. Am făcut touşi loc unui capitol extins privitor la „sfârşitul epocii Eliade“, tocmai pentru că sunt analizate aici criticile care privesc cu deosebire „sistemul“ hermeneutic eliadian, relevanţa sa epistemologică pentru interpretarea fenomenului religios. Toate acestea au o importanţă deosebită pentru interpretarea teoriei fenomenului religios la Eliade.

Am considerat deci că pot supune textul integral al operei eliadiene unei hermeneutici care să releve axele sale constitutive şi devenirea sa în raport cu epocile de viaţă şi creaţie. Bineînţeles, am analizat textele diverselor domenii de creaţie în specificitatea lor intrinsecă. În schimb, am făcut peste tot efortul unui comparatism intern care să poată releva asemănările şi să poată identifica elementele constitutive fundamentale ţinând de matricea gândirii eliadiene.

Trebuie oare să ne despărţim de Eliade? Trebuie oare să-i ardem efigia, aşa cum ni se propune încă? Nu cred. Dimpotrivă, cred că trebuie să continuăm să medităm la lecţia eliadiană a unui umanism al bunei deshideri către spirit, către transcendenţă. Eliade nu poate fi redus la câteva erori, la câteva tăceri mai mult sau mai puţin vinovate. Chiar dacă mâine lumea va deveni complet robotizată, complet inaderentă la spirit şi la transcendenţă, la mister şi la taină, oferind milioane de certitudini, misterul propriei noastre prezenţe măcar va fi destul să ne facă să dorim evadarea din certitudine spre incertitudinea interogaţiei. Eliade a pus câteva întrebări esenţiale în secolul XX, care au devenit şi întrebările noastre între timp. Astăzi poate că unele dintre întrebări şi unele dintre răspunsuri cad, dar ceea ce încă stă este voinţa fermă de a interoga spiritul uman despre propria sa existenţă, despre propria sa desfăşurare, de a arăta chipurile acestui spirit revelate în întâlnirea cu sacrul. Poate că, dacă nu vom renunţa cu totul la memorie şi la cultură, Eliade ne va putea însoţi încă în drumul nostru spre noi moduri de a interoga propria noastră fiinţare.

Nu în ultimul rând, ar trebui spus ceea ce nu este această carte. Nu este o biografie intelectuală a lui Eliade, deşi, în mod evident, urmează cronologic epocile intelectuale de creaţie ale lui Eliade. Deşi acord importanţa necesară şi comentez articolele perioadei legionare, de exemplu, nu mi-am propus şi urmărirea biografiei eliadiene a perioadei respective. Am fost peste tot ghidat de studiul operei, interesându-mă de biografic numai acolo unde acest lucru avea o relevanţă deosebită. De asemenea, nu am analizat operele de strictă specialitate ale istoricului religiilor sau indianistului Eliade, acest lucru fiind dincolo de competenţele mele. Am făcut totuşi unele consideraţii, în text sau în note, relativ la unele aspecte care ţineau de istoria ideilor, sau de genealogia internă a conceptelor hermeneuticii eliadiene.

Fanta prin care mi-am propus să studiez opera sa luminează cu precădere câteva teritorii, prozatorul, eseistul, publicistul şi gânditorul Eliade. Am încercat să schiţez astfel un portret cât mai complet şi, pe cât posibil, cât mai aproape de adevărul operei sale polimorfe. Sper ca în acest portret cititorii să poată recunoaşte câte ceva din propriul lor Eliade.

Mihai Gheorghiu

Capitolul I. „Pariul“ eliadian. Schiță pentru o *mathesis universalis* în lumea spiritului

Cogito-ul eliadian

Mi-am spus: dacă Dumnezeu nu există, atunci totul e sfârşit, totul e absurd!...

(Mircea Eliade, *Jurnal*, 1958)

Eliade este un autor cu o operă uriaşă, dar politropia sa fecundă şi generoasă are ca nucleu o matrice extrem de riguroasă a gândirii. Ipoteza mea este că Eliade îşi dezvoltă opera dintr-un nucleu originar, care este o structură noetică care vizează obiective foarte clare. Acest *cogito* dezvoltă o axiomatică care face ca întreaga sa creaţie să fie unitară din punct de vedere morfologic şi substanţial, tocmai pentru că asupra ei prezidează genetic axiomatica riguroasă a spiritului eliadian. Opera eliadiană se construieşte astfel ca întreg, ca *sistem* al unei gândiri şi a unei existenţe care se centrează pe sine în această gândire.

Opera se dezvoltă astfel organic şi coerent pe toate planurile morfologice care sunt atinse de conştiinţa auctorială. *Cogito*-ul eliadian devine astfel atât origine, cât şi logică pragmatică a creaţiei care generează şi formează totodată demersul epistemic concret. Istoricul, fenomenologul, hermeneutul, prozatorul, jurnalistul, diaristul sunt toţi supuşi acestei logici şi acestei pragmatici operaţionale şi genetice totodată. Autorul se dezvoltă, apare în urma acestei cuceriri interioare a conştiinţei epistemice şi auctoriale, el este produsul acestei cuceriri interioare care survine în urma unui proces, dar şi în urma unei simple voinţe care se împlineşte în pragmatica auctorială a demersului de a scrie, deci de a comunica şi se comunica. *Autorul* Eliade, care apare cu destulă repeziciune, este de fapt această instanţă care cucereşte şi se lasă cucerită de acest *cogito* al sinelui şi totodată al operei, pentru că în cazul autorului sinele este dublu, sine al persoanei şi sine al operei, *analogon* şi epitomă ale persoanei. Ceea ce pune la dispoziţie opera prin dezvoltarea sa este tocmai prezenţa prin semne a acestui *cogito*, care se autoformează neîncetat pe sine şi odată cu el, opera însăşi. Eliade este *sistemul* Eliade, iar *sistemul* Eliade se construieşte odată

cu Eliade însuşi.

Ce este acest *cogito* suveran al autorului Eliade? *Cogito*-ul este origine şi proces totodată, prin care autorul şi opera se formează ca realitate şi producere a raportului cu lumea al cărei sesns trebuie descifrat. *Autorul* „citeşte“ lumea prin gândirea sa, gândire care se transformă în operă prin voință auctorială. *Cogito*-ul construieşte în şi prin gândire *persona* autorului, care este acela care va „citi“ lumea prin chiar desfăşurarea operei sale. Autorul va cunoaşte lumea prin operă, iar noi cunoaştem opera ca dimensiune a autorului, a persoanei sale şi, mai departe, vom înțelege lumea prin operă, dacă vom adera la axiomatica care preformează această operă şi la opera însăşi ca exercițiu de descifrare a lumii. Eliade se construieşte pe sine ca autor şi ca gânditor în exercițiul pragmatic al operei înseşi. Nu îl putem „descifra“ pe Eliade, decât prin opera sa. Care este deci evidența inconturnabilă a *cogito*-ului eliadian?[1] *Cogito ergo Deus est*. Lumea este o cucerire a conştiinței, numai pentru că această lume preexistă, este dată conştiinței prin *creație*, prin această prezență a sacrului care face ca lumea să existe şi să semnifice. „Oamenii vor, cu orice preț, să iasă din zonele neutre, nesemnificative. Dacă aş avea curajul să-mi duc gândul până la capăt, aş spune că oamenii – şi astăzi ca şi întotdeauna – doresc ieşirea din „profan“, din zonele neutre şi atingera „sacrului“, adică realității ultime. Nu e vorba numai de străvechea dorință a omului pentru un „sacru“ de natură socială. O asemenea simplistă explicație sociologică nu mă mulțumeşte. Mi se pare că în tendința generală a omului către concret, către sacru – într-un cuvânt, în instinctul lui ontologic – se trădează chiar sensul existenței: care este unificarea (totalizarea) Cosmosului despicat în două (micro-macro-cosmos) prin Creație. Sacru, real – nu poate fi decât Unul, Totalul. Cercetările mele din acest an m-au pus pe urmele unei noi metode de a explica riturile, simbolurile şi ideile tuturor culturilor arhaice. Dar asupra acestor „cercetări secrete“ – cum spunea Eugenio d’Ors despre angeologia sa – „deocamdată tăcere“!“[2] Iată-l pe Eliade, în 1937, la treizeci de ani, anunțându-şi metoda, acea *clavis universalis* căutată încă din adolescență, dar este de fapt încheierea procesului de formare a *cogito*-ului. La treizeci de ani Eliade este în sfârşit sigur că a găsit ceea ce căuta, capacitatea de a citi lumea printr-o grilă universală, o *mathesis universalis* prin care să

interpreteze devenirea lumii şi omului. Evidenţei originare i se adaugă o mathesis, o ştiinţă a semnelor şi simbolurilor, un mod de desfăşura ceea ce stă înfăşurat în conceptul inţial, în viziunea iniţială, care era o afirmaţie puternică, o evidenţă originară, dar atât. Întreg efortul conştiinţei eliadiene este de a da substanţă şi formă acestei evidenţe originare, de aici efortul imens de a deveni erudit, pentru că totul trebuie demonstrat, cu certitudinea adevărului ştiinţific. Adevărul pe care îl posedă conştiinţa trebuie integrat cunoaşterii generale, comunicat şi explicat în termenii culturii, vehiculat în termenii paradigmei moderne a culturii ştiinţifice.

Aceasta va fi aventura conştiinţei eliadiene, transformarea unei evidenţe originare în evidenţă comunicată şi demonstrată celorlalţi, livrată celorlalţi, un adevăr care devine al celorlalţi prin puterea spiritului propriu, este împărtăşit, deci recunoscut, şi odată cu el şi autorul demonstaţiei imposibil de respins. Eliade tânăr va fi mereu cucerit de mitul eroului intelectual care aduce comunităţii vestea cea bună a descifrării misterului universal.

În Încercarea labirintului Eliade povesteşte una din cele mai vechi amintiri ale sale, este vorba despre camera interzisă a copilăriei sale, pe care o descoperă din întâmplare şi care îi prilejuieşte o experienţă uluitoare, o trecere dincolo, într-un alt spaţiu, cu o altă lumină, un spaţiu care se opune spaţiului profan: „Ceea ce m-a impresionat, era atmosfera, o atmosferă paradiziacă, acel verde, acel verde auriu. Şi apoi liniştea, liniştea absolută. Iar eu păetrund în acea zonă, în acell spaţiu sacru. Spun «sacru» fiindcă spaţiul acela avea o calitate cu totul deosebită; nu avea nimic profan, nimic cotidian. Nu era universul meu de toate zilele, cu tata, cu mama, fratele, curtea, casa…Nu, era cu totul altceva. Era ceva paradiziac.“[3] Această experienţă descrie una dintre primele experienţe ale sinelui, experienţă care se centrează în jurul descoperirii lui *dincolo*, a trecerii unei limite care, odată lăsată în urmă, conduce la o iniţiere într-o taină. Căutarea iniţierii, a descoperirii tainelor, a traversării limitei va fi permanent tensiunea esenţială a spiritului eliadian. Şi aici, în relatarea acestei experienţe, domină conştiinţa unei elecţiuni primordiale, date de căutarea depăşirii limitelor cunoscutului, de orientarea după centralitatea spaţiului şi după experienţa sacrului, care este aici exprimată în special de percepţia unei lumini extraordinare: „Era experienţa unei anumite lumini.“[4] Mai târziu va

mărturisi că era obsedat din adolescenţă de experienţa totalităţii, de experienţa abolirii contrariilor, de sacrul trăit prin puterea sinelui de a experimenta eliberarea de contingenţă: „Nici după ce m-am îmbrăcat în *dothi*, sau m-am retras în acel *kutiar* din Himalaia, nu mi-am părăsit tradiţia occcidentală. Vedeţi deci, visul meu de a totaliza contrariile era prezent şi în timpul uceniciei mele.“[5] Experienţa fundamentală a sinelui este pentru Eliade iniţierea: „Iar eu cred că labirintul este imaginea prin excelenţă a iniţierii…“ Iniţierea este drumul conştiinţei spre sine însăşi, spre adevărul pe care îl poate regăsi. Viaţa este o continuă iniţiere, o continuă orientare spre centru. Disciplinele ascetice şi mistice pe care le va studia, pe unele va încerca să le şi experimenteze, sunt toate măsura căutării de sine şi a căutării experienţei adevărului. Adevărul este posibil să fie experimentat pentru că este nu o teorie sau o propoziţie, ci o *realitate* care se impune spiritului uman, dacă acesta face minimul efort de smulgere din contingenţă. Experienţa adevărului este întotdeauna o experienţă în sfera sacrului, o experienţă care iniţiază în libertate. Eliberarea este experienţa fundamentală pentru om, iar libertatea nu poate fi obţinută în contingent. Adevărul, înseamnă pentru Eliade, eliberarea, obţinerea libertăţii, ieşirea din timp: „Cred că interesul meu pentru filozofia şi asceza hindusă se explică astfel: India a fost obsedată de *libertate*, de autonomia absolută. Nu de o manieră naivă, veleitară, ci ţinând seama de de condiţionările fără număr ale omului, srtudiindu-le cu obiectivitate, experimental (Yoga) şi silindu-se să găsească instrumentul care permite abolirea sau transcenderea lor. Mai bine chiar decât creştinismul, spiritualitatea hindusă are meritul de a fi introdus Libertatea în Cosmos. Felul de a fi al unui *jivan-mukta* nu este *dat* în Cosmos; din contra, într-un Univers dominat de legi, libertatea absolută este de neconceput. India are meritul de a fi adăugat o nouă dimensiune Universului: aceea de a exista liber.“[6] Această libertate este esenţa fiinţării umane, adevărul ei inaparent, ascuns, ocultat de contingenţă, în primul rând de istorie, de timp. Pentru Eliade a gândi subiectul uman, a se gândi pe sine în ultimă instanţă, înseamnă a gândi libertatea fiinţei umane, eliberarea ei de istorie. Sinele, pentru Eliade, se poate concepe pe sine însuşi liber numai în experienţa sacrului. Sistemul hermeneutic eliadian va căuta să „verifice“ acest postulat la nivelul întregii fenomenologii

religioase universale.

Categoria sacrului este înainte de toate *evidența* conştiinței eliadiene, dar înainte de a fi o categorie, este o *prezență*, o *evidență*, abia după aceea este ceva de ordinul intelectului care face cuvenitele operaţii ale inteligenței pentru a-şi diseca obiectul analizei. Dar este ştiința religiilor singura *mathesis* care poate vehicula aceste mistere descifrate? Convingerea lui Eliade a rămas mult timp aceasta, deşi sunt semne că gândea şi în alți termeni despre ce şi cum ar putea fi o *mathesis universalis*. „Mariaux îmi spune că Ortega y Gasset, vorbindu-i de mine, i-a mărturisit că numai un român ar putea fi filozof mistic şi om de ştiință în acelaşi timp, căci noi suntem aproape de Orfeu, dar putem fi şi cu privirile spre Occident. Formula era: Eliade e un om de ştiință orfeizant. Eu i-am răspuns că mă consider un cal troian în tabăra ştiinţifică şi că misiunea mea este de a pune o dată capăt „războiului Troiei“ care durează de mult între ştiință şi filozofie. Vreau să validez ştiinţificeşte sensul metafizic al vieții arhaice: adică să conving pe sociologi, comparatişti, etnografi şi folclorişti că studiile lor nu-şi găsesc sens decât valorificând aşa cum se cuvine, înțelegându-l aşa cum este, omul culturilor tradiționale. Cred că numai în asemenea chip ştiințele etnoistorice pot ieşi din penibilul impas în care se află“.[7] La distanță de şapte ani de afirmația precedentă Eliade îşi pune problema statutului propriei discipline şi a sensului metafizic al demersului său. Avem aici aceeaşi înțelegere în fond a necesității translației semnificației originare într-un vehicul general pentru obținerea traducerii ideale. Filozofia este aici asimilată metafizicii care se opune pozitivismului ştiinței, Eliade însuşi pariind pe metafizică. Ştiința este numai forma care trebuie să lase să transpară semnificația adevărată şi originară a sacrului pe care singur omul arhaic l-a putut experimenta ca adevăr şi nu ca iluzie. Care este „penibilul impas“ al disciplinelor etnoistorice? Tocmai această incapacitate de accede la adevărata semnificație metafizică a ontologiei arhaice, pierderea în pură etnografie, în demers pozitivist sau comparatist, care ratează înțelegerea esențială a ființării omului arhaic, care era o ființă metafizică, şi nu un primitiv lipsit de mijloacele tehnice adecvate pentru a deveni modern şi fericit. Există aici exprimat clar pariul metafizic al operei eliadiene, sensul spiritual al demersului său, şi nu doar rigoarea unei erudiții

care caută numai veracitatea unor premise şi coerenţa unei demonstraţii. În termenii lui Max Weber, demersul lui Eliade nu este *wertfrei*, nu este neutru şi obiectiv faţă de demersul epistemologic, este interesat de o valoare care transcende câmpul ştiinţific. Care este valoarea care transcende această epistemă? Chiar obiectul de demonstrat, care se demonstrează singur sau este nedemonstrabil prin definiţie, şi anume divinitatea, divinul, sacrul. Dar Eliade nu va renunţa niciodată la camuflare, niciodată nu va trece în tabăra „tradiţionaliştilor“, deşi va mărturisi public o anumită admiraţie pentru demersul lor, iar pe A. K. Coomaraswami îl va cita deseori în lucrările sale de istoria religiilor.

Deocamdată, ceea ce trebuie reţinut este acest *pariu metafizic* pe care Eliade îl recunoaşte ca făcând parte din armătura construcţiei sale interioare. Pariu pe care îl va asuma şi mai târziu: „Vedea foarte bine că scopul meu este numai de a face inteligibile lumii moderne – fie occidentale, sau orientale, fie în India precum şi la Tokio sau la Paris – creaţiile religioase sau filozofice puţin cunoscute sau prost comentate. Pentru mine înţelegerea valorilor religioase trdiţionale este primul pas spre trezirea spirituală. În timp ce oameni ca Watts, şi alţii ca el, credeau – şi poate au dreptate – că te poţi adresa maselor cu ceva care seamănă cu un „mesaj“, şi astfel să le trezeşti. Însă eu cred că noi – care suntem un produs al lumii moderne, suntem „condamnaţi“ să primim orice revelaţie prin cultură. Numai prin formele şi structurile culturale putem regăsi izvoarele. Suntem „condamnaţi“ să învăţăm şi să ne trezim la viaţă spirituală prin cărţi. În Europa nu mai există învăţământ oral şi nici creativitate folclorică. De aceea, carte, cred eu, are o covîrşitoare importanţă, nu numai culturală dar şi religioasă, şi spirituală“.[8] În cartea de convorbiri cu Rocquet, Eliade este ca nicăieri altundeva foarte liber şi comunicativ într-un mod pe care nu-l va mai experimenta decât în filmul lui Paul Barbăneagră. Ce este acest pariu metafizic, ce înseamnă spirit pentru acest Eliade interior, secret? O va spune tot în convorbirile cu Rocquet: „Visul celor doi bătrâni…Dacă nu există Dumnezeu, totul este cenuşă. Dacă nu este absolut, care să dea semnificaţie şi valoare existenţei noastre, în acest caz existenţa nu are sens. Ştiu că sunt filozofi care gândesc altfel, dar, pentru mine, ar fi, nu numai deznădejdea însăşi, ci şi un fel de trădare. Pentru că acest lucru nu e

adevărat, şi eu ştiu că nu este adevărat. Dacă ajungem să credem aceasta, înseamnă că e vorba de o criză atât de profundă, că, dincolo de deznădejdea personală, lumea „se frânge“, cum spune Gabriel Marcel“.[9] Aici este de găsit semnul *cogito*-ului eliadian.[10] Eliade se repetă pe sine însuşi, într-o identitate a căutării şi găsirii unei soluţii metafizice la misterul existenţei. Şi nu o formulă a metafizicii, ci o soluţie existenţială şi spirituală eficace în ordinea existenţei, nu a discursului. În acest sens Eliade este coerent cu sine însuşi timp de şaizeci de ani, axiomatica *cogito*-ului său va fi geometric aceeaşi, deşi poate uneori uzează de geometrii noneuclidiene. *Dumnezeu există* şi atunci aceasta este problema cea mai importantă şi cea mai urgentă. Cum demonstrăm *raţiunii calculatoare* că Dumnezeu există? În primul rând prin excesul evidenţei ştiinţifice, de aici pariul erudiţiei, şi transformarea omului arhaic în dovada existenţei spirituale umane. Miturile, riturile, hierofaniile, iniţierile sunt toate forme ale evidenţei, caracterul lor real şi semnificativ este în afara oricărei îndoieli. Interpretate corect construiesc argumentul apodictic al spiritualităţii fiinţei umane, adică al participării la transcendenţă. Împotriva lui Marx, Freud şi a modernităţii, Eliade vrea sa creeze o teodicee.[11]

De ce, în ultimă instanţă, o teodicee? Care să fie temeiul acestei încercări? Căutarea adevărului. Acelaşi temei cu al savantului din paradigma epistemologică a ştiinţei, numai că adevărul este aici spiritul, adevărul ultim, pe care după explozia luminismului ştiinţa a încetat să-l mai caute. De unde acest concept al adevărului, contrazicând devenirea din ultimii trei sute de ani ai paradigmei cercetării ştiinţifice? Din simpla anamneză socratică sau platonică, mai bine spus. Anamneza platonică ne trimite chiar la *omul arhaic*, pentru că el este acela care ne precede, de la el primim această moştenire pe care Eliade caută să o scoată la suprafaţa istoriei contemporane. Omul arhaic, pe el trebuie să ni-l amintim, existenţa lui este paradigma care trebuie să ne conducă la adevărul uitat al fiinţării noastre. Adevărul acesta se moşteneşte, este chiar moştenirea esenţială.

Cogito-ul eliadian se construieşte deci în această tensiune polară, pentru că substanţa lui este gândirea *alterităţii* care este logosul universal, numinosul, sacrul, ceea ce dă *fiinţă* lumii. Dar logosul universal al sacrului „apare“ în primul rând în alcătuirea lumii sau în alcătuirea de semne a

lumii. Totul este simbol, pentru că totul trimite spre Celălalt, a cărui prezență este astfel manifestată. *Cogito*-ul este chiar această gândire care caută întâlnirea cu sacrul, acceptare şi descoperire totodată a esenței ființării. Pentru Eliade sacrul este logosul acestei lumi, deci adevărul ei.[12] Rolul intelectualului, care este o ființă de al doilea grad, care trăieşte în marginea istoriei, pentru spirit, este acela de a „revela“ adevărul ocultat de istorie, moştenirea care zace desmembrată în semne şi simboluri. Fără a insista pe aspectul inițiatic al mesajului intelectualului, Eliade comentează adeseori sarcina istoriei religiilor ca pe o inițiere în misterul lumii spirituale. Dar sarcina principală a istoriei religiilor rămâne totuşi: „să identifice prezența transcendentului[13] în experiența omenească – să izoleze – în masa enormă a „inconştientului“ – ceea ce este trans-conştient“.[14] Şi aici consideraţia este pornită de la comparaţia sarcinii asumate sau de asumat a istoriei religiilor cu sarcina asumată de freudism şi de marxism. Este o constantă a sistemului eliadian această comparaţie continuă cu cele două paradigme ale secolului XX, care au trasat recunoaşterea unor noi teritorii ale dimensiunii umane, dar au făcut-o printr-un *hybris* intelectual şi moral, transgresând limitele umanului şi ale adevărului în cazul marxismului, cu toate acestea, ambele rămân pentru Eliade etalonul unei *mathesis universalis* care şi-a atins ținta, aceea de a retrasa harta umanului. Acelaşi lucru îl urmăreşte şi Eliade, o nouă paradigmă intelectuală, pentru recunoaşterea unei noi umanități. „Omul nou“ al ultimului Eliade este de fapt omul arhaic, modernitatea trebuie să-şi corijeze dezvoltarea istorică şi intelectuală cu intrarea în acest proces vast de anamneză, prin care să coboare din nou la izvoarele profunde ale originarului şi spiritualului.[15] Omul modern are o singură şansă să nu rateze întâlnirea cu adevărul ființei, anume reîntâlnirea sa cu sinele său profund care este chiar acest om arhaic ascuns în imemorial sau prezent încă în evidența opacă a riturilor populațiilor primitive care au rezistat istoriei omului occidental. Care este statutul creştinului în lumea modernă? El este beneficiarul unei revelații istoricizate, nu a pierdut contactul cu sacrul, dar este amenințat în ultimă instanță de aceleaşi forțe ale desacralizării, pe care mecanismul dezvoltării istorice de după Renaştere le-a pus în operă. Modernitatea pare a fi o lungă rătăcire, o îndepărtare de temeiuri. „Până la Renaştere (iar de atunci

exclusiv în straturile populare) omul se simţea integrat într-un Cosmos pe care-l asuma şi îl exprima în imagini mecantropice. Feluritele modalităţi existenţiale erau, atunci, trăite pe un nivel cosmic; pentru un modern, asemenea experienţe pot părea „alienante“, „obiectivizate“, dar pentru omul societăţilor tradiţionale există o perfectă porozitate între toate nivelurile cosmice; experienţa unei nopţi înstelate, bunăoară, echivala cu o foarte intimă experienţă personală a unui contemporan. Proiectându-se sau omologându-se pretutindeni, omul pre-Renaşterii nu se trăda pe sine, nu se „înstrăina“ în heideggerianul *man*. Nu e nimic „impersonal“ (în sensul pe care-l capătă termenul în existenţialism) în întreaga experienţă antropocosmică a omului societăţilor arhaice şi tradiţionale“.[16] Renaşterea e marea cezură a spiritului omului european, Eliade este aici fidel lui Nae Ionescu întru totul. Modernitatea înseamnă secularizare, *tout court*.[17] Părăsirea temeiului religios, dezvrăjirea lumii, raţionalizarea cosmosului, golirea naturii de simbolistica sacralităţii, toate acestea guvernează modernitatea în chip riguros.[18] Dar pe deasupra temei de filozofie a culturii stă convingerea că axioma existenţei omului universal, adică a lui *homo religiosus* este valabilă şi se verifică în istorie până la Renaştere. Acest om universal al culturii arhaice este poate un pandant la *bunul sălbatic* al iluminiştilor, cu care voiau să demonstreze demnitatea existenţei umane, a fiecărei existenţe umane fără nici o diferenţă sau discriminare. Apărea astfel un *om universal* demn de a fi considerat subiect al istoriei şi nu simplu obiect al ei. Subiect absolut, pentru că autonomia era câştigată pentru omul luminismului mai ales împotriva lui Dumnezeu şi a bisericii sale care transformaseră fiinţa umană în sclavul tuturor superstiţiilor, aşa cum definea istoria umanităţii iluminismul. Eliade îşi modelează gândirea împotriva acestei teze luministe a filozofiei istoriei, pentru el omul universal nu este definit de raportul de adversitate cu sacrul pentru o ipotetică şi indefinibilă libertate, ci de *legătura* cu sacrul, singura filiaţie care poate întemeia libertatea umană autentică. Există indiscutabil la Eliade un adamism în sens invers paradigmei iluministe, omul primitiv este aici *omul universal* care descoperă şi deţine o „preoţie“ originară care îi dă dreptul la cunoaştere şi libertate. Adam este omul pur care descoperă universul miraculos al creaţiei divine, care întreţine cu creaţia un raport fericit încă. Omul arhaic, omul

universal al lui Eliade este acest nou Adam fericit înainte de păcat. Nu o nouă societate egalitară, nu un nou drept al ginților trebuie să instaureze noul Adam, ci o nouă creație a spiritului, o *renovatio* a umanității, o revenire la temeiuri. Istoria religiilor ca „disciplină totală“ trebuie să fie garanția acestei *instauratio magna*, alta decât la Bacon şi cu semn schimbat. Aceasta este presupoziția continuă şi deloc secretă a *cogito*-ului lui Eliade şi speranța sa mesianică în spiritul care trebuie sa refacă unitatea şi originaritatea pierdută a cunoşterii de sine şi a cunoaşterii ființei.[19]

Cogito-ul eliadian se institue deci ca un pur loc noetic al tuturor acestor axiome, teoreme şi presupoziții ale gândirii eliadiene care se dezvoltă până la urmă într-un *sistem* coerent al unei hermeneutici care va fi ea însăşi o *mathesis universalis*, creată mereu cu speranța secretă a găsirii unei eficacități de tipul psihanalizei care reuşise să dezvolte o nouă paradigmă a definiției lui *homo sapiens*.[20] Marx şi Freud sunt cei doi adversari teribili, cei doi care reuşiseră să instaureze noi definiții ale umanului, care erau dinamice în act, paradigme care schimbau destine, modificau sensibilități şi intelecte, erau deci active în planul istoriei devenirii umane. Dar aceasta este valabil pentru dimensiunea exterioară a sistemului, a operei, pentru că ceea ce contează foarte mult pentru Eliade este mereu devenirea interioară a *cogito*-ului, această continuă mişcare interioară a spiritului care caută împlinirea şi centrarea, accesul la centrul ființei, ancorarea în singurul loc sigur, tocmai pentru că e consacrat, locul central al ființei şi totodată al gândirii. Există mereu un timp interior care este mereu interogat, defrişat, pentru că există întotdeauna această interioritate care ea mai întâi cucereşte ideile, noțiunile, convingerile şi apoi le expune, le demonstrează, le livrează intelectului pentru analiză şi sinteză, pentru descoperirea argumentelor şi faptelor, a documentelor. „Astăzi, întorcându-mă de la universitate, în dreptul Institutului oriental, am avut experiența duratei vieții mele. Imposibil de găsit cuvântul potrivit. M-am trezit pe neaşteptate nu mai bătrân, ci extraordinar de bogat, de plin; dilatat – adunând în mine, concomitent, şi „timpul“ indian, portughez, parizian, şi amintirile copilăriei şi tinereții mele bucureştene. Ca şi cum aş fi cucerit o nouă dimensiune în profunzime. Eram mai „gros“, mai „rotund“. Un imens domeniu interior – unde nu pătrundeam odinioară decât prin fragmente şi încercând să tetrăiesc

cutare sau cutare eveniment – se revelează în totalitatea sa: îl văd de la un capăt la altul şi în aclaşi timp în profunzimea sa. Sentiment stenic. Viaţa omenească, istorică dobândeşte deodată sens şi semnificaţie. Optimism.“[21] Acest tip de notaţii, pe care le-am putea defini ca fiind revelaţii ale sinelui, epifanii ale sensului fiinţării proprii, abundă definind un întreg domeniu de autoscopie, de coborâre în adâncuri pentru a defini o zonă incertă ca expresie, dar nu şi ca prezenţă, a nucleului existenţei şi gândirii, a nucleului celui mai intim al lui a fi deplin şi locuind în centrul mereu vizat, mereu căutat. *Cogito*-ul eliadian este astfel o instanţă în continuă facere şi refacere, în continuă căutare a unei asigurări a centralităţii şi circularităţii, ca formă a unei perfecţiuni măcar prezumate, dorite şi visate. *Cogito*-ul este şi cucerire a evidenţei centrale, fundamentale, dar şi aventură a cunoaşterii şi recunoaşterii, a întemeierii şi a rătăcirii totodată. *Jurnalul* este un text esenţial în acest sens, pentru că arată permanent exerciţiul tenace de a obţine clarificarea propriei înţelegeri a lumii şi a omului, o înţelegere care nu este nu numai raţiune care înţelege, ci şi spirit şi suflet care caută starea de autenticitate deplină care înseamnă starea de real, de comunicare cu originarul, de depăşire sau mai degrabă suspendare a realităţii care nu face decât să ascundă realul, adevărul, de neascunsul. Ce este istoria? „În măsura în care omul societăţilor moderne se regăseşte pe sine în simbolismul arhaic atropocosmic, redobândeşte o nouă dimensiune existenţială. Aşadar, regăseşte un mod de a fi autentic şi major, care îl apără de nihilismul istoriei fără să-l scoată totuşi din „istorie“. S-ar putea, chiar, ca Istoria să-şi reveleze adevăratul ei sens: de epifanie a unei condiţii umane „glorioase“.“[22]Istoria pare să fie aici pentru Eliade un imens „joc“ al profanului pentru o finală, apocaliptică izbucnire a sacrului, a adevărului, după care adevărata condiţie a umanităţii să nu mai fie ocultată, ci expusă ca evidenţă de procesul apocaliptic al metanoiei. În fond, pentru creştin, ca om religios, istoria trebuie să se dizolve supraistorie, în proces divin, în istorie sfântă. Eliade aduce în câmpul hermeneuticii religioase această înţelegere a religiosului din perspectiva creştinului, a omului religios. *Cogito*-ul eliadian se construieşte prin şi cu aceste categorii ale spiritului, care devin categorii ale raţiunii şi ale intelectului deopotrivă. Această înţelegere este în miezul *cogito*-ului eliadian şi va fi şi în miezul antropologiei sale filozofice.[23]

Dar ce descoperă acest *cogito*? Care îi este sarcina esențială? În nici un caz examinarea lumii obiectuale, ci înțelegerea de sine însuşi, apoi construcția sistemului înțelelegerii şi „decriptării“ existenței. Plecând de aici *autorul* devine acela care țese o operă, un sistem de decriptare simbolică a existenței lumii. Voința de a fi autor al lui Eliade este voința de a fi acela care caută şi găseşte sensul ascuns al lumii. Voința de a scrie, de a învăța totul, de a şti totul este voința de a regăsi temeiurile ascunse ale realității, voința de a afla adevărul. Adolescența autorului este temeiul de mai târziu al operei, care ea însăşi nu este decât această transcriere tenace a voinței de a afla, de a şti şi de a semnifica. *Cogito*-ul este originea operei care se construieşte pe sine tocmai pentru această sarcină esențială, a gândi înseamnă a gândi realitatea lumii, a regăsi ordinea esențială a universului. Omul modern nu mai are decât această experiență mediată prin gândire ca acces la sacru, spre deosebire de omul arhaic, care avea acces la ordinea esențială prin experiența sacrului, revelat în hierofanie. În acest sens chiar şi vechii greci pot fi considerați, în termeni eliadieni, „moderni“. Gândirea logosului este totuşi ea însăşi o experiență numinoasă, ceea ce reprezintă o aderare expresă la tradiția platonică a gândirii pentru Eliade. Teza implicită şi explicită a lui Eliade afirmă că *cogito*-ul este epifania logosului, iar omul este el însuşi simbolul existenței divine. Deci experiența adevărată a gândirii trebuie să releve sacrul, ordinea divină a universului, constituția sa suprafenomenală, numenală.[24] Scriind despre jurnalul lui Barbellion, în 1961, Eliade nota: „Entuziasmul său după lectura (22 decembrie 1912) lui *Ancient Hunters* de Sollas. Perspectivele deschise spre Paleolitic îl consolează de mizeriile şi boala sa. Mai mult încă, aceasta îi revelează certitudinea indestructibilității sale ca materie dar şi ca «epifanie» […]. Este ceea ce eu aş numi: *indestructibilitatea existenței umane ca epifanie*.“[25] Iar în 1950 nota: “Aş vrea să mai pot scrie măcar o carte, în afară de cele începute (romanul şi *Le Chamanisme*): *L’homme comme symbole*.“ [26] Pentru Eliade, în mod definitiv şi irevocabil, omul şi gândirea sa trimit spre ceva dincolo de tangibil şi vizibil: „mai trebuie să insist asupra acestui punct: sacrul nu este un stadiu în istoria conştiinței, el este un element în structura acestei conştiințe. În stadiile de cultură cele mai arhaice, a trăi ca ființă umană este în sine un act religios, deoarece alimentația, viața sexuală

şi munca au o valoare sacramentală. Experienţa sacrului este inerentă modului de a fi al omului în lume“.[27] Gândirea hermeneutului este cu atât mai mult gândirea care caută transcendentul, pentru că interpretarea semnelor şi simbolurilor omului arhaic sau ale omului modern duce cu necesitate către sacru şi transcendent, dacă ne eliberăm de orice positivism. Freud este ultimul mare pozitivist care a eliminat din interpretarea sa iraţionalul şi caracterul religios intrinsec al vieţii. Eliade vrea să restaureze omul şi imaginea sa despre sine însuşi, vrea, nici mai mult nici mai puţin, decât detronarea paradigmei freudiene din ştiinţele omului. Avea în faţă, după război îndeosebi, exemplul lui Jung, care crease o nouă paradigmă non-freudiană de interpretare a psihismului uman.[28]

Ce înseamnă că sacrul este un element în structura conştiinţei umane, şi nu un stadiu istoric al dezvoltării acesteia? În primul rând ar trebui totuşi să ne întrebăm dacă nu cumva Eliade se îndreaptă aici către o interpretare psihologistă a sacrului, în sensul în care sacrul se află numai în psihismul uman, fără a fi transcendent, dincolo de experienţa umană? Nu, foarte multe alte note şi comentarii eliadiene atestă convingerea intimă a hermeneutului că sacrul transcende experienţa umană, că este un dincolo mereu aproape. Aici, în schimb, Eliade este mai aproape de teza că sacrul este conţinut de conştiinţă: „Sacrul nu implică credinţa în dumnezeu, în zei sau în spirite. El este, şi o repet, experienţa unei realităţi şi izvorul conştiinţei de a exista în lume. Ce este această conştiinţă care ne face oameni?[29] Este rezultatul experienţei sacrului, rezultatul împărţirii ce se operează între real şi ireal. Dacă experienţa sacrului este esenţialmente de ordinul conştiinţei, este evident că sacrul nu se va putea recunoaşte din «afară». Numai prin experienţa interioară îl va recunoaşte fiecare în actele religioase ale unui creştin sau ale unui «primitiv».“[30] Dar această definiţie rămâne foarte importantă, pentru că defineşte sacrul ca prezenţă în interiorul persoanei umane, ca element al *cogito*-ului uman. Deci evidenţa *cogito*-ului eliadian devine o evidenţă universală a oricărui *cogito*, a oricărei gândiri care vizează adevărul. *Cogito ergo Deus est*.

Cum poate fi comunicat acest logos ocultat de modernitate omului contemporan? Prin istoria religiilor, ca disciplină totală, ca hermenutică a adevărului. Hermeneutica are pentru Eliade un sens maieutic important. Ea

realizează, ca şi maieutica platoniciană, anamneza esenţială a adevărului ocultat, uitat. „…istoria religiilor pătrunde în ceea ce este esenţialmente uman: în raportul omului cu sacrul. Istoria religiilor poate juca un rol extrem de important în criza pe care o cunoaştem. Crizele omului modern sunt în mare parte religioase, în măsura în care sunt o conştientizare a unei lipse de sens.“[31] Hermeneutica este activitatea gândirii care caută sensul în cadrul unei diversităţi de fenomene religioase. „Eu o numesc creatoare din două motive. În primul rând este creatoare pentru hermeneut în sine. Efortul pe care îl face ca să descifreze revelaţia prezentă într-o creaţie religioasă (…) îi îmbogăţeşte în mod deosebit conştiinţa şi viaţa cercetătorului. (…)Hermeneutica mai este creatoare şi într-un al doilea sens: ea dezvăluie anumite valori care nu erau evidente pe planul experienţei immediate. (…) Munca de hermeneut dezvăluie semnificaţiile latente ale simbolurilor şi devenirea lor“[32]Această fundare a hermeneuticii pe ceea ce am putea numi principiul evidenţei divine îi va atrage peste ani atacurile violente la adresa metodei pe care o practică, considerată a fi în afara paradigmei ştiinţei, neavând nici un criteriu al adevărului, bazându-se mai mult pe o teologie implicit asumată şi niciodată exprimată ca atare.[33] Indiferenţa antropologilor faţă de opera sa este redutabilă într-adevăr şi este pornită de pe poziţii ferme, legate de caracterul non-demonstrabil şi non-verificabil al concluziilor eliadiene cu privire la omul arhaic, omul universal al neoliticului, hierofanie, sacru, profan, religie cosmică etc. Este evidentă încercarea lui Eliade de a da o nouă fenomenologie a spiritului care să releve universal devenirea conştiinţei umane ca spirit, ca apariţie şi dezvoltare a sacrului experimentat de către fiinţa umană. Pretenţie care va fi considerată excesivă, fără nici o fundamentare ştinţifică, vehiculând numai fantasmele autorului, începând cu deceniul opt al secolului XX. Iată însemnarea lui Eliade din *Jurnal*, din 2 martie 1967: „Istoria Religiilor, aşa cum o înţeleg eu, este o disciplină „eliberatoare“ (saving discipline). Hermeneutica ar putea deveni singura justificare valabilă a Istoriei. Un eveniment istoric îşi va justifica apariţia atunci când va fi înţeles. Aceasta ar putea să semnifice că lucrurile se întâmplă, că Istoria există numai pentru a-i obliga pe oameni să le înţeleagă.“[34] Tocmai această angajare de tip metafizic îi va fi reproşată, acest principiu al speranţei onto-teologice va fi

considerat ca o rătăcire. Un eveniment care să reveleze sacralitatea originii lumii este un eveniment care nu poate fi analizat, nici comentat, deci nici integrat într-un discurs ştiinţific. În 1964, nota: „Mă întreb dacă ar trebui să insist, în studiul pe care-l scriu, asupra faptului că adevărata istorie a Religiilor, adică o hermeneutică autentică şi imaginativă, schimbă omul; că lectura unei asemenea cărţi exercită o acţiune de deşteptare.“[35]Pentru Eliade pare că, în mod esenţial, hermeneutica este o disciplină soteriologică prin faptul că aduce cu sine eliberarea găsirii unui sens, convingere care îl va pune finalmente în conflict cu paradigma ştiinţelor sociale. Dar pentru constituirea sistemului său această convingere îl va pune în posesia unui instrument redutabil prin care va afirma necesitatea unei astfel de hermeneutici pentru înţelegerea fiinţării umane. În 21 aprilie 1968 nota o caracterizare a psihanalizei care îl incita la o nouă comparaţie între cele două discipline, „a science of human change and the art of self liberation“, funcţii pe care le doreşte şi pentru istoria religiilor, pentru că: „ În măsura în care înţelegi un fapt religios (…) te schimbi, te modifici – şi această shimbare echivalează cu un pas înainte în procesul de „self-liberation“. Este, cred, greu de susţinut această *metanoia* după studiul unui comentariu de istoria religiilor, procesul înţelegerii este laborios şi greu de digerat pentru a iniţia un proces interior de schimbare a orizonturilor. Dar Eliade nu a dezarmat niciodată, menţinându-şi această convingere permanent. De notat totuşi, că ceva din funcţia religiei înseşi trece în notele esenţiale ale istoriei religiilor, această metanoia prezumată este în fond efectul interior al unei convingeri de tip religios, nu al unei simple comprehensiuni hermeneutice.

Avem acum un posibil model triadic al instaurării cogito-ului eliadian: *sacrul*, descoperit ca adevăr al fiinţei şi *evidenţă* a conştiinţei subiectului uman; *hermeneutica*, activitate producătoare de sens a gândirii autorului şi recuperare a adevărului fiinţei; *opera* autorului, care se formează prin mobilizarea gândirii în jurul acestei evidenţe inconturnabile şi a metodei. Acest model triadic implicit al devenirii gândirii eliadiene guvernează drumul parcurs în căutarea sensului şi totodată a metodei universale de regăsire a sensului fiinţării umane. Toate aceste trei elemente se înscriu într-un cerc care asigură deplina comunicare, facerea şi refacerea ordinii

gândirii subiectului despre ființa ființării. În acest sens suspiciunea antropologilor asupra lui Eliade este pe deplin întemeiată, Eliade are de ținut un pariu metafizic, şi foloseşte mereu un angrenaj onto-teo-logic abia camuflat.[36] Sacrul, care este gândit de Eliade, în fond, în termeni de evidență, deci de transparență a divinului, îşi găseşte ca ultimă şi supremă dovadă, ne amintim nota lui Eliade, conştiința umană, interioritatea umană, *cogito*-ul subiectului uman, care are, în mod esențial experiența sacrului, şi numai aici în acest *cogito*, care nu poate fi trucat şi poate fi mereu interogat, se poate găsi dovada „obiectivă“ a sacrului. Dar este o obiectivitate mediată de o subiectivitate, pentru că sacrul trebuie să se întrupeze în ceva, iar acest ceva nu poate fi decât *cogito*-ul subiectului uman. Desigur, omul obişnuit nu face hermeneutică în sens strict, dar caută existențial sensul propriei ființări şi interoghează lumea obiectelor şi a semnelor ca şi hermeneutul profesionist. De aceea experiența pe care Eliade însuşi a făcut-o poate fi definită ca fiind universală, de aici siguranța şi speranța pe care le arată pentru viitorul hermeneuticii ca disciplină în interiorul istoriei religiilor. Situația hermeneutului nu este cu nimc privilegiată, experiența este în primul rând o experiență umană care trebuie şi poate fi transmisă ca model de regăsire a sensului originar al ființării umane. Este desigur un model, o paradigmă pentru omul întru totul modern, adică acela pentru care lumea doar există şi funcționează, id est se reproduce într-o curgere a timpului lipsită de orice altă semnificație. Acest sclav al modernității trebuie salvat, trebuie adus la conştiința existenței sacrului, sensului şi adevărului, dar nu pe calea unei convingeri teologice stricte, ci prin discursul hermeneutic care trebuie să satureze conştiința celui vizat cu dovezile evidenței realității prezenței şi acțiunii sacrului în lume. Iată încă una dintre dovezile împotriva lui Eliade, hemeneutica sa are un mesaj de transmis, are un scop, altul decît acela de a fi o demonstrație pură. Eliade vrea deci să convingă, ceea ce este un păcat în ordinea ştiinței, dar va rezista oricărei tentații de a se justifica, de a explica, va tăcea mereu.[37]

Dar *cogito*-ul eliadian nu este numai acela al hermeneutului, ci şi acela al autorului de literatură, al celui care gândeşte direct în forme simbolice, care produce simboluri prin activitatea de plăsmuire a imaginației sale creatoare. Există aici vreo tăietură care să împartă acest domeniu al gândirii în două?

Nicidecum. Eliade este consistent şi coerent cu sine însuşi în întreg domeniul gândirii sale creatoare. Eliade, scriitorul, va dobândi aceeaşi axiomatică a gândirii deschise spre aşteptarea conjuncţiei cu sensul originar, deci autentic, al existenţei umane, adică aşteptarea experienţei sacrului. Literatura sa va îmbrăţişa sensul acestei experienţe după 1936, odată cu scrierea romanului *Domnişoara Christina*, experienţă literară, dar şi experienţă a revenirii la sine, la o experienţă mai bogată a sinelui. Literatura ciclului „trăirist“ se va sfârşi pentru a se ajunge la o unificare a sinelui, a temelor acestui sine care devine din ce în ce mai ataşat de formula autenticităţii arhetipale. *Cogito*-ul eliadian se desprinde de experienţa imediată a temelor existenţialiste, de sensul lor vitalist, de ardere a etapelor, de experimentare nudă şi fervent ă a timpului, a erosului, a istoriei. Literatura deceniului 1927-1936 este o literatură de etapă în devenirea eliadiană, deşi temele sunt ardente şi sclipitoare, deşi sunt definite şi anunţate cu fervoarea unei profeţii, ele vor fi abandonate pentru temele profunde ale *cogito*-ului care traversase un proces de formare, de căutare a experienţei cruciale a centrului propriei fiinţări. Experienţa interioară este non traductibilă, ceea ce rămâne pentru interpret este numai urma sesizabilă a experienţei reale, scripturalul şi semnul operei care cristalizează în urma experienţei *cogito*-ului. Suntem condamnaţi aici la conjectură şi la hermeneutică, dar putem avea acces la sensul scriptural al urmei, la ceea ce ea comunică, pentru că este chiar sensul ei de existenţă, acela de a transcrie pentru celălalt o experienţă a sinelui profund, a spiritului care citeşte lumea. Opera literară îşi făureşte singură o tematică proprie, ea va există autonom, ca lume proprie, ca metaforă a adevărului lumii. *Cogito*-ul rămâne în urmă ca origine, ca gândire care alimentează mereu producerea operei, dar distinct şi subreptice. Literatura se construieşte singură ca o experienţă a sensului figurat care totuşi ţinteşte mereu sensul propriu. Literatura lui Eliade vrea, ca orice altă literatură, să reducă lumea reală la sens, la metaforă, să o livreze la modul esenţei, pentru că lumea are această constituţie miraculoasă şi paradoxală care se lasă prinsă în şi de către gândire şi discurs. Pariul etern al literaturii este acela de a converti lumea, istoria la metaforă, adică la re-producere a lumii în discurs. Scriitor şi lector participă la o experienţă a producerii metaforice şi simbolice a lumii.

Astfel că ar trebui să spunem că literatura este un domeniu esenţial al *cogito*-ului eliadian. Literatura care trebuie să edifice şi să certifice o experienţă a sinelui şi o regândire a lumii. Pentru că a comunica este o experienţă fundamentală a sinelui. A comunica simbolic, a deveni constructorul unei lumi simbolice este o experienţă decisivă a *cogito*-ului. Eliade face devreme această experienţă şi este de observat aici că o face de la început cu teme ale sinelui: libertate, experienţă interioară, înţelegere a celuilalt, eros, devenire intelectuală etc. Există de la început un *pact autobiografic* mai mult sau mai puţin latent, temele literaturii sunt totodată şi temele eului interior, în principal devenirea interioară, construcţia de sine a autorului narator. Eliade găseşte cu greutate distanţa, literatura sa primă este literatura unui eu în expansiune, totul trebuie recuperat în literatură, transformat în comunicare, expus ca fiind simbolic necesar (*Romanul adolescentului miop*, *Gaudeamus*, *Isabel şi apele diavolului*, Şantier, *India*), un *eu* care se scrie mereu, care se scrie/rescrie continuu într-o aventură a comunicării nemărginite. Există deci o obsesie a literaturii, un pariu mereu reînnoit cu literatura care trebuie să devină expresie şi formă a eului auctorial.

Cu totul altul este *impetus*-ul celei de-a doua perioade, în care Eliade scrie o literatură a unei alte experienţe spirituale. Fantasticul intervine aici pentru a susţine domeniul spiritului care „coboară“ în lume, care devine prezent în cotidian. Această schimbare a temelor, a decorurilor, această nouă energie rescrie universul ficţional eliadian. Fantasticul apare aici în urma unei fracturi, lumea în fervoare a primului Eliade se prăbuşeşte, dispare, lăsând loc unei noi experienţe diferite a eului. *Cogito*-ul eliadian ajunge la un punct de inflexiune, la o maturitate care este şi rămâne inconturnabilă. Eliade ajunge la sine în această perioadă. Anii 1937-1940 sunt ani decisivi pentru verificarea acestei maturităţi şi pentru definitivarea metanoiei. Cu unele zig-zag-uri, Eliade va continua acest parcurs până în 1945, când experienţa exilului va deveni o ordalie prin care va trece şi care îl va marca definitiv. La 1937 *cogito*-ul eliadian este pe deplin format, marile teme sunt prezente şi sunt în plin proces de substanţiere: spirit şi materie, timp şi eternitate, imanenţă şi transcendenţă, trăire şi metanoia, sacru şi profan.

Episodul indian din perioada 1929-1931 nu constituie o experienţă de o magnitudine atât de mare încât să modifice radical *cogito*-ul eliadian, de altfel episodul erotic devenit celebru prin roman şi continua transformare a experienţelor în écriture în condiţiile clamate ale ascezei, relevă clar o experienţă care continuă tipul experienţelor cerebrale sau erotice ale perioadei de dinainte. După revenirea în ţară, mai degrabă, Eliade se angajează într-un proces de reevaluare a propriei sale deveniri, deşi e foarte adevărat că India a însemnat o reală şi imensă adeverire a sensului drumului ales. India înseamnă pentru Eliade spiritul devenit prezenţă şi realitate de netăgăduit, putere manifestă a originii, devenire concretă a spiritului universal. Cu toate acestea, desigur, experienţa indiană conferă existenţei lui Eliade o „tăietură“ care nu fracturează, ci leagă sensurile unei deveniri deja în mers spre punctul destinal de sosire. India rămâne simbolul cel mai puternic legat de figura eliadiană a spiritului, legat indisolubil de căutarea autenticităţii şi a originarului, de voinţa de a transgresa limitele unei culturi minore sau de a transgresa limitele unui eu supus unor condiţionări mult prea constrângătoare. Plecarea în India a eroului romantic rămâne pentru cultura română un mit al exemplarităţii şi al libertăţii, al mereu reiteratei dezmărginiri de tip eminescian.

Foarte semnificativ pentru autodefinirea formării eliadiene este textul *Fragment autobiografic*, scris în 1953, o epitomă a memoriilor, de unde extragem această privire retrospectivă: „Experienţa Şarpelui m-a convins de două lucruri: 1. că activitatea teoretică nu poate influenţa conştient şi voluntar activitatea literară; 2. că actul liber de creaţie literară poate, dimpotrivă, revela anumite înţelesuri teoretice. Într-adevăr, numai după ce am recitit Şarpele în volum am înţeles că în cartea aceasta rezolvasem, fără să ştiu, o problemă care mă preocupa de mult (de la *Solilocvii*, 1929-1932) şi pe care abia în *Traité* am expus-o oarecum sistemtic. Şi anume, problema irecognoscibilităţii miracolului, faptul că intervenţia sacrului ăn lume e camuflată întotdeauna într-o serie de „forme istorice“, de manifestări care nu se deosebesc, aparent, întru nimic de milioanele de manifestări cosmice sau istorice (o piatră sacră nu se deosebeşte, aparent, de nici o altă piatră etc.). Ar fi multe de spus asupra dialecticii hierofaniilor, dar nu e locul aici.

De la această „descoperire“ a Şarpelui se despart două drumuri: unul care

duce, prin *Traité…* şi *Le Chamanisme*, la actualele scrieri, încă nesistematizate, despre „ Căderea în Istorie“ (*Images et Symboles* etc.); altul, pur „literar“, care trece prin *Nunta în Cer*, câteva nuvele (*Un om mare* etc.) şi ajunge la romanul, încă neterminat, *Noaptea de Sânziene*. Şi un drum, şi celălalt conduc în cele din urmă la aceeaşi problemă: irecognoscibilitatea transcendentului camuflat în Istorie. Problema în strânsă legătură cu cea a Timpului şi a Istoriei, care se găseşte deja in nuce în Isabel (capitolul: „Tinereţe fără de bătrâneţe“), în Întoarcerea din Rai (coexistenţa celor două iubiri ale lui pavel Anicet şi „ruptura“ care nu poate fi depăşită decât prin moarte), *Nuntă în Cer* (cele două iubiri în timp ale Ilenei) şi alcătuieşte centru intim al *Nopţii de Sânziene*; aceeaşi problemă, cercetată teoretic, se găseşte în *Le Mythe de l’éternel retour* şi în *Images et Symboles* şi va fi reluată în *La nostalgie du Paradis* şi în *La chute dans l’histoire*. Într-o formulă sumară, aş putea spune că toate aceste lucrări încearcă să dezlege aceeaşi taină centrală a rupturii, provocată de apariţia Timpului şi a „căderii în Istorie“ care îi urmează cu necesitate. În fiecare din ele străbate, mai mult sau mai puţin explicită, Nostalgia Paradisului, a reintegrării unităţii primordiale, a „ieşirii din Timp“. De aici, o încercare de valorificare a Morţii ca reintegrare (Întoarcerea din Rai) de aici, de asemenea, nostalgia etrnităţii (*Isabel*), a reversibilităţii Timpului (*Nuntă în Cer*), a „sabotării Istoriei“ (*Noptea de Sânziene*). Da aici, în sfărşit, motivul „pietrei filozofale“, de la cel dintâi text literar, publicat la 13 ani, până la *Noaptea de Sânziene* – şi mai ales, motivul „coexistenţei a două iubiri“, care apre deja în romanul univeritar Gaudeamus, se precizează progresiv în *Petru şi Pavel*, Întoarecerea din Rai, *Nuntă în Cer*, şi devine subiectul *Nopţii de Sânziene*. Motivul celor „două iubiri“ este şi el un fel de a aboli condiţia umană, deci tot ce se leagă de „cădere“ şi de „Istorie“ şi a dobândi o libertate care nu pare a fi îngăduită aici pe pământ, decât sfinţilor; restul oamenilor, cel mult, prin moarte (concluzia lui Pavel Anicet)“.[38]

Eliade şi-a gândit mereu opera ca pe o încercare iniţiatică, iar pe sine însuşi ca pe un „mesager“ al adevărului ocultat de o istorie care se află într-o descentrare metafizică. În 21 februarie 1955 notează una dintre cele mai importante experienţe onirice din *Jurnalul* publicat. Moartea pe care visul o revelează este moartea lentă, dată de descompunerea cadavrului, o moarte a

trupului, o lentă descompunere filiziologică, o umilire a prezenței spirituale şi un teribil sfârşit chinuitor. Moartea nu mai este aici fulgurantă trecere dincolo, posibil nou început, ci chinuitoare rămânere şi descompunere aici, mai degrabă o chinuitoare pedeapsă: „Cu un efort de voință, izbuteam uneori să mă desprind de cadavru, să mă gândesc la moarte. Şi atunci, o astfel de groază mă cuprindea. Cât sunt de puțin pregătit să trec dincolo. Sentiment de culpabilitate; aproape nimic din ceea ce trebuia făcut n-am făcut. «Mesagiile» de-abia acum mă pregăteam să le transmit: cărțile mele religioase, filozofice, poate şi literare. […] Şi deodată mi-am adus aminte de cartea pe care o pregătesc, *Mort et Initiation*. O vedeam până acum «din afară», ca o lucrare de erudiție şi filozofie. Mă înşelam; nu înțelesesem esențialul. Inițierea e o moarte, şi orice moarte, inteligent asumată, poate echivala unei inițieri.“[39] Este poate aici încastrată arhetipal imaginea şamanului care trăieşte inițierea ca pe o moarte, ca pe o călătorie în tărâmul din care, la întoarcere, aduce tribului adevărul lumii de dincolo, ca şi pe cel al celei de aici. Opera este ea însăşi *mesajul*, traversarea unei ințieri, reîntoarcerea spre arhetip. Acesta pare a fi adevăratul *pariu* eliadian.

Teroarea istoriei şi necesitatea reconstrucției ontologice a umanului

Libertatea absolută nu se poate cuceri decât prin anularea karmei, adică, în definitiv, prin abolirea Istoriei

(M. Eliade, *Jurnal*, 1959)

Modernitatea Europei este guvernată de o tensiune fundamentală a spiritului uman, tensiunea care opune afirmarea sensului acestei lumi, a logosului ei, negației oricărui sens, afirmării unei deveniri goale a istoriei ca pură fenomenalitate. „Căderea în istorie“ de care vorbeşte Eliade este tocmai această „eliberare“ a omului de sarcina sensului. Astfel lumea terorizează în simpla ei devenire conştiința umană care devine receptacol al acestei terori şi care produce neîncetat teama nedefinită şi infinită, angoasa perpetuă a existenței.[40]

Această „cădere în istorie“ care face din om o ființă a abisului poate stârni voința recuperării hermeneutice a unei epoci aurorale a devenirii

umane, voința de a descifra semnele unei ființări arhetipale, deci autentice, a omului în orizontul întemeierii originare. Epocă a întemeierii, deci anistorică, sau care abolea istoria prin arhetip, epocă a arhaicității, a posibilității *„de a transcende definitiv timpul şi de a trăi în eternitate“*.[41]

Eliade a fost probabil cel mai aproape de o ipoteză care să armonizeze experiența interioară cu experiența cunoaşterii mediate, „obiectivate“ a urmelor acestei lumi arhaice. Eliade îşi întoarce privirea spre arhaicitate pentru că vrea să opună ceva esențial unei modernități descătuşate cu forța celei mai aprige negații. „Teroarea istoriei“ nu este altceva decât această modernitate care se autoproduce, se autopropulsează pe sine ca realitate esențială a omului, a devenirii sale haotice. Omul modern suportă ordalia acestei modernități anihilante, căci distruge atât realul, cât şi semnul său. Ființarea modernă este ființarea în afara axei lumii care ordonează, centrează şi orientează. Omul modern este omul acestei dezaxări, omul pentru care timpul există şi are o curgere ireversibilă. Dar oare cu sens?! Acestei carențe ontice a omului modernității sufocat de propria sa istorie care devine procesul anihilării complete a esenței sale – libertatea – Eliade îi opune *omul arhaic* centrat pe axa sacrului care ordonează lumea şi îi conferă cu adevărat libertatea.[42]

Dar ce este încă această originaritate arhetipală? *Autenticitate* este noțiune centrală în opera lui Eliade. Autenticitatea este modul survenirii adevărului în şi pentru ființarea omului. Adevărul unui om, realitatea sa interioară se oferă sieşi şi celorlalți ca autenticitate. Omul arhaic este autentic într-un sens arhetipal. Prin proza sa, atât cea „existențialistă“, cât şi cea fantastică, Eliade caută conferirea de sens autenticității, repunerea sa în discuție ca ființare adevărată a persoanei umane. A fi înseamnă a fi autentic, a fi într-un mod în care adevărul se acordă ca evidență a propriei persoane şi a lumii sale, precum şi un mod în care să te acorzi cu adevărul a ceea ce este, mod în care ființa umană lasă să fie pătruns de adevăr. Experimentată la modul ficțiunii literare autenticitatea a fost un pariu permanent pentru omul şi autorul Eliade. Aventura acestui experimentalism continuu pentru atingerea desăvârşirii propriei potențialități, devenirea ei act din pură latență, a fost probabil o *via* esențială a existenței sale. Autenticitatea este în ultimă instanță trăirea epifaniei realului, căutarea continuă a dezvăluirii

pentru a părăsi contingența, avalanşa stărilor de conştiință haotice, disiparea ființei umane în petrecerea informă a istoriei care falsifică. De aceea viața este o continuă şi aprigă inițiere, căutarea temeiului este o călătorie inițiatică, este un drum al morții pentru aşteptată renaştere. Eliade a căutat cu o insistență obsesivă în proza sa existențialistă afirmarea explicită a acestui scenariu inițiatic. Personajul eliadesc este un om fascinat de propria sa libertate, de propria sa potențialitate, precum şi de actul teribil şi excesiv al trăirii fie ca întemeiere, fie ca rătăcire în neadevărul clipei sau situației istorice. Toate aceste personaje devin semnele unei deveniri interioare dacă le privim din unghiul conştiinței eliadeşti, conştiință care a căutat neîncetat propria cale de întemeiere. „Preocuparea mea de căpetenie este tocmai salvarea de istorie; simbolul, mitul, ritul-arhetipul.“[43] Ca şi el, personajele sale, culminând cu Ştefan din *Noaptea de Sânziene*, rezistă istoriei numai pentru a o submina prin revelarea unui sens transcendent. Viața îşi actualizează latențele în epifania unei prezențe aurorale care survine numai în cadrul unei experianțe arhetipale, adică unei experințe date *ab origine* omului. Fie în cheie existențialistă, fie în cheie fantastică, personajul lui Eliade, întrucât se înscrie acestui scenariu inițiatic, îl traversează şi este consumat, ars întru deschiderea sa. Eliade va înceta la un moment dat să scrie altfel de proză decât cea fantastică, unde va pune în joc noțiunea de autenticitate arhetipală, semn al unei afirmări nete a imposibilității ieşirii din condiționarea timpului istoric altfel decât prin epifania prezenței misterioase a sacrului. Eroul eliadesc întruchipat de Ştefan nu mai face experiența unei libertăți suficiente sieşi, ca personajele primelor romane eliadeşti, ci este deja deschis chemării pentru mister. Experienței magice a libertății (experiența huliganică) îi ia locul o experiență integratoare, totalizatoare care respinge *ab initio* absurdul contingenței existenței pentru a se deschide fundamentalei experiențe a sacrului. Motivul căutării (*the quest*) este unul din motivele esențiale ale operei lui Elliade. Autenticitatea nu mai este definită aici în termenii unei trăiri intense, directe, ci a unei trăiri care îşi contemplă neîncetat sensul, propria direcție. Omul pe care îl întruchipează Ştefan Viziru este omul arhetipal care înlătură vălul iluziei istoriei. Vitalismului trăirist i se substituie ceea ce am putea numi *realismul arhetipal* al unei literaturi inițiatice. *Noaptea de Sânziene* este romanul care

împlineşte epic această viziune, această trecere. Personajul lui Eliade, ca şi Eliade însuşi, păşeşte pe calea unui itinerariu ontic, al unui drum arhetipal. Toate personajele eliadeşti sunt contaminate de imperativul itinerariului ontic. În acest sens proza sa sparge epicul spre alte categorii – etice şi religioase. Fantasticul este astfel spațiul rupturii sau tensiunii rupturii, al punerii în abis a experienței pentru a forța căutarea sensului dincolo, în metafizic, în transistoric şi numenal. Itinerariul ontic al personajelor transformă romanul într-un roman al cunoaşterii, un roman al căutării pentru că personajul aliadesc este originar construit pentru a căuta salvarea (soteria), eliberarea de teroarea istoriei.

Proza lui Eliade tinde ca orice formă a artei la a da o imagine, o viziune a omului, a condiționării sale istorice, precum şi a necondiționatului din om. În acest sens putem vorbi de *omul eliadian* ca om al reintegrării, al propriei re-faceri în sensul eternei reîntoarceri la arhetipal, la originar. Re-integrarea, re-facera ființei umane este semnificația esențială şi ultimă cu care Eliade investeşte conceptul cheie al autenticității.

Revenind la pariul interior al lui Eliade trebuie să spunem că miza a fost extraordinară. Omul care se confruntă în istorie neîncetat cu propria sa limită, care este neîncetat limitat şi desfigurat, omul care pierde etern această confruntare trebuie să revină la sine însuşi, la arhetipul său. Această revine la a spune că omul modernității trebuie să îşi sume sarcina căutării propriei sale identități într-o lume care refuză identitatea, adică pe acest totdeauna- acelaşi. Dar căutarea identității este drumul spre centru ca drum spre origine, drum interior al sinelui spre sine însuşi.[44] Memoria arhetipală este singurul temei al acestei reîntoarceri, pentru că numai prin memoria modelelor esențiale, prin memoria care este în act pruență a logosului, omul se poate reîntoarce la sine însuşi. Opera sa de istoric al religiilor (operă pe care o vroia doar o propedeutică la o filozofie a istoriei care să pună în evidență ontologia arhaică) este o încrâncenată anamneză de esență platonică a arhetipurilor întemeierii existenței umane. Înțelegem astfel că un sens soteriologic domină această aventură spirituală, tentația de a oferi omului modern accesul spre propria eliberare de fantasmele rătăcirii de sine. În mod necesar omul arhaic devine modelul, prototipul omului în general. Arhaicitatea nu este numai o perioadă, o epocă sfârşită, ci însăşi

întemeierea originară a omului, o situaţie ontologică care subzistă încă în structura interioară, dată, a omului. Ce este şi cum este omul arhaic? Este omul cel mai liber, omul care se regăseşte neîncetat pe sine şi regăseşte lumea ca pe o lume a sa. De aceea omul modern trebuie să regăsească prin iniţiere situaţia originară, pentru că totul vine din şi se rezolvă în misterul libertăţii. Căutarea realităţii absolute şi salvatoare este însăşi miza acestei libertăţi. Cum va arăta căutarea omului secolului XXI în sfera sacrului? „Nu se poate prezice nimic. Libertatea spiritului e atât de mare încât nu se poate anticipa. Dacă am vorbit de mişcarea hippy, a fost şi pentru că ea constituie un exemplu al inepuizabilei şi imprevizibilei noastre creativităţi.“[45] Eliade era dispus să vadă în mişcarea hippy o mişcare religioasă care a regăsit „dimensiunea sacralităţii cosmice, experienţă de mult tăgăduită, de pe vremea Vechiului Restament. […] Au încercat, cu energia disperării, să regăsească sacralitatea vieţii totale. Era o reacţie împotriva acelei desacralizări a lumii carea apasă asupra oraşului american.“[46]Toată această încredere eliadiană în posibila creativitate religioasă, acest optimism eliadian de neînfrânt, îl conduce la speranţa că viitorul va putea fi din nou religios, dar în afara religiilor istorice. Sacrul se va manifesta în lume în continuare, dar în forme noi, necunoscute: „De ceea ce sunt sigur, e faptul că formele viitoare ale experienţei religioase vor fi cu totul diferite de acelea pe care le cunoaştem în creştinism, în iudaism, în islam, şi care sunt fosilizate, desuete, golite de sens. Sunt sigur că vor veni alte expresii. Care? N-aş putea să vă spun. Marea surpriză este mereu libertatea spiritului, şi creativitatea lui.“[47] Această speranţă mesianică, că omul va fi salvat şi va fi creator în istorie, este forma împlinită a utopiei eliadiene. Versantul utopic al gândirii eliadiene devine aici manifest.

Întrebarea lui Eliade este deci:Cum poate fi suportată «teroarea istoriei» în perspectivă istoricistă?“, cum putem fi liberi în această maşină a timpului care se autoreproduce ca istorie liniară a descentrării? Cum poate fi liber omul modern închis în galera istoriei ca simplă curgere fără sens a timpului? Încercând să răspundă, Eliade ajunge la ideea unei epoci apocaliptice a omului dominat de istorie, fragment puţin sau deloc discutat: „E locul, de asemenea, să prevedem că, cu cât teroarea istoriei se va agrava, cu cât existenţa va deveni mai precară din vina *istoriei*, poziţiile

istoricismului îşi vor pierde şi mai mult creditul. Şi în momentul în care istoria ar fi în stare – ceea ce nici Cosmosul, nici omul, nici hazardul n-au reuşit până acum să facă – să aneantizeze speţa umană în totalitatea ei – s-ar putea să asistăm la o tentativă de desperată de a interzice «evenimentele istoriei» prin reintegrarea societăţilor umane în orizontul (artificial pntru că e dictat) al arhetipurilor şi al repetării lor. Cu alte cuvinte nu e interzis să se conceapă o epocă nu prea îndepărtată, în care umanitatea, pentru a-şi putea asigura supravieţuirea, se va vedea constrânsă să înceteze să mai «facă» în continuare «istorie» în sensul în care a făcut-o începând cu crearea primelor imperii, şi să se mulţumească să repete gesturile arhetipale prescrise, străduindu-se să uite, ca nesemnificativ şi periculos, orice gest spontan care ar risca să aibe consecinţe «istorice»“.[48] Omul căzut în istorie ar putea fi pe un tobogan care să îl livreze neantului, adică extincţiei, s-ar putea ca istoria să nu fie soluţia definitivă pentru existenţa umană. Acest sentiment apocaliptic guvernează în fond demersul personal al lui Eliade, sămânţa din care creşte acest *cogito* al regăsirii sacrului ca element constitutiv al conştiinţei umane. Salvarea este termenul ultim al gândirii lui Eliade, iar ea implică credinţa, deci libertatea: „Numai o asemenea libertate (în afara valorii ei soteriologice şi deci religioase în sens strict) este capabilă să apere omul modern împotriva terorii istoriei: adică o libertate care-şi are sursa şi-şi găseşte garanţia şi sprijinul în Dumnezeu“.[49] Ideea interzicerii istoriei ca activitate, ca dominare a acţiunii umane care proliferează într-o devenire descentrată este o extraordinară viziune arhetipală asupra devenirii umane, o speculaţie de filosofie a istoriei pe care Eliade o pune în joc în subtextul care însoţeşte permanent textul istoricului religiilor. Hermeneutica eliadiană se exercită întotdeauna având o miză metafizică, niciodată Eliade nu devine colecţionarul abil al mitologiilor arhaice sau al religiilor istorice într-un efort de simplă defrişare arhivistică. Ceea ce caută Eliade este spiritul uman, o fenomenologie a spiritului uman centrat în transcendenţă.

Tânărul Eliade este totodată bătrânul Eliade. Încă din *Oceanografie* îşi lansa teribila şi insolita convingere că moartea nu este altceva decât o trecere spre un alt regim al fiinţei. Omul este unica fiinţă care poate experimenta această trecere, această schimbare de regim ontic: „Miracolul morţii nu constă în ceea ce sfârşeşte ea, ci în ceea ce începe. […] Mă întreb

chiar dacă adevărata esenţă a vieţii nu este totuna cu esenţa morţii. […] Pentru mine, dimpotrivă, esenţa vieţii nu este dinamismul ei exterior – ci o saturare, ceva din care nu se mai poate scădea nimic, la care nu se mai poate adăuga nimic. Şi atunci mă întreb dacă moartea nu este acelaşi lucru. […] Spuneam că am putea cunoaşte moartea încă din viaţă; nu moartea aşa cum o ştim cu toţi (osificările spirituale, oprirea pe loc), ci moartea în înţelesul ei prim, *de* începere, de inaugurare ireversibilă.“[50] Printr-o astfel de credinţă la antipodul oricărui nihilism, Eliade dovedeşte alegerea făcută odată pentru totdeauna, şi anume pentru o anumită formă de gândire asupra omului. Pentru Eliade, după război, această formă de gândire va trebui să fie un nou *umanism*, o *restauratio magna* a unei demnităţi umane redobândite. Omul revelat de istoria religiilor este, trebuie să fie sau să redevină omul spiritului şi al creaţiei culturale. Nihilismul ar fi acceptarea sfârşitului omului ca fiinţă a spiritului, ca creator de cultură.

„Il faut imaginer Sisyphe heureux.“ Iată o propoziţie cu care Eliade nu a fost niciodată de acord. Întreaga gândire a lui Eliade respinge această propoziţie a lui Camus din finalul *Mitului lui Sisif*. Nimic mai departe de el decât această plonjare în absurd, decât această resemnare în nihilismul unei speranţe atee. Curajul de a trăi fără transcendenţă, de a întoarce spatele transcendenţei privind fără ţintă la lumea muritorilor care trebuie să se salveze singuri din marasmul unei lumi atroce care permite suferinţa copiilor şi masacrele în masă nu poate fi pentru Eliade decât o expresie a sfârşitului unei civilizaţii care îşi neagă originile şi temeiul. Unei astfel de priviri albe, neutre, tăioase, semn deplin al nihilismului instaurat, Eliade îi opune permanent căutarea salvării, a adevărului care trebuie să devină aparent prin chiar această căutare care ţine seama de temeiuri. Omul nu poate refuza la Eliade chemarea transcendenţei pentru că însăşi fiinţa sa este semn al transcendenţei care există, este prezentă, lasă perpetuu semne. Omul este pentru Eliade un cititor de astfel de semne, a nu le citi este o imposibilitate, o negare a esenţei omului. Spiritul uman tocmai aceasta înseamnă, capacitatea de a citi semnele, de a descifra simbolurile pe care transcendenţa le lasă ca urme în natură şi în cultură. Omul lui Eliade trăieşte într-un labirint de semne care obligă la iniţiere, condiţia umană este această perpetuă iniţiere în mister. Istoria în materialitatea ei zdrobitoare nu este

decît prag, obstacol, suferință a ignoranței, teroare a lipsei de sens pentru căutarea sensului, a adevărului, a întemeierii. Viața însăşi este un ritual de trecere, o condiție tranzitorie a adevărului şi a neadevărului, a echivocului, o perdea care trebuie trasă. Umanitatea în dimensiunea sa istorică trăieşte permanent pe acest prag al căderii şi al depăşirii.

Dar cu cine se confruntă gândirea mesianică a lui Eliade?[51] Ce şi pe cine vizează acest *text* eliadian al unei *renovatio* a spiritului şi deci a lumii? Ipoteza mea este că *textul* eliadian se construieşte împotriva discursului modernității, în general, în măsura în care modernitatea este această desfăşurare a nihilismului şi „terorii istoriei“, a nonsensului, a suferinței.[52] Dar gândirea eliadiană nu este doar un răspuns, o simplă oglindă, un alt text care să fie doar un palid însoțitor al unei alte interogații care să-l țină în dependență, gândirea eliadiană îşi propune finalmente să învingă, să aducă această *renovati*o la îndeplinire.[53]

Nihilismul este deci ceea ce Eliade vrea să înlăture. Acest oaspete straniu (*unheimlich*) şi neliniştitor, care l-a vizitat, primul, pe Nietzsche şi l-a marcat până la alienare şi anihilare. A fi împotriva nihilismului înseamnă a fi pentru traversarea metafizică a istoriei spre transcendență, a nu lichida transcendența prin oroarea afirmării absurdului şi a lipsei de sens, şi totodată a nu accepta ca transcendența să fie devorată de ideologie, ca sacrul să fie degradat în elipsa deviantă a politicii universale şi a luptei pentru putere. Împotriva acestui adevăr care tinde să cuprindă toată gândirea europeană, devenind revelația ultimei vestiri despre destinul ființei şi ființării umane, Eliade vrea afirmarea creatoare a descoperirii miezului structurii interioare a conştiinței ființei umane, şi anume capacitatea de a experimenta sacrul. Această capacitate, care este o dimensiune spirituală şi cognitivă totodată este dată ca funcție a realului, a descoperirii şi experimentării ființei, iar ființa însăşi este sacralitate, putere şi transcendență, numinos, dar şi fragilitate a apariției şi a prezenței, sacru al frumuseții şi al grației. Eliade vizează acest sens al ființei pentru existența umană care se defineşte, în ultimă instanță, ca ființare în orizontul sacrului şi pentru adevăr. Desigur, nu o metafizică construieşte Eliade, dar a nu vedea premisele şi consecințele metafizice ale pariului eliadian, ar fi o eroare profundă. [54]

Ce este nihilismul?[55] „*Faptul că valorile cele mai înalte se devalorizează*. Lipseşte scopul. Lipseşte răspunsul la întrebarea «De ce?».“ (aforismul 2)[56] Şi apoi, mai conturat: „*Nihilismul radical* este convingerea unei inconsistențe absolute a existenței, atunci când e vorba despre valorile cele mai înalte recunoscute; inclusiv înțelegerea faptului că noi nu avem nici cel mai mic drept să instituim un dincolo sau un „în sine“ al lucrurilor, care să fie „divin“, care să fie morala întrupată. Această înțelegere este o condiție a „veracității“ mature: şi astfel, chiar o consecință a credinței în morală“ (af. 3).[57]

Pentru Nietzsche nihilismul este adevărul, ajungerea la adevăr şi pregătirea pentru depăşirea umanului prin ajungerea la adevăr. Übermensch este omul care ajunge în sfârşit în posesia adevărului, care este el însuşi adevărul dezvăluit al omului. Heidegger comentează astfel: „Für Nietzsche jedoch bedeutet der Name „Nihilismus“ wesentlich „mehr“. Nietzsche spricht vom „europäischen Nihilismus“. Er meint damit nicht den um die Mitte des 19 Jahrhuderts aufkommenden Positivismus und seine geographische Ausbreitung über Europa; „eüropäisch“ hat geschichtliche Bedeutung und sagt soviel wie „abendländisch“ im Sinne der „abendländischen“ Geschichte. „Nihilismus“ gebraucht Nietzsche als den Namen für die von ihm erstmals erkannte, bereits die voraufgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das nächste Jahrhunderte bestimmende geschichtliche Bewegung, deren wesentlichste Auslegung er in den kurzen Satz zusammennimmt: „Gott ist tot“ das will sagen; Der „christliche Gott“ hat seine Macht über das Seiende und über die Bestimmung des Menschen verloren. Der „christliche Gott“ ist zugleich die Leitvorstellung für das „Übersinnliche“ überhaupt und seine verschiedenen Deutungen, für die , „Ideale“ und „Normen“, für die „Prinziepen“ und „Regeln“, für die „Ziele“ und „Werte“, die „über“ dem Seienden aufgerichtet sind, um dem Seienden im Ganzen einen Zweck, eine Ordnung und - wie man kurz sagt – einen „Sinn zu geben“. Nihilismus ist jener Geschichtliche Vorgang, durch den das „Übersinnliche“ in seiner Herrschaft hinfällig und nichtig wird, so daß das Seiende selbst seinen Wert und Sinn verlieft. Nihilismus ist die Geschichte des Seienden selbst, durch die der Tod des christlichen Gottes langsam, aber unaufhaltsam an den Tag kommt. Es mag sein, daß dieser

Gott fernerhin noch geglaubt und seine Welt für “wirklich“ und “wirksam“ und “maßgebend gehalten wird. Das gleicht jenem Vorgang, durch den der Schein eine seit Jahrtausend erloschenen Sternes noch leuchtet, mit diesem seinem Leuchten jedoch ein Bloßer “Schein“ bleibt.“[58]

Nihilismul este inconceptibil pentru Eliade, înțeles astfel. Nihilismul nu poate fi destinul omului şi al lumii.[59] Deşi în multe religii există extincția finală, ca etapă pentru *renovatio* a universului, niciunde nu este întâlnit nimicul ca destin etern al ființării, toate religiile deschid ființei umane posiblitatea mântuirii, deci a salvării, a comunicării cu principiul absolut al ființei. Este ceea ce Eliade decide să susțină ca credință despre sensul lumii. Omul se poate salva, el nu este închis aici ca o muscă într-un borcan, de aici şi respingerea de către Eliade a existențialismului ateu a lui Sartre. Adevărul este ceea ce duce la cunoaşterea şi comunicarea ființei, nu ceea ce închide în golul unui nihilism absolut. Marea sa carte de filozofie a istoriei, *Mitul eternei reîntoarceri*, deschide această temă şi o confirmă ca pe o temă centrală a hermeneuticii elidiene. Temă care devine de fapt o epitomă al hermeneuticii eliadiene în integralitatea sa. Spiritul uman este destinat să devină liber, salvat prin cunoaştere şi trăire mistică de simpla obiectualitate a lumii fenomenale. Angoasei şi disperării, Eliade îi opune pariul spiritului care găseşte sensul prezenței în lume în afirmarea sacrului. „*Gott ist tot*“ este deci pentru Eliade o propoziție fără sens, iar pariul hermeneuticii sale este să demonstreze lipsa de sens a acesteia la nivel universal. Omul modern continuă totuşi să aibă această iluzie a dispariției sensului, a dispariției sacrului, asumându-şi tragismul unei pure condiții istorice: „Teroarea istoriei este pentru mine experiența unui om care nu mai este religios, care nu are deci nici o speranță să găsească o semnificație ultimă dramei istoriei, ci care se vede nevoit să suporte crimele istoriei fără să le înțeleagă rostul. Un evreu captiv în cetatea Babilonului suferea enorm dar această suferință pentru el avea un sens: Iahve voia să-şi pedepsească poporul. Şi el ştia că până în cele din urmă izbânda va fi al lui Iahve, deci a Binelui… Chiar şi pentru Hegel, orice eveniment, orice încercare era o manifestare spiritului universal şi, prin urmare, avea un sens. Răul istoric se putea deci, dacă nu justifica, cel puțin explica rațional… Dar când evenimentele istorice sunt golite de orice semnificație transistorică şi dacă

ele nu mai sunt ceea ce au fost pentru lumea tradiţională – încercări pentru un popor sau pentru un individ – atunci avem de-a face cu ceea am numit eu „teroarea istoriei“.“[60] Hermeneutica are deci această valoare pedagogică, de a reaminti subiectului uman adevărata sa condiţie metafizică. În *Mituri, vise, mistere* Eliade vorbeşte de „noul umanism“ pe care hermeneutica fenomenului religios ar putea şi ar trebui să o aibă pentru omul contemporan. Un umanism al redescoperirii şi descoperirii umanităţii esenţiale, ceea ce ar trebui să conducă la o nouă paradigmă în ştiinţele umane, şi anume recunoaşterea obiectivă a sacrului, admiterea ştiinţifică a unei noi paradigme a interpretării omului. Ţinta ultimă a efortului eliadian este chiar această reevaluare a paradigmei din ştiinţele umane, pentru a putea reconstrui ontologic descrierea condiţiei umane. Avem aşadar un demers antinietzschean, o „reevaluare a tuturor valorilor“, dar de semn contrar, împotriva nihilismului şi pentru Dumnezeu. Eliade scria în acest sens în 1942, în Portugalia: „Între cărţile mele „mari“ va fi acea *Introducere în istoria religiilor*, la care mă gândesc de vreo doi ani şi pe care am început-o la Oxford. Interesul excepţional al acestei cărţi stă în felul meu cu totul personal – „personal“ faţă de criteriile moderne, dar arhaic şi validat de o istorie multimilenară a religiilor – de a judeca faptul mistic şi experienţa religioasă. Eu nu sunt un om cu experienţe religioase normale, nici nu sunt un agnostic sau antireligios. Pentru mine, ca şi pentru un indian, un primitiv, un grec, un medieval, religia *este*. Nu cunosc prezenţa divină decât în unele momente de disperare, dar în tot restul timpului constat prezenţa aceasta în orice act uman. Mai clar: religia, pentru mine, este setea după şi intuiţia realului, a absolutului. Identific această sete în orice fapt semnificativ al omului, din toate timpurile. De aceea, *Introducerea* pe care o voi scrie va avea o valoare revoluţionară, pentru că arăt permanenţa aşa-numitei „metafizici“ în gesturi şi rituri străvechi; identific pe Socrate sau Platon de cel puţin zece ori pe planul religios.“[61]

Pentru Nietzsche nihilismul este în primul rând o promisiune, o speranţă şi o salvare. Nihilismul este promisiunea marii eliberări, a marii reevaluări a lumii şi a omului. Nihilismul este promisiunea finală a survenirii adevărului, a părăsirii minciunii metafizice a suprasensibilului, a religiei, a adevărurilor predate prin frauda opiniei şi a credinţelor. Adevărul fiind

această renunţare la ethosul platonician al esenţei suprasensibile şi la creştinismul care îl continuă într-un mod illicit. Eliade este manifest împotriva acestei înţelegeri a devenirii spiritului uman, nihilismul este pentru Eliade oaspetele cel mai neliniştitor în sensul în care adevărul însuşi dispare prin apariţia nihilismului, respingerea divinului este de fapt pierderea, rătăcirea în labirintul neantului, deposedarea fiinţei umane de accesul la centru, de accesul la propria substanţă, la adevăr, în ultimă instanţă. Modernitatea, în acest sens, nu este pentru Eliade speranţă, ci permanentă provocare a dezastrului metafizic şi istoric totodată, reacţionarismul său este astfel motivat metafizic şi alimentat istoric de dezastrul întregii civilizaţii europene interbelice. Modernitatea nu este deci timpul experienţei absolutului, iar absolutul nu este aici renunţarea la divin pentru ridicarea umanului la poziţia metafizică a divinului abhorat. Eliade deci nu interpretează modernitatea prin grila nihilistă a timpului tare a devenirii împlinite, a ajungerii la fiinţă prin desăvârşirea venirii adevărului, care vesteşte moartea lui Dumnezeu, deci venirea omului la sine însuşi, la esenţa sa investită greşit timp de cinci mii de ani într-o ontoteologie a falsului.[62] Eliade ajunge totuşi în hermeneutica sa la teoria coincidenţei contrariilor, care ar trebui să spună, după cuvântul lui Eliade, că divinul trece cu totul în modernitate în opusul său desvârşit care este profanul, aceasta fiind marea provocare a modernităţii, experienţa pe care divinul o face cu o lume care se predă evidenţei că Dumnezeu nu mai este prezent. Este aici o formă a împăcării tuturor contrariilor, a utopiei metafizice eliadiene, un hegelianism urmat până la capăt, prin care totul devine metafizic întemeiat, iar sacrul subzistă chiar în aparenta sa distrugere, eternă disoluţie a prezenţei şi eficacităţii sale metafizice şi ritualice. Modernitatea nu se salvează pe sine ca destin adevărat al umanităţii decât dacă devine ea însăşi cale de redescoperire a sacrului, a ceea ce a devenit secret după ce fusese deplina evidenţă metafizică a constituţiei lumii. Hermeneutica eliadiană este tocmai această metodă de a accede la secretul prezenţei sacrului într-o modernitate care desfiinţează tradiţia căutării adevărului în orizontul absolutului. Pentru modernitate, adică pentru nihilism, absolutul, deci şi adevărul nu există, încetează să mai existe, pentru că adevărul nu mai poate fi întemeiat în nimic, nihilismul este

inexistența oricărui temei, inconsistența oricărui temei metafizic, istoric sau narativ, nu mai există poveşti adevărate, pentru că nu mai există nici istorie şi nici povestire a istoriei. Totul nu mai este decât urmă a ceea ce a fost, simplă devenire a subiectivității care suprimă tot ceea ce nu este ea însăşi, subiectivitate a umanului care se reinstituie ca origine a oricărui sens şi a oricărei interpretări sau putere a *sistemului* care generează cunoaştere şi supunere. Pentru Nietzsche umanul este postumanul supraomului, proiectul devenirii desăvârşite a umanității eliberate de sclavia sensului divin. Heidegger interpretează semnificația supraomului ca instaurare a purei subiectivități: „ «Supraomul» nu este un «ideal suprasensibil» şi nici o «persoană» care cândva s-ar face cunoscută şi care ar apărea undeva. El este, ca subiect suprem al subiectivității ajunse la împlinire, pura exercitare-de-sine-ca-putere a voinței de putere. De aceea, gândul despre «supraom» nu provine nici el din vreo «aroganță» a «domnului Nietzsche». Dacă vrem să gândim originea acestui gând pornind de la gânditorul însuşi, atunci ea poate fi găsită în hotărârea extrem de intimă cu care Nietzsche înțelege să se supună necesității de esență a subiectivității ajunse la împlinire, adică a ultimului adevăr metafizic asupra ființării ca atare. «Supraomul» «trăieşte» în măsura în care noua umanitate vrea ființa ființării ca voință de putere“[63] Pentru Eliade, dimpotrivă, subiectivitatea umană este, trebuie să fie, înțelegerea faptului că adevărul există, a existat şi va exista, iar el este absolutul prezenței divine, sacrul care face ca ființa să fie ceva şi nu nimic.[64]

În convorbirile cu Lucian Blaga, publicate în presă în 1937, Eliade afirmă: „- De aceea astăzi, când Europa occidentală este compusă din culturi majore şi participă la „vârsta adoptivă“ a maturității, cred că noi, românii, avem misiunea de a crea un *om universal*, altul decât cel întrupat de greci sau de Renaştere. Eu văd în „sistemul“ d-tale unul din semnele care vestesc acest „om universal“ românesc…“[65] *Omul universal* pe care îl „chema“ opera blagiană este de fapt mitul operei eliadiene înseşi, este miza sa interioară supremă. Eliade vrea revenirea sau reconstrucția omului universal al civilizațiilor arhaice, îl vrea readus în modernitate, capabil să înfrunte modernitatea şi s-o domine. Nihilismul modernității nu poate fi înfrânt decât de acest *om universal* care redevine un om care retrăieşte

cosmic şi sacral. Aceasta este marea utopie eliadiană, marele mit antinihilist pe care el îl propune modernității pentru salvarea omului, unei modernități care ea însăşi îşi va lua revanşa, anihilând până şi memoria aceluia care a îndrăznit s-o nege.[66]

---

1 Vezi aici şi programul lui I.P. Culianu: „Voim doar să trasăm coordonatele creației vaste şi multiforme a istoricului religiilor, cît şi a scriitorului Mircea Eliade. De multe ori s-a observat că e vorba de două forme de expresie interdependente şi complementare, deşi, psihologic vorbind, cele două stări de creație corespund respectiv „veghei“ şi activității „onirice“, cea din urmă, desigur, traducîndu-se în forme literare (roman, povestire, teatru). Ținând cont de faptul că activitatea istoricului religiilor este „de natură critică“, în timp ce relațiile scriitorului „with the characters are of an imaginary… nature“, credem că, operând „demitizarea“ corectă a operei literare, se poate ajunge chiar la antropologia filozofică pe care Mircea Eliade a conturat-o în opera-i ştiințifică. Nu e vorba de aîmprumuta o metodologie *ready made* pentru a unifica două forme de expresie diferite, ci de a recunoaşte, de asemenea, autonomia imaginației creatoare față de structurile raționale la care ajunge istoricul religiilor. Există totuşi un „centru“ comun pe care voim să-l scoatem în evidență în aceste pagini, iar acest „centru“ este constituit de însăşi personalitatea autorului, pe care sub nici un motiv n-o putem socoti scindată. Trebuie spus mai întîi că, fără a neglija marele merit al criticilor „formalişti“ ai literaturii (prin care nu-i înțeleg doar pe „formaliştii“ ruşi, ci orice tentativă de a aplica literaturii principiile lingvisticii sincrone a lui De Saussure), credem că demersul lor este sortit eşecului de îndată ce trebuie efectuat „saltul“ din planul concatenărilor morfo-sintactice în planul semantic şi, de acolo, în planul simbolic al unei opere. Tocmai din acest motivînțelegem să procedăm examinînd caracteristicile „lumii autorului“ (R. Ingarden), ale acelei *Weltanschauung* implicite în opera-i literară, față de datele creației ştiințifice a lui Mircea Eliade. Ne aflăm dinaintea unui caz exemplar din multe rațiuni: cea principală este, după noi, că *Mircea Eliade a formulat în opera sa ştiințifică o antropologie filozofică ce reflectă aceleaşi constante proclamate într-o manieră diferită în opera sa literară*. Dacă istoricul religiilor analizează simbolurile, scriitorul produce el însuşi nişte simboluri care nu sînt diferite de cele dintîi. Scriitorul descoperă spontan simboluri care “se află acolo spre a-l sluji“; dar nu poate “inventa“ unele noi şi„originale“. Aşa cum remarca Jung, un simbol este cu atît mai tipic cu cît depăşeşte subconştientul personal al autorului, activînd „inconştientul colectiv“, zona transpersonală pe care fiecare o poartă în sine ca pe o lume cu totul „alta“ față de lumea diurnă şi la care accesul nu e uşor. Este vorba, aşadar, de a regăsi în creația lui Mircea Eliade: 1. datele comune operei literare şi ştiințifice, „antropologia filozofică“ ce reprezintă, în ultimă instanță, rezultatul unei întregi experiențeexistențiale; 2. modalitățile tipice expresiei literare la Mircea Eliade, felul său de a concepe narațiunea şi, mai departe, ce-şi propune această narațiune să descopere în lumea transfiguratã pe care o smulge din existență ca s-o înțeleagă în sine, altfel zis, o dată cu Henry James, „the figure in the carpet“ pe care cititorul lui Mircea Eliade trebuie să se străduiască s-o regăsească; şi, în sfârşit, 3. marile linii de dezvoltare ale operei literare a lui Eliade, de la experiență la cunoaştere şi, trecînd prin acestea, la ritualul ascuns de inițiere care constituie acel „Grund“ al fiecărei existențe ca deschisă ontic (ca să-l repetăm pe Heidegger) către ființă“, I.P.Culianu, *Studii româneşti*, vol. I, pp. 229-231. Nu este dificil de remarcat că programul lui Culianu a rămas nefinalizat, că Eliade nu se bucură până acum de o monografie care să dea seama de totalitatea operei sale, pe care foarte mulți au intuit-o ca fiind unitară.

2 Mircea Eliade, *Jurnal de vacanță*, Editura Garamond, Buc., f.a., ediție de Mircea Handoca. Fragmentul este din articolul apărut în *Vremea*, an X, (1937), august 15, nr. 500, pag. 5.

3 Mircea Eliade, Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude- Henri Rocquet, traducere şi note de Doina Cornea, Dacia, Cluj, 1990, p. 16.

4 *Ibidem*, p. 17.

5 *Ibidem*, p. 37.

6 Mircea Eliade, *Jurnal*, vol I, 1941-1969, Humanitas, Buc., 1993, p. 388.

7 Mircea Eliade, *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, vol. I, Humanitas, Buc., 2006, p.223.

8 Mircea Eliade, Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude- Henri Rocquet, traducere şi note de Doina Cornea, Dacia, Cluj, 1990, p. 59.

9 *Ibid*., p. 62.

10 I. P. Culianu susține teza evoluției eliadiene, a schimbării, teză care nu cred că este demonstrabilă, deoarece Eliade nu face decât să-şi modifice măştile, nu structura esențială a sistemului său de gândire.

11 Eliade notează în *Jurnal* pe 22 noiembrie 1959: „Revin la originea conceptului de *Karma*. India brahmanică pune în valoare actul. Universul este ce este pentru că, *in illo tempore*, Prajpati l-a *făcut* şi, din acel moment sacrificiul îl reface, îl *susține* continuu. Universul, ca şi omul, *nu este*, el *este creat*. Pentru ca un lucru să existe, trebuie să fie făcut. Omul este astăzi ceea ce *s-a făcut* el singur, în cursul unei lungi serii de existențe anterioare. Omul este rezultatul propriei sale *karma* – adică rezultatul propriei sale *istorii*. Şi este tocmai ceea ce India postvedică nu mai acceptă. Împotriva fatalității *Karmei* s-au revoltat yoghinii, rishii din Upanişade şi Buddha. Ceea ce Occidentul, trecând prin Hegel, Marx şi istoricism, consideră că e singura soluție posibilă (a se recunoaşte ca operă a Istoriei şi a-şi asuma această condiție) este socotit în India sclavie, suferință şi ignoranță. Libertatea absolută nu se poate cuceri decât prin anularea *karmei*, adică, în definitiv, prin abolirea Istoriei.“, Mircea Eliade, op.cit., vol. I, p. 344. Eliade nu va înțelege practic niciodată istoria în termenii teologiei creştine, pentru el istoria va rămâne mereu numai acest văl al Maya-ei care trebuie rupt. Abolirea istoriei este chiar această rupere a vălului iluziei cosmice. „Teroarea istoriei“ este şi ea definită funcție de această înțelegere paradigmatică.

12 C. Noica definea astfel *pariul* eliadian: „Eliade a înțeles că natură, om sau divin manifestă, fiecare pe registrul lor, ființa; că ființa este substanța concretului urmărit în atâtea ipostaze; dar că experiența în concret a ființei nu se petrece în modalitatea unei singure ipostaze, ci în întrepătrunderea lor – am spune în trecerea lor din ipostază în element al lumii – care este sacrul. Dincolo chiar de religios,

sacrul, căruia i se opune profanul, dar pe care el, sacrul, îl validează, este termenul ultim al setei de concret şi fiinţă.“, Constantin Noica, „Cei şapte paşi ai lui Buddha“, în Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate*. *Repere pentru o istorie a culturii româneşti*, ediţie îngrijită, cuvânt înainte şi bibliografie de Mircea Handoca, „Capricorn“, 1989, p. 239.

13 Chiar această afirmaţie eliadiană este în sine o erezie în cadrul epistemei ştiinţifice, pentru care transcendentul nu poate fi ceva de ordinul prezenţei, pentru că transcendentul nu există, el este numai un obiect noetic de studiu, ceva care are o existenţă numai prezumată indirect prin mărturiile unui ethos arhaic încă prezent ca element vital în comunităţi închise şi primitive. Transcendentul există numai ca element al credinţei, deci este un element al subiectivităţii pe care o interoghez ca antropolog, ca cercetător, ca martor implicat al unei povestiri care pare a avea un sens numai pentru cel interogat. Dincolo de această limită epistemologică nu am dreptul să afirm nimic.

14 Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. 1, Humanitas, Buc., 1993, p. 349.

15 „(…) *Istoria Religiilor, aşa cum o înţeleg eu, ar avea acelaşi ţel: să identifice prezenţa transcendentului în experienţa omenească* – să izoleze – în masa enormă a „inconştientului“ – ceea ce este *trans-conştient*.“, *Jurnal*, vol. I, ed.cit., p. 349.

16 *Ibid*., pp. 79-80.

17 Pentru discuţia despre relaţia dintre modernitate şi metafizică vezi aici Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, Humanitas, Buc., 1999; Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes“, „Nietzsches Wort «Gott ist tot»“, *Holzwege*, Gesamtausgabe, I. Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, pp. 75-114, pp. 209-268; *Idem*, „Die Frage nach der Technik“, „Wer ist Nietzsche Zarathustra?“, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, I. Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, pp. 5-36, pp. 99-126.

18 Vezi de asemenea Antony Giddens, *Consecinţele modernizării*, Univers, Buc., 1999.

19 Pentru Eliade simbolul omului universal al tradiţiei şi arhaicităţii este şamanul. Marea sa carte despre şamanism nu este deloc numai un pariu academic şi erudit, ci, în primul rând, o angajare metafizică pentru demonstrarea structurii religioase „naturale“ a umanităţii primordiale. Şamanul este omul realizat, împlinit, desăvârşit. În 1952 scria despre o posibilă postfaţă la cartea sa: „(…) Or, ceea ce caracterizează acest tip de experienţă ecstatică este ascensiunea celestă a şamanului, întâlnirea cu Zeul şi convorbirea care are loc; cu alte cuvinte, recuperarea (e drept, provizorie şi obţinută numai în spirit) a situaţiei omului primordial, l’Ancêtre Mythique, care, la început, *in illo tempore*, era capabil să ajungă la Cer şi să se întreţină direct cu divinitatea. Într-un anumit sens extazul şamanic e o recuperare a situaţiei paradisiace originale, cea dinainte de «cădere».“ De asemenea, şamanul are o „*cunoaştere experimentală a morţii*“, el „*cunoaşte drumul*“. „*A vedea* şi *a descrie* condiţiile post-existenţei umane reduce teroarea faţă de moarte. Mai mult: *eroismul* şamanului, care înfruntă moartea pentru binele celorlalţi, măreşte şi fortifică încrederea omului în propriul său mod de a fi. Şamanul devine *un model*, pentru că arată că se poate face ceva, că demonii pot fi învinţi şi bolile provocate de

ei pot fi vindecate, demonstrează că însăşi moartea poate fi «înțeleasă» şi deci dominată.“, *Jurnal*, ed.cit. pp. 241-242.

20 C. Noica notează despre sensul operei eliadiane: „Toată opera ulterioară a lui Eliade este despre sacru, despre arătarea sacrului, hierofanie, aşa cum opera lui Hegel este despre spirit, despre arătare spiritului, noofanie, s-ar putea spune de la *nous*. Poate că între cele două viziuni cultura noastră are de ales, dacă nu cumva, sub demonia hegeliană, cineva ar încerca să să înțeleagă filozofic pe Eliade ca făcând dovada, nu în desfăşurarea istorică, ci în esență, spre deosebire de Hegel, că generalul nu poate fi fără individual, că setea de concret înseamnă setea de ființă care este cu individual cu tot, nîn timp ce fără individual legile abstracte de cunoaştere se retrag în cerul lor şi se prefac în *dii otiosi*, cum riscă astăzi să se întâmple cu splendida noastră cultură ştiințifică dimpreună cu tehnica si explozivă cu tot, care n-ar fi decât exasperarea zeilor leneşi că au fost sau sunt pe punctul de-a fi înlocuiți cu zei mai tineri.“, Constantin Noica, „Cei şapte paşi ai lui Buddha“, în Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate*. *Repere pentru o istorie a culturii româneşti*, ediție îngrijită, cuvânt înainte şi bibliografie de Mircea Handoca, „Capricorn“, 1989, pp. 240-241.

21 M. Eliade, *Jurnal*, vol.1, ed.cit., p. 386.

22 *Ibidem*. p.166.

23 Vezi aici şi I.P. Culianu: „Mircea Eliade şi broasca țestoasă zburătoare“ în I. P. Culianu, *Studii româneşti I*, Nemira, Buc., 2000, pp. 328-360.

24 „Problema sacrului (deci problema religioasă) este problema fundamentală a cunoaşterii. *Altul*, *celălalt* – este, de fapt, obiectul“, *Jurnal portughez*, ed. cit., p.150.

25 Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, Humanitas, Buc., 1993, p. 387.

26 *Ibid*., p. 166.

27 Mircea Eliade, Încercarea labirintului, ed.cit., p. 131.

28 „S-au prăbuşit religii, state şi sisteme alături de triburi şi credințe tribale; s-au surpat nu numai în *timpul* lor istoric, şi şi în *adevărul* lor. Dar în fața acestei cascade de prăbuşiri, iată pe cineva care vine să spună: Toate țin, în fond. Numai Hegel, în ceasul său şi în felul său, mai făcuse aşa ceva, iar Eliade poate fi alăturat acestuia, într-un sens – oricât de nepotrivit ar părea la început – având de partea sa tăria *faptelor*, pe când primul avea tăria *speculațiilor*.“, Constantin Noica, „Adevăratul înțeles al sacrului“, în Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate*. *Repere pentru o istorie a culturii româneşti*, ediție îngrijită, cuvânt înainte şi bibliografie de Mircea Handoca, „Capricorn“, 1989, pp. 219.

29 „Uneori, mă sperii cât de mult şi de adânc înțeleg realitățile post-mortem. Aproape că nu mai am

curajul şi nici mijloacele lexicale ca să le comunic. *Văd* lucruri pe care foarte puțini moderni lucizi le pot atinge. Ceea ce se întâmplă după moarte îmi este, într-un oarecare sens, cunoscut. Îndeosebi mă obsedează o imagine, pe care mi-e peste putință să o descriu, prin care am ghicit cum sufletele celor de demult morți se «odihnesc», retopindu-se în strămoşi, în arhetipuri.“, Mircea Eliade, *Jurnalul portughez*, p. 166.

30 M. Eliade, Încercarea labirintului, p. 132.

31 *Ibid*., p. 127.

32 *Ibid*., p. 112.

33 Vezi dezbaterea cu Clifford Geertz şi articolul lui Edmund Leach, apud Florin Țurcanu, *Mircea Eliade*. *Prizonierul istoriei*, Humanitas, Buc., 2005, pp. 573-578. Pentru aceeaşi discuție vezi şi punctul de vedere exprimat de Norman Girardot în eseul său, „Zâmbete şi şoapte. Reflecții nostalgice despre semnificația lui Mircea Eliade în studiul religiei“, din culegerea de studii editată de Bryan S. Rennie, *Schimbări în lumea ideilor religioase*. *Mircea Eliade: Finalitate şi sens*, Criterion Publishing, 2009, pp.195-221: „Mă refer la o „dezbatere“ infamă între Eliade şi Cliford Geertz, un antopolog din Chicago care chiar atunci atinsese culmea supervedetismului academic (…). Evenimentul a fost înscenat la *Jimmy*, un bar şi loc de petrecere popular al doctoranzilor. Nu-mi mai amintesc subiectul întâlnirii (…) sau foarte mult din evenimentul de fapt, în afară de nişte amintiri vagi, că hotărâtul şi combativul Geertz prevala clar asupra prea diplomatului Eliade, care mormăia într-una. Detaliile acestui eveniment artificial şi ingrat s-au risipit, toate, însă încă am o impresie generală puternică referitoare la seminificația reală a acestui eveniment, care ar fi constat în aceea că teatraliza scorțos vectorii ierarhici ai puterii politice din învățământul doctoral american al acelui timp. Ca exercițiu în sociologia cunoaşterii, era, deci, revelator.“, p. 203.

34 Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, p. 573.

35 *Ibid*., p. 506.

36 Vezi aici şi argumentația lui I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, Ed. Nemira, 1995, în special pp. 89-150.

37 Pentru ideea lui Culianu despre Eliade ca mistagog, vezi „Mircea Eliade şi opera sa“ în I.P. Culianu, *Studii româneşti I*, Nemira, Buc., 2000, pp. 321-327.

38 *Fragment Autobiografic*, în Addenda la *Memorii*, vol. II, Humanitas, Buc., 1991, pp. 229-231.

39 *Jurnal*, vol. I. ed.cit. pp. 267-268.

40 Eliade va nota despre posibilitatea extincției, „abolirii“ omului următoarele: „(…) Voiam să încerc

să arăt că „moartea“ de care vorbeşte Dumnezeu, în raport cu arborele cunoaşterii, se referă la moarte *speciei* – nu a indivizilor. Astăzi mă gândesc la acest detaliu: şi aici, vreau să spun şi în această eventuală dispariție catastrofică a umanității, evreii au fost precursorii. Milioanele de evrei omorâți sau arşi în lagărele de concentrare constituie avangarda umanității care aşteaptă să fie incinerată prin voința „Istoriei“. Cataclismele cosmice (potopuri, cutremure de pământ, incendii) sunt cunoscute şi de alte religii. Cataclismul provocat de om, în calitate de *ființă istorică*, este aportul civilizației noastre. Distrugerea, este adevărat, nu va fi posibilă decât grație dezvoltării extraordinare a ştiinței occidentale. Dar *cauza* sau *pretextul* cataclismului se află în decizia omului de „a face istorie“. Or, „Istoria“ este creația iudeo-creştinismului.“, *Jurnal*, vol. I, ed.cit., pp. 411-412. „Decizia omului de a face istorie“ este reflexul unei anumite înțelegeri eliadiene a creştinismului şi a istoriei, şi aceasta ca parte a viziunii eliadiene despre esența omului. Pentru Eliade creştinismul nu a fost niciodată o religie care să desfăşoare o teologie pe care s-o înțeleagă şi s-o aprobe în devenirea ei intimă. În acest sens se poate spune că lecția maestrului a fost inutilă, discipolul a ratat calea creştinismului pentru evadarea în fascinația pentru filozofiile Indiei. A conchide că creştinismul „a decis“ să facă istorie este o înțelegere problematică a teologiei fundamentale ale Bisericii. Istoria nu este o decizie pentru creştin, este doar o aşteptare a celei de-a doua veniri, a Parousiei. Istoria nu are o substanță proprie pentru creştin, dar este mediul în care Dumnezeu s-a întrupat, şi realitatea în care sufletele şi trupurile noastre au realitate şi experiază mila dumnezeiască care a făcut ca lumea să existe. Creştinul traversează istoria pentru a o părăsi. Iată ceea ce Eliade pare să nu fi înțeles cu adevărat. Iar această neînțelegere pare a fi prezentă inclusiv în *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, ultima operă majoră a lui Eliade. Cu toate acestea, înțelegerea omului că ființă problematică în universul modernității initerpretată ca nihilism nu are de suferit din această cauză. Indiferent de originea istoriei, istoria se manifestă ca deviere, ca derapaj, ca o cădere, ceea ce este perfect simbolic şi mitic-arhetipal. Omul se angajează în această cădere nu numai ca actor responsbil şi precar, dar şi ca „victimă“ a creației şi a sensului permanent transcendent.

41 Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Ştiințifică, Buc., 1991, p. 115.

42 Eliade notează în *Jurnal* despre înțelegerea sa asupra sensului simbolului şi a esenței ființării umane în orizontul simbolului: „Compar această *List der Vernunft* de Hegel cu *libido*-ul freudian (sau jungian): se creează, se formează ceva pe care conştientul *nu-l ştie*. Ar fi poate încă mai corect dacă aş apropia conceptul hegelian de concepția mea asupra simbolului şi a funcției sale în viața psihică. Adică: simbolul aduce în actualitatea experienței valori şi evenimente trans-personale pe care individul nu era capabil să le sesizeze conştient şi voluntar. Grație simbolului, viața psihică nu este nici insipidă, nici mediocră, nici sterilă. Chiar cei care nu pot să bănuiască metafizica şi teologia îngropate în imaginația şi nostalgiile lor se bucură cu toate acestea – „inconştint“ – de o viață psihică bogată şi semnificativă.“. *Jurnal*, vol. I, ed. cit., p. 353. Desigur „viclenia rațiunii“ la Hegel are un alt sens, Spiritul devine în lume prin acțiunea unor oameni care nu ştiu că sunt actori în drama devenirii universale a lumii istorice. *Die List der Vernunft* este tocmai acest efect al venirii Spiritului în lume, un efect, o consecință a acțiunii Spiritului. Eliade se întreabă dacă nu cumva simbolul n-ar putea juca acelaşi rol ca Spiritul care îndreaptă lumea pe căile sale neştiute lumii, prin actori care cred mereu că-şi îndeplinesc numai propria lor voință, sensul propriei lor personalități, dar care, finalmente, îndeplinsc tocmai această devenire universală Spiritului în lume. Simbolul ar trebui să fie pentru aceasta „epifania“ Spiritului, ceea ce Eliade nu se hotărăşte să susțină cu claritate, Noțiunea de *sacru* nu capătă niciodată în mod clar această semnificație de Spirit care poate conduce la transmutarea istoriei în altă dimensiune, deşi Sacrul se manifestă în epifanii ca transcendență, ca *dincolo* de

ființare.

43 Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, Humanitas, Buc., 1993, p. 25.

44 Eliade scrie în 1959, în *Jurnal*, despre „mesajul secret“ al *Tratatului de istorie a religiilor*: „(…) miturile şi «religiile», în întreaga lor varietate, sunt rezultatul vidului lăsat în lume de retragerea lui Dumnezeu, de transformarea sa în *deus otiosus* şi de dispariția sa din actualitatea religioasă. Dumnezeu –mai exact Ființa supremă – nu mai joacă nici un rol în «experiența religioasă» a umanității primitive. El a fost înlăturat de alte forme divine – divinități active, fecundatoare, dramatice etc. Am revenit asupra acestui proces în ale studii. Dar oare s-a înțeles că «adevărata» religie nu începe decât după ce Dumnezeu s-a retras din lume? Că «transcendența» sa se confundă şi coincide cu eclipsa sa? Elanul omului religios spre «transcendent» mă face să mă gândesc uneori la gestul disperat al orfanului rămas singur pe lume.“, *Jurnal*, vol.I, ed.cit., p. 339. Deci pentru Eliade dispariția lui Dumnezeu nu poate însemna decât retragerea sa într-o transcendență a tăcerii, care nu se poate confunda cu nimicul pe care nihilismul îl defineşte ca pe o desăvârşită absență, ca vid al oricărei posibile prezențe.

45 M. Eliade, Încercarea labirintului, ed.cit., p. 102.

46 *Ibidem*, p. 102.

47 *Ibid*., p. 103.

48Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed.cit., , p. 112.

49 *Ibidem*. p. 117.

50 Mircea Eliade, *Oceanografie*, Editura „Cultura Poporului“, Buc., 1934, pp. 90-93.

51 Foarte interesantă pentru o eventuală punere în oglindă a două tipuri de gândire care îşi transcend obiectele şi disciplinele, lucrarea lui Eric Jacobson, *Metaphysics of the profane. The political theology of Walter Benjamin and Ghershom Sholem*, Columbia University Press, New York, 2003 (este vorba desigur doar despre o paralelă care s-ar putea face între gândirea mesianică a celor doi şi gândirea care fondează hermeneutica lui Eliade, care asumă scopurile deja relevate, fără a presupune nimic mai mult decât această analogie, având în vedere diferențele. La Eliade mesianică este doar structura unei gândiri care are permanent speranța sensului universal revelat, iar sensul universal revelat nu poate fi decât o manifestare a sacrului). Vezi în acest sens şi Matei Călinescu, „Eliade şi Jung“, în *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade*, pp. 47-52.

52 „Reîntoarcerea la marile probleme. A reface drumul din 1928: caută noi unelte pentru problemele şi tehnicile de atunci. Magia, eroismul, castitatea etc. – insuficiente. Încearcă de a da coerență descoperirilor recente: orice existență individual considerată ca un paradox; salvarea prin integrare;

simbolul, ingura cale de contact cu toate regiunile ontice, rămânând totuşi în concret, nerefuzând experienţa. *Omul ca simbol* – titlul cărţii mele viitoare, prima mea carte filozofică. Nu mă pot consola de decadenţa Europei la care asist, decât spunându-mi că toate aceste destrucţii şi sinucideri erau însămânţate de mult, şi nu fac acum decât să rodească. Istorie care se consumă – cum spuneam prin 1934. Şi pe mine mă interesează istoria care se face. Deci, prin orice mijloace, trebuie redobândită o conştiinţă cosmică omului. Nu mai văd altă ieşire.“, Mircea Eliade, *Jurnalul portughez*, p. 232.

53 În *Jurnal*, pe 10 iunie 1952, notează: „Trebuie să spun undeva că fenomenul capital al secolului al XX-lea n-a fost –şi, mai ales, nu va fi – revoluţia proletariatului, aşa cum o prevedeau marxiştii acum şaptezeci-optzeci de ani, *ci descoperirea omului non-european şi a universului său spiritual*. Ar tebui să dezvolt observaţia asta într-un articol. Să arăt că viziunea lui Marx – mesianismul proletariatului, lupta finală între bine şi rău etc. – îşi are rădăcinile şi explicaţia în teologia iudeo-creştină, integrată orizontului istoric mediteraneean.“, *Jurnal*, vol. I, pp. 223-224.

54 „Am notat aceste rânduri din *Holzwege* (p.186) asupra cărora ar trebui să mediteze Tom Altizer? În tot cazul, le recopiez aici: „ Hier stirbt der Absolute. Gott ist tot. Das sagt aller andere, nur nichts: es gibt keinen Gott“, *Jurnal*, vol. I, ed.cit., p. 574.

55 Pentru interpretarea lui Nietzsche vezi, în primul rând: Martin Heidegger, *Nietzsche*, I-II, Neske, Pfullingen, 1961; Vezi şi Laurence Lampert, *Nietzsche's Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil* (în special pp. 100 - 137).

56 Fr. Nietzsche, *Ecce homo*. *Der Wille zur Macht*, e*rstes und zweite Buch, dritte Auflage*, *Nietzsche's Werke, zweite Abteilung, Band XV, Nachgelassene Werke*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1922; *Idem*, *Der Wille zur Macht, drittes und viertes Buch, zweite Auflage, Nietzsche's Werke, zweite Abteilung Band XVI, Nachgelassene Werke, achter band der zweiten Abteilung,* Alfred Körner Verlag, Leipzig, 1922; *Idem, Voinţa de putere*, traducere şi studiu intoductiv de Claudiu Baciu, Aion, 1999, p. 9.

57 Jung scria despre Nietzsche în *Psihologie şi religie*: „Insistenţa asupra maselor şi introducerea unui ideal păgân sunt paralele remarcabile la lucruri care se petrec astăzi în Europa. Fiecare a fost uimit de anumite tendinţe păgâne din actuala Germanie, fiindcă nimeni n-a ştiut să interpreteze experienţa dionisiacă a lui Nietzsche. Nietzsche nu a fost decât un caz din miile şi milioanele de viitori germani, în inconştientul cărora s-a dezvoltat, în timpul primului război mondial, vărul germanic al lui Dionysos, pe nume Wotan.“, C.G. Jung, „Psihologie şi religie“ în *Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Teora, Buc., 1997, p. 36.

58 Martin Heidegger, *Der Europäische Nihilismus*, Neske, 1967, pp. 8-9. Vezi aici şi M. Heidegger, „Über die «Linie»“ în Freundschaftliche Begenungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburstag. Pub. V. Armin Mohler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1955, pp. 9-45, precum şi M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1956, ed. a patra 1977, pp. 5-45; Ernst Jünger, Über die Linie, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, pp. 5-44; Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Topology and Topography of Nihilism. From the debate between Ernst Jünger and Martin Heidegger*, Heidegger Studies, Volume 24, 2008, pp. 21-37.

59 „Din nou în Heidegger (*Vom Wessen des Grundes*), pe care îl descifrez cu destulă greutate. Nu mă pot reține să nu admir geniul filozofic al lui Heidegger. Dar, adesea, îmi vine să strig: unde duc toate analizele acestea amețitor de precise şi de exhaustive?! Ai apucat-o pe un drum greşit, care se înfundă. Omul îşi poate revela mai adânc şi mai total misterele – chiar sensul existenţei sale temporale – dacă priveşte în altă parte. Cercetează, bunăoară, simbolul…“, Mircea Eliade, *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, vol. I, Humanitas, Buc., p. 235.

60 M. Eliade, Încercarea labirintului, ed.cit., p. 111

61 Mircea Eliade, *Jurnalul portughez*, ed.cit., p. 161.

62 Vezi aici şi Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Institutul European, 1995, în special pp. 123-254.

63 Martin Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, Humanitas, 2005, p. 84.

64 Nu ar fi poate lipsit de relevanță să citez aici viziunea lui C. Noica despre (post)modernitate, viziunea de o luciditate îngemănată totuşi, ca şi în cazul lui Eliade, cu un anume spirit al utopiei: „Ne despărțim de *omul natural* – după 6000 sau 20 000 de ani de stagnare a acestuia -, adică de omul celor cinci simțuri, pe care Goethe îl imagina şi în Paradis înzestrat tot cu ele. O sensibilitate sporită, o înzestrare umană pe alte niveluri de «natură», un om suplimentat, o altă animalitate, o împlântare a omului în maşinitate, vor fi probabil lotul ființei umane de mâine. Ne despărțim de de asemenea de *culturile de tip natural*, cele pe care i le dezvăluia Herder lui Goethe şi pe care acesta le îndrăgea în aşa măsură, încât ca români trebuie să regretăm că nu i-a fost dat să cunoască lirica populară românească, alături de epica sârbă şi neogreacă pe care le admira. Ne vom despărți, poate, şi de miracolul acesta al rațiunii naturale care au fost şi sunt *limbile popoarelor*.“, Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, ediția a doua, revăzută după manuscrise, cu două capitole inedite, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 2000, pp. 299-300. Eliade, dimpotrivă, îşi exprima convingerea, în Încercarea labirintului, că *omul fundamental*, care trăieşte şi va trăi în continuare într-un anumit ritm cosmic, va păstra în condiția sa umană caracterul „religios“, chiar dacă nu se poate spune nimic despre cum vor arăta viitoarele sale experiențe religioase.

65 Mircea Eliade, *Lucrurile de taină*, ediție îngrijită, note şi prefață de Emil Manu, Eminescu, Buc., 1995, p. 201.

66 Michel Foucault, în ultimele pagini din *Cuvintele şi lucrurile* va nega orice astfel de posibilitate, a salvării omului, adică tocmai a acelui *actor metafizic* în care Eliade încă credea: „În zilele noastre – şi, aici, Nietzsche este acela care indică, de departe, punctul de răscruce -, nu mai este vorba atât de absența sau de moartea lui Dumnezeu, ci de sfârşitul, pur şi simplu, al omului (de acest minuscul, infim, imperceptibil decalaj, de acest recul în forma identității care fac ca finititudinea omului să fi devenit sfârşitul acestuia); ni se descoperă, astfel, că moartea lui Dumnezeu şi cel de pe urmă om sunt intim legate: oare nu ultimul om este acela care vesteşte că l-a ucis pe Dumnezeu, instalându-şi, în felul acesta, limbajul, gândirea şi râsul care-i sunt proprii în spațiul unui Dumnezeu deja mort, şi, în aacelaşi timp, înfățisându-se ca fiind acela care l-a ucis pe Dumnezeu şi a cărui existență

înglobează, în felul acesta, libertatea şi decizia acestui omor? Astfel, cel de pe urmă om esre deopotrivă mai bătrân şi mai tânăr decât moartea lui Dumnezeu; dat fiind că el este cel care l-a ucis pe Dumnezeu, el însuşi trebuie să răspundă pentru propria finitudine; dar, dat fiind că tocmai în spaţiul acestei morţi a lui Dumnezeu el vorbeşte, gândeşte şi există, însuşi omorul lui, ca atare, este sortit morţii; zei noi, aceiaşi, umplu deja Oceanul viitor; omul va dispărea. Mai mult decât moartea lui Dumnezeu – sau, mai curând, în trena acestei morţi şi potrivit unei corelaţii profunde cu ea – , ceea ce ne anunţă, de fapt gândirea lui Nietzsche este sfârşitul ucigaşului lui Dumnezeu; este explozia chipului omului în râs şi întoarcerea măştilor; este risipirea profundului curs inexorabil al timpului de care omul se simţea purtat şi a cărui presiune o bănuia în însăşi fiinţa lucrurilor; este identitatea dintre Reîntoarcerea Aceluiaşi şi risipirea absolută a omului.“, Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile*, traducere de Bogdan Ghiu şi Mircea Vasilescu, Univers, Buc., 1996, p. 449. Anul 1966, anul apariţiei cărţii lui Foucault, este pentru Eliade un an dintr-o epocă fastă, în care opera sa, mitul său personal, se constituie pe piloni puternici în S.U.A., epocă în care credea enorm în posibilitatea ca hermeneutica pe care istoria religiilor o practica să parvină la un statut privilegiat pentru o *renovatio* a omului contemporan. Omul putea fi şi trebuia să fie salvat de nihilismul modernităţii renăscând prin reasumarea conştiinţei religioase, prin retrăirea sacrului chiar în această societate occidentală desacralizată, mecanizată şi tehnicizată. Eliade s-a opus cu îndârjire apelului existenţialist sartrian, în ceea ce priveşte apelui foucauldian este foarte puţin probabil că l-a receptat şi decriptat. Dar chiar dacă ar fi făcut-o, răspunsul ar fi fost cu siguranţă negativ, pentru că *arheologia* foucauldiană este tot ceea ce poate fi mai străin de demersul elidian, care nu încetează să facă din om, din umanitatea sa imprescriptibilă şi întrucâtva teandrică, substanţa care să intersecteze şi să traverseze istoria, toate istoriile, finalmente timpul însuşi.

Capitolul II. Literatură şi autenticitate. Romanul conştiinţei nefericite

Autorul ca personaj total

Eugen Lovinescu îl definea pe Eliade astfel în 1937: „(…) Ajunse la o amploare profesională, legăturile lui cu literatura, singurele în discuţie, par totuşi numai sporadice şi în intenţia vădită a unui diletantism, a unei concesiuni făcute silnic gustului public pentru forma romanului. Întâia lui încercare în acest gen nu-l putea, de altfel, apropia prea mult de dânsul. *Isabel şi apele diavolului* (1930) e tot un fel de eseistică romanţată, discursivă şi ideologică, cu influenţe supărătoare. Papinismul activităţii anterioare face loc influenţei lui Gide, a actului gratuit şi a diabolismului, adică a perversităţii de a se substitui voinţei altuia, împingând-o, în chip cu totul dezinteresat, spre destine străine şi arbitrare. Exotismul mediului indian nu încă destul de colorat pentru a putea susţine prin sine interesul unei naraţiuni penibile sub raportul expresiei şi al unei erotice deficiente şi poate tocmai de aceea obsesive, nu se realizează pe deplin decţt în *Maitreyi* (1933), poem de iubire, în nici o legătura cu epica, de o puritate de sentiment, de exaltere lirică, de o pastă atât de fină şi atât de ciudată a eroinei, în decorul unui peisaj inedit. E tot ce a scris Mircea Eliade, nu mai bun - în ordinea creaţiei literare – ci mai unitar şi mai nealterat de intenţii ideologice…

[…] Activitatea epică propriu-zisă a scriitorului nu începe decât cu apariţia Întoarcerii din *rai* (1934), în care, după ce a fost animatorul generaţiei sale, făcând-o să se recunoască în parte în preocupările lui şi fracţionând-o pe spaţii limitate de ani, a încercat să o fixeze şi literar. Confundând-o cu propria-i personalitate, ca să dea impresia realizării epice, şi-a descompus-o în elemente constitutive şi adesea contradictorii pentru a le proiecta apoi în individualităţi independente; crescuţi în atmosfera cafenelei *Corso* şi a dezbaterilor publice ale *Criterionului*, pulbere planetară desfăcută din incadescenţa însăşi a autorului, câţiva dintre tinerii eroi ai romanului îl reprezintă în diversele lui aspiraţi.“[67] E. lovinescu nu îi dă nici o şansă romancierului Eliade, pe care îl încadrează la cap. Epica

autobiografică, pentru a sublinia lipsa caracterului epic, a invenţiei epice obiective. Epica autobiografică, unde, de altfel, se trece şi pe sine, este epica care poate avea orice alte valori estetice, etice şi literare, dar nu poate susține construcţia unei valori epice obiective. De aici sigur nu poate apărea nici un Rebreanu. Într-un anume fel Lovinescu exprimă aici o judecată generală asupra epicii eliadiene, care se repeta cu destulă amploare în epocă, şi anume, aceea a unei mediocre valori literare a epicii autorului Eliade, care era mai degrabă recunoscut ca eseist strălucit, „şef de generație“ şi asistent al lui Nae Ionescu. Consumarea mitului generaționist, naşterea mitului *Maitreyi*, scandalul romancierului pornograf, apariția marii cărți despre Yoga (de altfel fără urmări notabile în câmpul intelectual românesc al epocii) conducea la desenul unui portret complex, compozit, al unui intelctual mai degrabă inclasabil, decât al unui romancier, pur şi simplu. Romancierul nu va convinge critica epocii decât odată cu *Huliganii*, în care s-a putut vedea efortul către obiectivare, către construcţia epică. *Maitreyi* a fost considerată, mai degrabă, o teribilă lovitură norocoasă a unui privilegiat al sorții, care a reuşit să construiască un nou mit al iubirii romantice şi exotice, dacât confirmarea unui mare talent de romancier.[68]

Mai târziu, G. Călinescu, în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, îl evaluează pe Eliade cu o propoziție seacă, ca o hotărâre judecătorească. „Mircea Eliade este cea mai integrală (şi servilă) întrupare a gidismului în literatura noastră (…)“.[69] Este aici o condamnare netă a romancierului Eliade, pe care Călinescu nu este dispus să îl urmeze în speculațiile sale metafizice sau estetice nici un moment. Eliade este pentru Călinescu un literator frenetic, un scriptor vitalist care urmăreşte notorietatea prin literatură. Ca şi Gide, spune Călinescu, Eliade nu este un creator de oameni. Literatura lui Gide „e o prelungire a „cultului eului“ şi n-are decât un singur erou, pe autorul însuşi, care îşi notează cu răceală experimentele în „caiete“. O consecinţă a experimentalismului egotist în artă este, cum am văzut, disprețul de literatură. Orice rând trebuie să fie „autentic“ (…) şi atunci stilul e un fel de a te prefera pe tine adevărului şi o primejdie de alterare a momentului trăit.“[70] Ceea ce uimeşte totuşi este disponibilitatea regretabilă a lui Călinescu de a vedea în eroii lui Eliade pe Eliade însuşi, ceea ce lasă să se vadă o antipatie severă față de acesta. Că

Eliade nu are invenţie epică, că se slujeşte de dialog pentru a împinge intriga mai departe, în contextul în care personajele sale nu se confruntă între ele, neparticipând la nici un conflict, la nici o dramă, este una, dar a-l acuza direct că nu face decât să literaturizeze trivial fie experienţe, fie fantasme, e cu totul altceva. Ceva adevărat este în percepţia călinesciană că literatura experimentalistă a romancierului e mai degrabă o literatură ideologică, care avansează prin punerea în scenă a ideilor şi a opiniilor personajelor, care se mişcă de multe ori într-o lume vidată de substanţă şi prezenţă, fără ca acesta să fie o intenţionalitate estetică sau metafizică, ci numai efectul unei inadaptări a autorului la proria lume creată. Personajele care ar fi trebuit să fie nişte eroi ai spiritului şi ai aventurii metafizice, nu apar decât ca fantoşe, ca *voci* ale unor idei sau opinii care sunt violente sau stranii sau având impact, dar fără consecinţe practice în existenţa lor ca personaje sau a lumii lor, deşi uneori actele violente ca sinuciderile sau crimele sunt puse în scenă pentru a da greutate acestor *voci* fără personaje. Există într-adevăr o teribilă violenţă la Eliade, dar este o violenţă a vocilor confuze sau a gesturilor şi actelor teribile, dar care rămân cumva statice într-o lume care *pare* mai degrabă să fie, decât este cu adevărat. Această senzaţie Călinescu o impune ca percepţie, fără totuşi să o expliciteze suficient. Cert este că criticul nu îl apreciază şi nici măcar tolerează pe autorul atât de prizat de tânara generaţie. Un reproş îl constituie acuzaţia de sexualism exarcebat, ceea ce nu este departe de adevăr, dacă ne gândim la *Isabel…*, iar Călinescu consideră că romanul acesta prim fixează deja ideaţia şi estetica lui Eliade, ceea ce este bineînţeles fals. Dar teribilismul vitalist şi sexualist al romanului rămâne ca o ratare de proporţii a romancierului Eliade. Nici literatura fantastică nu îl impresionează pe Călinescu, ceea ce constituie evident o eroare de proporţii, pentru că Eliade rămâne în literatura română tocmai prin aceste romane şi nuvele fantastice, cu mult mai reuşite decât tot ceea ce a dat în încercările sale de a crea un roman românesc al condiţiei umane à la Malraux.[71]

Literatura este pentru Eliade un imperativ al existenţei, o cale de salvare prin expresie, o mărturie a propriei existenţe în orizontul necesar al autenticităţii, al fiinţării pentru spirit. Literatura trebuie să demonstreze viaţa spiritului, să o facă vizibilă şi comunicabilă celorlaţi. Literatura este

deci în mod fundamental un pariu cu sine însuşi şi cu ceilalţi, deopotrivă. Ceea ce trebuie să transpară în primul rând este obsesia devenirii, a căutării autenticităţii, a sensului. Lumea trebuie trăită, experimentată, realizată în spirit şi în acţiune dinamică a eului totodată. De aceea literatura este importantă, este vitală pentru Eliade, pentru că ea este o cale de a căuta şi de a fi totodată. A scrie este pentru Eliade verbul fundamental, pentru că a scrie înseamnă a fi prezent, a fi viu, a fi în devenirea spiritului, a cunoaşte şi a te cunoaşte. Scrisul este deci nevoie vitală, soluţie de existenţă pentru o supravieţuire redutabilă, mijloc de transcendere a condiţiei comune, inautentice. Articole, jurnale, memorii, romane, studii, toate trebuie să compună o fiinţă spirituală a căutării şi a găsirii unui temei pentru supravieţuire, pentru a fi cu adevărat, pentru a accede la o condiţie, dacă nu a eliberării, a salvării, cel puţin a pariului metafizic, a algerii unei căi pentru o soluţie care să trimeată dincolo de confuzie şi agresiunea nesemnificativului.[72]

De ce această obsesie tiranică a literaturii şi a literaturizării, căci nu trebuie să ne îndoim deloc că în spatele teoriei autenticităţii stă totuşi o voinţă de creaţie a literaturii, a unei scrituri care vrea să domine lumea, care vrea să o topească în fluidul incandescent al creaţiei literare, al unei lumi (re)create spiritual. Dar acest efort este de multe ori minat de propria voce discursivă care pune în scenă un scenariu fals în numele chiar al autenticităţii pe care o caută. Autenticitatea devine deseori „autenticitate“, textură a unei pânze a eului care nu mai dă seama nici de origine, nici de lumea exterioară care trebuie reprezentată.

Ceea ce domină epica „existenţialistă“[73] a lui Eliade este covârşitoarea importanţă a influenţei autorului asupra personajelor, acestea din urmă sunt făcute din aceeaşi pastă, vocile lor sunt fragmente din prezenţa autorului, o prezenţă autoritară, care îşi impune ideologia, spaimele, angoasele.

Eliade îşi impune ritmul, problemele, îşi aşează personajele în spaţii şi situaţii diverse după o logică a destinului propriei persoane. În toate acestea Eliade este el însuşi, personajul Eliade din lumea reală a interbelicului românesc, personajul charismatic care trebuie să împingă cultura română spre o nouă epocă, a tragismului, a alegerii conştiente, a generaţiei care

asumă un alt destin spiritual, de fapt singurul destin spiritual al naţiunii române aici pe pământ. Primul personaj pe care îl construieşte Eliade este chiar propria persoană, conştiinţă a unei enorme sarcini culturale şi spirituale pe care este chemat să o impună şi să o asume. *Itinerariu spiritual*[74] este prima mărturie publică a acestei sarcini covârşitoare care este menită să extindă limitele culturii româneşti de la parohialismul etnic spre universalismul unei noi epoci de creaţie.

Generaţia este aici cuvântul magic, cheia noului destin care trebuie anunţat, chemat, asumat şi potenţat, generaţia unor noi conştiinţe care trebuie să regândească totul dintr-un nou punct arhimedic al unei istorii care trebuie recreată şi nu doar urmată sau împlinită. Cultura română şi epoca sunt privite ca imense teritorii de defrişat, teritorii unde o nouă generaţie, deci o nouă subiectivitate trebuie să impună o nouă lege de desfăşurare a spiritului. Ceea ce domină aici este această conştiinţă a adamismului cultural, totul este posibil, totul trebuie încercat în numele unei noi istorii. Iar acest adamism nu poate fi servit decât de o nouă etică a descoperirii, o etică a curajului, a trecerii peste limite convenţionale, a dizolvării fetişurilor, o etică a masculinităţii, o nouă vitalitate. Aici Eliade este un conchistador, lumea trebuie cucerită, de aici vitalismul concepţiei sale, adolescentul miop nu este decât metafora unui mister care izbucneşte, al unui ascuns care se devoalează chiar în spaţiul experienţei care întotdeauna are două faţete, una care ţine de durată şi o alta care ţine de revelarea unui sens care deschide fiinţa spre adevăr. Conştiinţa eliadescă este acum la început o izbucnire a căutării, un proces al cunoaşterii şi al afirmaţiei de sine, o lungă şi intensă procesiune pentru afirmare, pentru dobândirea unui sens al propriei existenţe şi a existenţei de grup a generaţiei care trebuie la rândul ei afirmată, creată, impusă. Ideea eliadescă a generaţiei este una formativă pentru întregul cogito etic şi estetic al tânărului Eliade, care se afirmă pe sine însuşi ca portdrapel a ceea ce trebuie să devină o realitate a culturii şi istorie româneşti. Obsesia generaţionistă este de fapt declanşarea unui mecanism de luptă pentru impunerea unor valori şi a unui stil cultural. Împotriva pozitivismului, împotriva semănătorismului, împotriva ierarhiilor clasicizate, împotriva literaturii, iată punctele esenţiale ale manifestului eliadian. Generaţia trebuia creată, generaţia trebuia să aibă astfel un lieder,

iar Eliade era acolo gata pentru experiența paradigmatică a unei istorii care trebuie salvată prin sensul şi experiența unor tineri furioşi.

Eul eliadian astfel construit şi potențat devine excesiv față de toate personajele care îi reflectă mesajul şi încearcă să-i diversifice lumea. Înainte de a exista istoric generația trebuie să existe în roman, în ficțiunea frământată a unei conştiințe care vrea să înfrunte lumea unor ierarhii osificate. Roman al devenirii personale şi apoi romanul devenirii unei generații, iată treptele către sine ale romancierului Eliade. Experiența sinelui şi apoi experiența celuilalt care converge către sensul legiferat ca nou temei al existenței în lume. Experiența sinelui este experiența limită şi totodată paradigmatică a generației, căutarea sensului propriu se deschide către marea experiență a căutării colective, sacrificiul experienței personale este deci un sacrificiu normativ, el transcende subiectivitatea autorului-personaj spre locul de întâlnire al experiențelor celorlalți, loc care descoperă o lume nouă. A scrie roman este deci o experiență esențială pentru că romanul, specie proteică, poate da seama despre ceea ce istoria încă ascunde în pliurile misterioasei sale deveniri, dar istoria poate fi conjurată să reveleze adevărul acesta eroic şi furios în concretul etic, estetic şi totodată istoric al romanului ca oglindă şi profetism. Romanul nu poate fi, nu poate rămâne pentru Eliade o specie minoră a epicului, romanul trebuie să fie adevărul spus, rostit de o conştiință a existenței problematice, o conştiință a căutării şi a sfâşierii. Romanul este deci o istorie cu oameni adevărați, o istorie a conştiințelor care cad, cedează, ratează sau se dizolvă în devenirea unei durate fără miză, fără sens. Conştiința lui Eliade însuşi este o conştiință a căutării, conştiință care caută în romanul pe care tocmai îl creează un sens şi o imagine de sine. Citind romanele lui Eliade este cu neputință să nu remarci că autorul se caută pe sine în fiecare, se problematizează pe sine în fiecare din ele, pariul său cu sine însuşi este mai important decât pariurile ficționale ale oricăruia dintre personaje cu propria lume romanescă. Eliade este un autor crud care nu dă foarte mult personajului, romanul său este adeseori o problemă, o ecuație care trebuie rezolvată dinamic, iar în cursul acestei soluționări personajele sucombă prin schematism sau artificial. Tensiunea problematicii metafizice este suverană, eseul, cu logica sa proprie, domină de multe ori intriga care ar putea genera

pagini interesante. Astfel experienţa estetică a scrierii romanului este întotdeauna dominată de experienţa etică şi intelectuală a compunerii problemei romaneşti.

Nu trebuie uitat niciodată că Eliade este în decursul tuturor acestor experienţe estetice şi stilistice un autor tânăr, ale cărui nesiguranţe transpar întotdeauna. Este peste tot o înfrigurare a spunerii şi a căutării, a experienţelor şi a polemicii implicite cu romanele epocii, cu stilistica epocii. Peste tot domină ochiul lui Eliade, vocea sa autoritară şi sonoră care spune mereu povestea temeiului de a fi al său şi al tuturor celorlalţi. Ceea ce ar trebui să rămână implicit, ascuns şi prezent numai prin construcţie şi tensiune romanescă, este totdeauna expus, exhibat. Autorul implicit din teoria narativităţii este la Eliade veşnicul autor explicit, naratorul însuşi dispare în faţa autorului care îşi manipulează cu atâta emfază personajele. Ideolectul personajelor este mereu al autorului real care are o carieră de autor şi o proză eseistică prodigioasă în spate pe care le poartă cu sine peste tot în văzul lumii. Eu, mereu eu, pare a spune romancierul decalibrat pentru statura reală de romancier, adică pentru modestia unui autor care nu împarte cu personajele sale decât aparenţa unei existenţe. Poziţia lui Eliade nu este atât a autorului omniscient, puternic, masiv şi strivitor, cât a autorului incapabil de întâlnirea cu propriile sale personaje în desăvârşirea unei trame substanţiale. Eliade liricul este şi Eliade eseistul, autorul unei proze nervoase, dar nu şi împlinite în calmul unei meditaţii la rosturile adevăratei proze. Romanul „existenţialist“ al lui Eliade este în bună măsură un eşec al tinereţii, al patosului, al transcrierii unor modele care nu fac corp comun cu propria viziune. Mitologia personală a lui Eliade trece prea uşor în mitologia personajelor sale, autenticitatea este aici mai degrabă o capcană decât o pistă reală, pentru că nu se atinge o autenticitate reală, ci o autenticitate a ideologicului care pune probleme realului în căutarea sensului. Proclamarea autenticităţii nu mai lasă loc pentru trăirea autentică, personajele sunt sufocate de textul unei autenticităţi trucate, servile şi inutile pentru scopul adevărat al romanului. Ceea ce este autentic ca pariu intelectual în eseistcă devine aici obositor şi redundant, palid, fără intensitatea personajului real Eliade însuşi. Într-un cuvânt Eliade este excesiv cu propriile sale creaţii, nu le conferă autonomie, nu le lasă

libertatea de a diviga, de a fi ridicole, de a trăi o altă viață decât cea autorului lor inteligent, obsedat, pasionat, vital şi excentric, autor al propriului său cult romanesc.

Eliade se scrie deci pe sine însuşi cu prea multă fervoare, cu prea multă simplitate, e un autor primitiv, nu are spirit de finețe, e mult prea geometric şi prea ideologic în romanele sale. Substanța ideologică a romanelor sale nu este niciodată topită în scriitura romanului, întotdeauna ceva rămâne greoi în urma intrigii sau a poveştii. [75] Eliade domină substanța romanelor sale, problematica lor, dar niciodată propriile personaje, în sensul în care personajul trebuie să se supună propriei logici, istoriei care se face cu el şi prin el şi nu istoriei care îl presupune gata făcut, gata construit, gata livrat sensului dat. De aceea avem de a face în romanele sale cu personaje slabe, dar cu un autor puternic, atotprezent, un autor care îsi mistifică personajele înglobându-le într-un unic dispozitiv mecanic, redundant şi rebarbativ, al unei transcendențe goale, căci este primit de-a gata şi nu construit din sudoarea fiecăruia dintre ele.

Nicolae Manolescu va observa cu acuitate punctul nevralgic al romanelor „existențialiste“ ale lui Eliade: „Începem să întrevedem adevărata contrazicere a literaturii de tinerețe a scriitorului: aceea dintre viziune şi metodă. Viziunea îi îndreaptă romanele spre metafizic şi ontologic, spre condiția umană şi mit; metoda e psihologistă şi realistă. Prima e totalitară, a doua relativistă. […] Omul real, concret, nepsihologic, care face experiențe fundamentale, e invizibil în aceste romane atât de vulgar erotice, din cauză că ideea e înecată în întâmplări nerelevante.“[76] Din această fractură se va hrăni caracterul facil şi literaturizant al unei anumite literaturi a lui Eliade.

De ce scriu roman?

În 1927 Mihail Ralea scria „De ce nu avem roman?“ încercând să facă o analiză sociologică a devenirii societății şi culturii româneşti pentru a afla răspunsul la întrebare. „Bătălia pentru roman“ era deja deschisă, ca efort de modernizare a literaturii şi culturii româneşti. Marii ierarhi erau la momentul respectiv E. Lovinescu şi Garabet Ibrăileanu.[77] Ralea încearcă să demonstreze că, departe de a fi o fatalitate, puținătatea, cantitativă şi calitativă, a romanelor româneşti are cauze istorice, culturale şi sociale care

pot fi explicate ele însele şi care explică la rândul lor lipsa romanului. Pe lângă cauzele instrinseci, ale evoluției genurilor literare, Ralea se referă şi la cauzele social-istorice: „E un adevăr cunoscut în sociologie astăzi că societăţile nedezvoltate n-au indivizi, ci numai mase. Un puternic conformism gregar, în care domneşte cea mai strictă uniformitate, constituie mentalitatea comună. Toți membrii societății sunt la fel, au aceleaşi gusturi, aceleaşi aspirații. Datina şi tradiția predomină. […] Literatura oglindeşte perfect structua societății. O societate fără individualități nu poate avea roman, fiindcă romanul presupune eroi morali şi aceştia nu se pot găsi în grupurile primitive. Romanul e povestea unor oameni caracteristici, originali, a căror viață se degajă clar de mediul cu care intră în conflict. (…) romanul e legat de apariția conştiinței.[78] Lipsei conştiinței de sine a tipului autohton i se adaugă lipsa *conflictului* din societatea românească, societate a compromisului şi a tranzacției prin excelență. Acolo unde nu există caractere lipseşte şi înfruntarea dintre ele. În plus o burghezie anemică şi târziu formată nu a putut da încă stabilitate şi soliditate urbanului românesc. Argumetele, pertinente de altfel, au o întemeiere relativă, pentru că privind numai exemplul german bunăoară, nici acolo, deşi evident o societate mai avansată pe calea modernității decât cea românească, romanul nu a putut pretinde supremația culturală.[79]

Există în epocă o întreagă discuție despre roman, la care Eliade participă numai intermitent şi oarecum degajat, pătruns mai degrabă de logica creației personale şi de mitologia pe care vrea să o pună în scena mare a literaturii române, pe care de altfel vrea mereu să o cucerească. Vrea să fie marele romancier român al intelectualismului şi a *noii viziuni*, viziune care nu este totuşi aceea a lui Camil Petrescu, cu care, de altfel, intră destul de repede în coliziune, primind lecția ironiei tăioase a acestuia din urmă. Cu toate acestea primul roman al lui Camil Petrescu nu poate să nu-i fi trezit teama de a-i fi luată această poziție imperială. Miturile eliadiene sunt altele şi le-ar vrea impuse ca mituri ale unei noi generații, care, chiar dacă n-a făcut experiența războiului, nu este mai puțin eroică şi mai puțin întemeietoare de stil în cultură şi civillizație. Intelectualismul raționalist camilpetrescian trebuie depăşit prin cultul spiritualului şi al magicului, prin apelul la resursele unui *experimențialism* adogmatic şi mai expresiv. Proust

este lăsat în urmă pentru a merge spre Joyce, Huxley şi Malraux, spre eroismul conştiinţei şi al trupului totodată. Generaţia nu este numai un dispozitiv intelectual şi metafizic, este totodată şi un dispozitiv revoluţionar, un ferment de disoluţie şi apoi poate de reconstrucţie. *Întoarcere din rai* şi *Huliganii* tocmai acest lucru vor să-l demosntreze. *Maitreyi* este în acest parcurs o staţie necesară pentru romancierul Eliade, care trebuia să treacă şi prin această experienţă, a creării unui mit romantic. Dar romantismul nu este ţelul romancierului Eliade, ci adevărul, dacă se poate, integral.

Mihail Sebastian, care îi va deveni prieten şi admirator, are o conştiinţă critică extrem de dezvoltată şi un simţ al analizei estetice imbatabil. În epocă va fi una din vocile critice, chiar dacă nu totdeauna recunoscute, cele mai fine şi redutabile. Eseurile şi articolele acestuia, încă din 1927, constituie o excepţională analiză a vărstelor şi esenţei romanului european şi românesc. Definirea romanului ca ceva ce trebuie depăşit o putea citi şi înţelege Eliade chiar din epoca 1927-1930 din chiar foiletoanele lui Sebastian, pe lângă, desigur lecturile proprii: „Din cauze pe care urmează să le lămurim în viitor, romanul s-a depăşit, lărgindu-şi sfera dincolo de epică, nestatornicindu-şi limita între poveste şi poezie, *părăsind uneori chiar cu desăvârşire anecdota* (nu pretinde Papini că *Un om sfârşit este un roman*?) *pentru pur patetism şi acţiunea strânsă dotată după norme elementare dramatice, pentru singura înlănţuire a unui dinamism interior*.“[80] Există aici plastic exprimată definiţia întregii epici *experimenţialiste* a lui Eliade.

„Scriu cu furie la roman. ....Mă întrerup din lucru, ca să însemn aici ce fioroasă şi ce dulce este, în acelaşi timp, pentru mine, munca scrisului. Fumez ţigare după ţigare, beau necontenit apă de la ghiaţă şi ceaiu rece, ferestrele sunt oblonite ca să nu pătrundă arşiţa, ventilatorul aleargă (ah, vâjâitul acela fratern şi năucitor, pe care l-am visat apoi ani de-a rândul, care a pătruns în inima visurilor mele şi da care s-au legat atâtea amintiri penibile, pe care altminteri poate le-aş fi uitat...), lampa de la biroul meu arde ca în toiul nopţii. Nu are voie nimeni voie să intre. După câteva ceasuri de scris obţin acea oboseală care-ţi permite să spui totul, să spui şi ce ţi s-a întâmplat şi ce ai fi vrut să ţi se întâmple, ce ai ascuns chiar în visele tale. Simt cum nu mai sunt stăpân pe condeiu, pe gând, pe şirul de litere care se

cheamă cum vor, se împreună cum vor. Înțeleg de ce sunt câteodată paralizat în orice muncă, de ce sunt atunci silit să „fac literatură“, de ce pe vremuri mă apucam, chiar în preajma examenelor, de scris romane rămase neterminate. Sunt incapabil de orice altceva. Romanul acesta mă odihneşte extenuându-mâ, dându-mi o febră de care gramatica sanskrită mă apăra cu grije. Şi mă voi răzbuna, astfel, şi pe dr. Stella Kramrisch...“[81]

Romanul este nici mai mult nici mai puțin decât o febră, aproape un viciu, literatura trebuie să exprime totul cu o sinceritate liminară, scrisul este martiraj şi desfătare totodată, eliminare a toxinelor şi speranță pentru mai departe, viață care se trăieşte pe sine în orizontul sensului. Totul are o coloratură demonic-romantică şi vitalistă, sensul trece prin carne pentru diaristul elevat şi plin de vicii carnale care este totuşi terorizat de necesitate ascezei, de spiritualitate, de metafizică şi mântuire. Scrisul este aici un ritual de inițiere în propriile mistere, adevărul personajului Eliade iese la iveală după ce acest ritual este împlinit cu asiduitate, scrisul îl aduce în sfârşit la sine însuşi pe demonicul magistru. Tonul este inevitabil juvenil, atmosfera este ca şi în roman un amestec de Gide, Papini şi romanț de mistere. Eliade este un erou, jurnalul, roman indirect, ne-o spune cu tărie şi claritate, viața eroului este romanescă prin chiar realitatea ei, prin tensiunea şi conflictul ei interior, viața este aici egala romanescului, romanul prin excelență. Uimitoare totuşi această încredere în roman pentru cel care în „Itinerariu spiritual“ respingea literatura, „o sinteză impură, insuficientă“. Romanul pare să fi devenit în numai trei ani o miză importantă pentru misticul adolescent, care a înțeles că prin roman poate desena mult mai bine şi mai uşor lumea pe care o vroia pentru propriul său sine ca spațiu de desfăşurare juvenilă. Generația, spiritul unei noi lumi, căderea vechii lumi cu miturile ei putrezite trebuia realizată în primul rând în roman, Eliade romanticul vrea îşi aproprieze o lume şi o face prin roman, prin construcția unui univers romanesc pe care îl vrea riguros construit după propriile sale legi ale conflictului şi devenirii spirituale, un regat propriu pe care îl poate dobândi numai pentru el şi pe care îl poate livra lumii de acasă unde profețiile sale încă stârneau ecou. „Eu vreau puterea în Franța“ îi scrisese Balzac doamnei Hanska, Eliade vrea şi el puterea în România în sensul în care România trebuia să devină eliadescă, sau măcar România generației

tinere. Romanul indirect atestă foarte clar motivul romantic al predestinării, al eroismului interior care marchează definitiv, Eliade se simte solidar cu marile experienţe spirituale, cu marile modele, este acum, la 1930 încă, ceva romantic haşdeian în dualitatea cultură-natură sub care se desfăşoară experienţa indiană a tânărului Eliade.

Ce este romanul? „Nu înţeleg de ce ar fi „roman“ o carte în care se descrie o boală, o meserie oarecare sau o cocotă – şi n-ar fi tot atît de roman o carte în care s-ar descrie lupta unui om viu cu propriile sale gânduri, sau viaţa unui on între cărţi şi vise. Descrierea fazelor unui cancer nu e întru nimic mai justificată – din punctul de vedere al „realităţii“ sale – decât descrierea fazelor unei cunoaşteri oarecare (de pildă, învăţarea unei limbi străine sau a agriculturii, sau a matematicilor). (...) Orice se întâmplă în viaţă poate constitui un roman.Şi în viaţă nu se întâmplă numai amoruri, căsătorii sau adultere; se întâmplă şi ratări, entuziasme, filosofii, morţi sufleteşti, aventuri fantastice. Orice e viu se poate transforma în epic. Orice a fost trăit, sau ar putea fi trăit.“[82] Romanul este aici în prefaţa la Şantier un martor al lumii, un martor al fiinţei aflate în devenire, romanul nu mai poate fi numai specia minor foiletonistică şi psihologizantă, ci mai ales analiza unei deveniri în ordinea esenţială a existenţei şi a fiinţei, romanul tebuie să aibă curajul de a fi tot ceeea ce se poate cere de la el. Romanul devine astfel o specie prin care spiritul se poate revela, nu mai este ocolit de devenirea spirituală şi de tensiunea marilor probleme, romanul poate deveni astfel o specie vitală, pentru că poate povesti ceva esenţial. Această credinţă în epică ca formă de a povesti esenţa, de a deschide drumul către ea, îi va rămâne lui Eliade până la sfârşitul vieţii, ultimul său roman va fi povestea transcenderii experienţei istorice şi înţelegerea sensului existenţei de către personajul principal Ştefan Viziru. Romanul, povestea spune, trebuie să spună adevărul. Dar chiar astfel gândit romanul rămâne totuşi numai o experienţă printre altele, sensul lumii trebuie neîncetat căutat: „Aş vrea să nu mai scriu pe hârtie, să inventez ceva nou pe care să nu-l înţeleg decât eu, care să piară odată cu mine. Nu mai pot suporta catharsisul acesta simplu, al „jurnalului“; care nu purifică nimic, şi mă îmbată, mă păcăleşte. Şi totuşi, ceva prin care să pot spune tot“[83]

Romanul a reprezentat pentru Eliade un pariu important în această etapă

a formării sale spirituale. Se găsesc pagini interesante care trasează urma acestui interes în principalele sale volume de eseistică, *Oceanografie*, *Fragmentarium* şi *Insula lui Euthanasius*. În *Oceanografie* meditează asupra personajului: „Marea dificultate a unui roman modern este următoarea: eşti nevoit să insufli personajelor o viaţă interioară inautentică, formată din sentimente demodate şi truisme, pentru că majoritatea oamenilor moderni nu cunosc alt mecanism psihologic, nu au alte experienţe interioare. Şi atunci romanul pare învechit, vieţile de acolo par cunoscute. Într-adecăr, romancierul modern se găseşte într-o curioasă dilemă; sau acordă personajelor o adevărată viaţă interioară, aşa cum a făcut-o posibilă experienţa veacului acesta, şi în acest caz romanul nu e real, nu e adevărat, şi deci nu e autentic; sau lasă personajele aşa cum sunt, şi atunci ele îşi descoperă o viaţă interioară automatizată, alimentată de aceleaşi vechi scheme şi aceleaşi sentimentalisme – şi deci romanul nu mai e modern, personajele nu mai sunt autentice. Dar într-un roman adevărat autenticitatea este egală cu inautenticitatea personajelor. Pentru că aşa sunt, de fapt, oamenii: inautentici, automatizaţi.“[84] Autenticitate a romanescului, deci lipsă de verosimilitate; inautenticitate a romanescului, deci verosimilitate; ultima variantă duce la posibilitatea receptării, a lecturii şi a asimilării autorului, romancierul intră astfel în ierarhia lumii burgheze care îl validează, altfel rămâne exilat pe versantul marginalităţii moderniste şi revoluţionare. Conştiinţa agresivă a modernităţii este la Eliade o realitate mereu în ofensivă mereu chestionată şi chestionabilă. Ideea este continuată într-un alt fragment, misterul vieţii şi al verosimilităţii este, paradoxal, amorful, lipsa de autenticitate, izotopia personajelor, incapacitatea lor de a avea problematică şi de a fi purtătorii unui conflict real, pe scurt, o formulă pe care Eliade n-o va pune în practică niciodată, romanele sale de până la *Domnişoara Christina* fiind, toate, romane ale problematicii de conştiinţă. Romanul insignifianţei, al cotidianului amorf lipsit de devenire, de istorie va rămâne nescris în epocă, rămânând totuşi un deziderat al revoluţiei romaneşti.

În *Teorie şi roman* Eliade reia într-un fel esenţa argumentaţiei lui Camil Petrescu din „Noua structură şi opera lui Marcel Proust“ (1935)[85] care definea romanul ca, rezumând în termenii lui Eco, „metaforă

epistemologică“, romanul nu poate fi decât romanul unei anumite lumi, a unei anumite epoci, romanul este în deplină armonie cu tot ceea ce epocă afirmă. „ O mare operă nu oglindeşte numai societatea contemporană, ci mai ales graniţele cunoaşterii la care a ajuns insul, victoriile sale teoretice“[86] Romanul trebuie deci să implice spiritul veacului, trebuie să fie o soluție a vieţii spiritului şi prin aceasta el devine operă a căutării concretului veții, a adevărului ei, care este întotdeauna „situat“. „Epicul pur este o prostie, ca şi „poezia pură“. O mare creaţie epică reflectă în bună parte şi mijloacele de cunoaştere ale epocii, sensul vieţii şi valoarea omului, cuceririle ştiinţifice şi filozofice ale veacului“.[87]

Problema autenticității aparține existențialului şi reflecției despre sensul experienței, despre valoarea ei. A fi autentic şi a gândi autentic. Eliade vorbeşte mai puţin despre autenticitatea creației, despre sensul estetic al experienței auctoriale. De fapt, în esență, Eliade topeşte de cele mai multe ori cele două sensuri, a fi autentic pentru romancier în seamnă a spune adevărul, ca pentru oricare altă conştiință: „Departe de a trăda o atitudine antimetafizică, *«autenticitatea» exprimă o puternică sete ontologică de cunoaştere a realului*“.[88] Or, romancierul chiar aceasta face, este pe deplin angajat în cunoaşterea realului, romanul este o lentilă de contact cu lumea, cu adevărul acesteia, pe care îl exprimă oamenii, personajele. Romanul măreşte, apropie, face evident. Ce este teoria? „«Teorie» – adică inteligență, demnitate umană, curaj în fața destinului, dispreț față de truisme“.[89] Un mare roman trebuie să fie o carte mare despre ființe umane care ies din magma confuză a tipurilor realismului clasic, umanitatea trebuie redefinită în roman, trebuie ajuns din nou la esența umanității, numai astfel romanul rezistă, numai astfel romanul poate reprezenta un pariu metafizic cu viața şi cu spiritul totodată. Literatura trebuie să fie *esențială*, nu-şi mai poate permite să fie doar socială, ideologică, etică etc. Autorul şi personajele unui roman trebuie înpreună să joace jocul vieții şi al morții, să fie autentice, fiecare în regimul său ontologic.[90]

În *Despre destinul romanului românesc* (1936) Eliade dă propria definiție a romanului: „(...) romanul este o carte cu oameni. Se poate scrie un roman fără întâmplări şi fără conflicte. Este suficient să trăiască acolo un singur om.“[91] Romanul este deci o carte cu personaje autentice, personaje care

trăiesc şi comunică misterul lumii, personaje care au în primul rând conştiința experienței trăite: „Şi în Malraux, şi în Guilloux întâlnim asemenea oameni care trăiesc drame excepționale, tocmai pentru că au o excepțională capacitate de libertate şi de suferință. Dar aceste personaje posedă o grandioasă conştiință teoretică a lumii.“[92] Critică a romanului românesc, critică a personajelor romanului care este cantonat în conflicte teziste prin care lumea tensiunilor contemporane nu răzbate cu forța unei conştiințe angajate, adaptate la realitatea spirituală a contemporaneității. Marele roman nu se poate naşte din mize mici, din intrigi cu intelectuali de provincie, cu suflete pierdute în neantul inadaptării valahe, ci din pariul cu istoria şi cu sensul provocat de această istorie care îşi cheamă personajele. „Un popor – prin folclorul şi prin istoria lui – creează mituri. O literatură – mai ales prin epica ei – creează personajele-mituri Forța creatoare a unui romancier constă în primul rând în capacitatea de a crea oameni – oameni noi şi mulți. Nu simplă reproducere de „personaje“ (tatăl bun, tatăl pervers, femeia vinovată, fiul risipitor, fecioara înşelată etc.) – ci creație de oameni noi, adică de oameni care participă la eforturile de cunoaştere ale contemporaneității. Personajele romanului românesc sunt lipsite încă – în imensa lor majoritate – de o conştiință teoretică a lumii. (Să notăm un a din puținele excepții: Fred, din *Patul lui Procust*) Tot aşa, sunt lipsite de o conştiință a propriului lor destin. Nu ştim dacă există în literatură română un singur personaj care s-s sinucis din disperare sau din simplă dramă metafizică. Sunt multe însă care s-au sinucis din dragoste, sau din plictiseală, sau de foame. În romanul românesc nu există nici un mistic, nici un exaltat, nici un cinic. Drama existenței nu se coboară până la rădăcinile ființei. Personajele româneşti sunt încă departe de a participa la marea bătălie contemporană care se dă în jurul libertății, a destinului omului, a morții şi a ratării“ [93] Revoluția romanescă dorită de Eliade este o revoluție a personajului, sesizat ca prezență a insignifiantului şi a mecanicului, a unei ficțiuni moarte, fără relevanță spirituală. În fond, toate romanele sale „existențialiste“ respectă această formulă de viață romanescă, personajul, personajele sunt „aruncate“ în fața lumii pentru a o descoperi şi pentru a se descoperi pe ele însele. Nu toate însă reuşesc să convingă, să trăiască până la capăt autentic pariul metafizic al unei conştiințe teoretice. Autorul le

pune în situaţia de a ţine pariul, dar de multe ori nu le dă şi posibilitatea de a se desfăşura în consecinţă, astfel se ajunge mai degrabă la o eternă discuţie despre problema metafizică a existenţei şi a morţii, decât la efectiva dramă a pariului care să se desfăşoare epic.

Romanul adolescentului miop. Necesitatea romanului

„Papini, eu şi lumea“ (Mircea Eliade)

Deşi lipsit de interes estetic, *Romanul adolescentului* miop merită comentat pentru importanţa pe care o are în laboratorul eliadian.[94] Romanul pune deja în practică un tip de scriitură pe care Eliade o va folosi până la sfârşitul vieţii, şi anume, transcrierea biografiei, a jurnalului în epic, iar epicul este deja şi va fi la Eliade *eposul* propriei vieţi, al propriei deveniri. Devenirea personalităţii sale este pentru Eliade principala sa preocupare care va determina epicul în mod fundamental.[95] Henri Massis[96] scria despre romanele lui Maurice Barrès că au ca singur subiect eul autorului. Epicul îşi găseşte principala origine în dramatizarea evenimentelor biografice sau în dramatizarea ideilor, deci a devenirii intelectuale. Neputând crea personaje distincte, Eliade îşi decompune eul în aspecte şi faţete pe care le recompune ca personaje bidimensionale în romanele sale. Bidimensionale pentru că nu au adâncime, sunt doar figuri sau umbre ale unor idei epice. Incipitul romanului este definitoriu: „Pentru că am rămas singur, m-am hotărât să încep chiar azi *Romanul adolescentului miop*. Voi lucra în fiecare după-amiază. Nu am nevoie de inspiraţie; trebuie să scriu, doar, viaţa mea, iar viaţa mi-o cunosc, şi la roman mă gândesc de mult. Dinu ştie; păstrez caiete din clasa a IV-a, când aveam pistrui ca un ovrei şi învăţam chimie într-un laborator instalat în firida sobei. De câte ori mi se părea că trebuie să fiu întristat, scriam în *Jurnalul* meu. Şi acel *Jurnal* de acum doi ani avea un „subiect“: trebuia să vădească într-însul viaţa unui adolescent suferind de neânţelegerea celorlalţi.“[97] Nu alta va fi motivaţia în cazul *Isabel…*, deşi, desigur, acolo lucrurile se vor complica ceva mai mult. Romanul adolescentului este expresia adolescentină a dorinţei de a evada din adolescenţă. Adolescentul miop este în „drumul căre sine însuşi“, un drum pe care trebuie să-l parcurgă cît mai repede şi cât mai eroic. Există mereu

descrisă tentaţia eroicului şi a ascezei, a înfrângerii indolenţei, a detaşării de contingent. Adolescentul Eliade este mereu în luptă cu sine însuşi, dar şi cu ceilalţi, trebuie mereu să demonstreze că este mult mai mult decât lasă să se vadă. Eroismul şi asceza trebui să construiască o nouă fiinţă umană, iar romanul tocmai la asta trebui să ajute, la naşterea noului Eliade din trecuta, învinsa adolescenţă a adolescentului miop.

Eliade, trebuie recunoscut, are aici certe calităţi auctoriale, este un bun observator, are descrieri excelente, realizează cu eleganţă o anume atmosferă liceală, iar vocea naratorului are multiple inflexiuni interesante. Câteva din portretele colegilor sunt şi ele reuşite, în special cel al lui Marcu, colegul evreu, iubitor de romane şi cucerit de Balzac. Capitolul despre descoperirea romanului lui Papini, *Un oumo finito*, şi a dramei eului papinian este, cu tot tonul său liric şi frenetic, memorabil.

Volumul I se încheie, aşa cum a început, cu problema romanului: „Eu am să scriu *Romanul adolescentului miop*. Dar am să-l scriu ca jurnal al autorului. Cartea mea nu va fi un roman, ci comentarii, note schiţe pentru roman. E singurul mijloc de a surprinde realitatea, firesc şi dramatic.“[98]

Volumul II al romanului, subintitulat *Gaudeamus* şi datat 1928, este romanul studentului miop, care iese din adolescenţă, aflat mereu pe drumul către sine însuşi. Romanul-jurnal cuprinde de asemenea câteva scene reuşite şi câteva personaje cu relief. În primul rând este portretul lui Nae Ionescu, mentorul lui Eliade. Este notată aici surpriza acestei întâlniri memorabile. Portretul profesorului este construit pe problematizarea conştiinţei tragice şi a celei religioase. Întrebarea lui Eliade este aici: crede acest om cu adevărat, este un adevărat ortodox, în condiţiile în care îşi menţine această conştiinţă a neliniştii metafizice? Şi apoi propria problemă: care este raportul meu cu Dumnezeu, cu orodoxia. Să nu uităm, este epoca celebrului *Itinerariu spiritual*, epoca afirmării sale ca o conştiinţă intelectuală şi problematizantă a generaţiei tinere. Acum termenii problemei sunt puşi în raport cu problematica şi poziţia Profesorului, a cărei conştiinţă scindată pare a fi sesizată de Eliade, în mod surprinzător: „Mă neliniştea, însă, ortodoxismul lui. Înţelegeam că experienţa lui putea fi autentică şi în afara cadrelor logice. Dar respectul către *dogme*, socotite sau nu nuclee de *credinţă* potenţată, ci *adevăruri* ce pot fi dovedite raţional? Dar credinţa lui ortodoxă

era efectivă sau sugestionată, rezultatul unei necesităţi de pură spiritualitate sau concluzii teologice? *Viaţa* profesorului de logică însemna pentru mine şi siguranţa că soluţia acelor crize începute în adolescenţă trebuie să mi se lămurească. […] Neliniştea care nu era numai logică, încordându-se în metafizică şi în teologie, nu putea stărui într-o conştiinţă care a găsit pe Dumnezeu. Dacă profesorul *nu crede în Dumnezeu*, aşa cum nu cred nici eu, cu toate chemările care tulbură sufletul? Dacă el nu crede, nici eu nu-mi voi găsi liniştea pe acest drum, pe care păşesc dus de destin şi de înfrânările mele. Ce drum să apuc *altul*, dacă profesorul de logică nu l-a apucat înaintea mea? Şi dacă, totuşi, crede? Cum să-i spun că sunt creştin fără să cred în Dumnezeu? Cum să-i spun că arareori mi se pogoară Iisus în *mine din mine*?“[99] Eliade îşi pune aici o întrebare care probabil va fi frământat pe mulţi în epocă, discipoli sau nu, cu privire la adevăratul sens al conştiinţei religioase a lui Nae Ionescu. Este apoi conştiinţa incipeientă a modelului Nae Ionescu, a celui care a străbătut deja aceste căi spinoase şi care trebuie urmat. În anii 1926-1927 figura lui Nae Ionescu ca Socrate pentru tânăra generaţie nu era încă formată, Nae Ionescu nu era încă Nae Ionescu, farul conştiinţelor ortodoxe ale generaţiei tinere. Eliade poate încă acum să problematizeze, să încerce să caute mai mult, dar măeturiseşte că întrebările fundamentale care îl măcinau nu le va pune. Şi mai ales acea întrebare imposibilă: cum să cred în ceea ce nu este de crezut? Cum să devin un credincios şi nu doar un om care problematizează în marginea credinţei?

Dialogul cu Nae Ionescu continuă, dar întrebarea, marea întrebare, nu poate fi pusă: Dumneata crezi? Dar ştiam că nu *putea* să-mi răspundă.“[100] Apoi intră în funcţiune modelul socratic al Profesorului: „…Nu înţelegem nimic prin noi înşine. Acestea ne vin aşa, la o anumită vârstă, cum vine impusul sexual sau artrismul…“[101] Dialogul imaginar se încheie cu îndoiala secretă a discipolului: „- Profesorul meu e un geniu…sau poate un farseur…cum aş putea şti?“ Vocea naratorului din roman este totuşi distinctă în bună măsură faţă de vocea autorului publicisticii din aceeaşi perioadă. Vocea naratorului este mai calmă, mai dubitativă, mai încărcată de problematic, de interogaţie dcât cea a vocii auctoriale publice care este ofensivă, clamând diversele poziţii.

O altă experienţă autobiografică descrisă în roman este intrarea în

redacţia *Cuvântului*, eveniment important pentru tânărul Eliade. Atmosfera redacţiei este fugitiv descrisă, fără a se insista asupra amănuntelor. Romanul curge mereu urmărind aventurile unei conştiinţe tinere, dinamice, care caută un sens experimentând permanent. Dragostea este de asemenea o experienţă liminară care trebuie făcută, dar eroismul constă în a o învinge, în a merge mei depate către realizarea de sine, către condiţia de erou al voinţei pure: „sentimentul tragic al existenţei îl păstrez. Mi-am amintit că vreau să fiu erou. Ce fapt mai eroic decât o renunţare? Şi o renunţare care să nu fie o extirpare, nici o biruinţă chinuită de remuşcări.“[102]

Un extraordinar cult al eului este de observat în toată această epică autobiografică. Întreaga lume se roteşte în jurul acestui eu care trebuie realizat, împlinit, experimentat, afirmat ca ceva dinamic, impunându-se cu forţa unui destin. Proza *Romanului adolescentului miop* este o proză care are deja multe din caracreristicile prozei de mai târziu: căutarea autenticităţii, biografismul abia caligrafiat în epică, tentaţia de a realiza descripţii de medii sociale, problematizarea obsesiilor intelectuale, erosul ca experienţă vitală. Eliade are ambiţia de a crea imaginea epică a unui alt tip de adolescenţă decât cea a eeroilor lui Teodoreanu, o adolescenţă a dramei, a experimentelor, a erosului carnal şi problematic, o adolescenţă fără nimic convenţional, fără nimic artificial. În *Medelenii şi „medelenismul“*, în ianuarie 1927, face deja critica extrem de obiectivă şi justă a romanelor lui Teodoreanu. Adolescenţa nu poate fi numai eterna stare de sensibilitate şi sentimentalitate. Teodoreanu ocoleşte „neliniştile cerebrale, nimicirea valorilor morale păstrate din copilărie, curiozitatea ajunsă repede entuziasm pentru problemele sociale etc.“[103] Adolescenţa este pentru Eliade începutul aventurii cunoaşterii, totul trebuie să se supună acestui imperativ, a cunoaşte, a experimenta. Romanul, al doilea volum, scris în timpul în care publica deja la *Cuvântul* şi în presa literară bucureşteană, reuşeşte să nu preia proza ideologică a autorului, păstrând mai dgrabă nota jurnalului, problematizând în jurul trăirlor consemnate în *Jurnal*.

Apologia lipsei de temeiuri

Nichifor Crainic vitupera la apariţia romanului *Isabel şi apele diavolului*[104]: „Aşa-zisul roman *Isabel şi apele diavolului*. O carte scabroasă

de eclipsă morală. Atâtea însuşiri excelente cu care e înzestrat mircea Eliade, îngropate în pământ – pentru a expune vederii cu orice preț ,,corola hermafroditǎ“ a viciilor elegante.“[105] Adevărul este că romanul este un eşec, o poveste încâlcită, confuză, dominată de voința de roman cu orice preț şi de voința de a epata, de a dezveli un amoralism vag metafizic, vag vitalist. Mai degrabă o „sotie“ à la Gide, dacă nu ar fi prea mare agitație şi confuzie epică, şi o prea mare confuzie stilistică.[106] Totul în roman este dominat de teribilism şi de literaturizare, modernismul clamat este unul fals, retoric şi fără nici un principiu estetic sau stilistic. Nici un personaj al romanului nu trece proba lecturii. Apoi limba romanului este oarecum torturată şi torturantă pentru lector. Pompiliu Constantinescu găseşte, ca întotdeauna tonul just: „Primul său roman fiinţează pe un act pur de egotism; omul este pentru dl. Mircea Eliade un element statistic, mediocru prin definiție, larvă interesantă ca punct de comparație pentru eul său excepțional. Isabel nu mărturiseşte viziunea unui romancier. E o confesie, un jurnal cerebral, un carnet de experiențe morale al unui intelectual care se vede numai pe sine în contactul cu lumea. Să nu confundăm metoda dlui Eliade cu principiul egotismului stendhalian, sublimat în personaje cu existențe independente. Fomanul realist e mai ales documentar; romanul psihologic e un transfer de subiectivism, în personaje obiectivate. […] Isabel şi apele diavolului, această biografie ideologică, e un roman dezarticulat, în care nietzscheanismul, morala gidiană şi mistica slavă a eroticii altoite pe egotism se strâng într-un exces de cazuistică, descriind contradicțiile unui spirit obsedat de o ferventă problematică. Dl Mircea Eliade e un temperament şi o inteligență iscoditoare; îi mai trebuie o expresie solubilă şi disciplină internă spre a realiza artistic.“[107] Spre desosebire de Constantinescu, Perpessicius şi Cioculescu găsesc că romanul este o reuşită şi că romancierul are un viitor frumos în epică. Ceea ce trebuie să-i fi plăcut lui Cioculescu este că tânărul şef de generație care invita la mistica ortodoxă s-a oprit la vitalismul sexual şi la modernismul accentuat, la amoralism şi la tensiunea modernă a damnării şi exasperării. Deci a ratat profetismul pentru magia şi estetismul amoralist al modernismului. Într-adevăr, Eliade este aici în plin exercițiu de modernism *tout court*. Eliade se hotărăşte pentru roman, pentru epatarea burghezilor, pentru egotism,

individualism şi *experimenţialism* gidian infuzat cu papinism remanent. Ceea ce contează este scriitura feroce, fervent㠄, chiar dacă dezlânată. Azi romanul este la marginea lizibilului, şi nimic nu mai transpare dincolo de retorica vitalistă a romanului. Toată lumea pare a sesiza în epocă, în schimb, de la Lovinescu la Cioculescu, substanţa personală a epicii eliadiene, faptul că focarul întregii sale epici este dat de ideologia şi de experienţele personale ale autorului, că jurnalul ascuns al autorului este materia epică primordială a oricărei construcţii epice. Lucrurile se vor schimba doar odată cu apariţia Întoarcerii din rai şi a *Huliganilor*. Perpessicius, cu solida sa bunătate şi toleranţă, încearcă sa apere în cronică romanul spunând că totuşi acesta îşi transcende substanţa biografică. Desigur, nu avem aici o simplă transcriere a unui jurnal, dar avem o simplă proiecţie retorică şi ideologică a unei problematici interioare, o simplă compunere a unei lumi dintr-o explozie a unei problematici retorice, discursive şi falsificatoare.

Cu toate acestea, grupul de prieteni şi discipoli fideli fac zid în jurul său şi scriu cronici favorabile încercând să impună romanul ca pe o reuşită indiscutabilă. Ionel Jianu scrie în aprilie 1930, cu câteva luni înaintea lui Vulcănescu, care îi va dedica trei articole în *Cuvântul*, pentru a analiza romanul şi a pentru a-l impune ca valoare certă, estetic şi spiritual totodată: „Mircea Eliade inaugurează un nou gen de roman: acela al aventurii spirituale. Nu-i cunoaştem decât rare analogii: Alain Fournier, cu al său *Grand Meaulnes*, în care e realizată atât de imperceptibil trecerea de la vis la realitate şi anume povestiri chinezeşti, în care predomină fascinant viziunea spiritului. Isabel şi apele diavolului e povestea pasionantă a unei lupte metafizice cu Diavolul, ce de petrece în sufletul unui „geniu sterp“. […] Dar marele merit al acestui roman e autenticitatea lui. Frământarea eroului, problematica lui, chinul şi năzuinţa nu sunt invenţiuni datorate imaginaţiei, ci exprimă lupta cu sine însăşi a unei întregi generaţii.“[108] Este foarte interesantă această nereceptare a retorismului compunerii eliadiene, a lipsei oricărei autenticităţi reale a romanului. „Aventura spirituală“ este numai o teribilă frazeologie care se autoimpune ca problematică spirituală. Mihail Polihroniade găsea şi el ca este un roman al aventurii spirituale, ceea ce pare mai degrabă o parolă de luptă generaţionistă decât a o recepţie autentică a substanţei romanului.[109]

Mircea Vulcănescu scrie cea mai lungă şi cea mai aplicată propedeutică la romanul lui Eliade, în *Cuvântul*, în trei numere consecutive. Mai întâi Vulcănescu îl constrânge pe Eliade să recunoască caracterul mai degrabă magic al experimentalismului său spiritual decât creştin ortodox. De aici iese romanul acesta, din latura vitalist-magică a tânărului intelectual care făcuse o falsă profesiune de credinţă ortodoxă. Refuzul *Gândirii* este refuzul unei alte generaţii şi a unei alte poziţii spirituale, deci e bine să ne cunoaştem cu adevărat comilitonii şi să nu facem confuzii pernicioase. Cele două imputări lietrare aduse romanului sunt apoi foarte rapid demontate. Că romanul nu ar fi verosimil, şi apoi că romanul nu ar fi epic. Imputările dovedesc neânţelegerea adevăratei substaţe a romanului, susţine Vulcănescu. Mai întâi, romanul eliadian este un roman confesiune, un roman care „cuprinde farmecul primejdios al unor zări nu tocmai bine desluşite omului de mijloc“, deci distincţia verosimil-neverosimil nu şi-ar avea aici nici un rost. Aici Vulcănescu ajunge la o concluzie stupefiantă: „Şi Isabel, cum titlul îl arată, nu e un roman de moravuri, ci un roman teologic“. Cu alte cuvinte un roman cu o problematică dincolo de bine şi de rău, în care un personaj care caută metafizic trebuie să experimenteze în toate registrele, angelic şi demonic. La a doua obiecţie Vulcănescu răspunde că nu e necesar caracterul epic pentru un roman de aventuri spirituale, aici epicul există, dar este de altă natură decât cel clasic evenimenţial. Epicul este aici un epic al spiritualităţii. Dacă respingem acest sens al epicului, atunci respingem posibilitatea unei drame spirituale care să poată fi compusă în marginile epicului, conchide comentatorul. Vulcănescu construieşte o întreagă demonstraţie etică, estetică şi metafizică pentru a apăra o compoziţie care ar trebui să fie ceea ce proclamă că este. Din păcate, diferenţa între realitate şi pretenţie este de neacoperit, nici măcar de sofistica inteligentă a lui M. Vulcănescu.[110]

Mihail Sebastian va scrie şi el în favoarea romanului, găsindu-i merite incontestabile: „Romanul românesc îi datorează lui Mircea Eliade o figură inedită: miss Roth. (…) *Isabel.*.. poate să schimbe soarta romanuluui la noi, ca gen“.[111]Judecăţi care, desigur, nu au nici o acoperire, dar care au avut menirea în epocă să aclame un autor tânăr, care dădea prima probă de talent epic a generaţiei tinere.

Tot în marginea discuțiilor despre generație, creație, autenticitate, experimentalism, dar mai târziu față de momentul apariției primului roman al lui Eliade, două texte ale lui Petru Comarnescu sunt de deosebită importanță pentru definirea climatului epocii. Comarnescu porneşte de la premisa existenței a două curente ale culturii româneşti contemporane: „o tendință spre estetizare, pe de o parte, şi o tendință de accentuare a conținutului sufletesc, pe de alta. […] Cealaltă aitudine, pe care impropriu am putea-o numi atitudinea conținutului, accentuează nu expresia aleasă şi nici visarea gândului. Pentru reprezentanții acestei atitudini, ceea ce-i indispensabil şi valoros este autenticitatea experienței, este prezentarea directă, sinceră, brutală a adevărului trăit (nu gândit sau sugerat), a trăirii reale, a faptei cu toate urmările ei grele şi complexe. Experimențialismul, acesta este, fireşte, de-o natură largă şi esențială.“[112] Revenind asupra subiectului în aprilie 1932, Comarnescu adăuga: „Experimențialismul este la noi reprezentat (la cei tineri), în latura lui exhibiționistă (în epică) şi în latura de trăire esențială, fără a fi numaidecât creştină, de d. Mircea Eliade; în latura creştină de d. Mircea Vulcănescu şi, fapt curios, în latura lui negativă de d. Ion Călugăru (*Omul de după uşă*). Romanul d-lui Eliade, Isabel şi apele diavolului, prin disprețul său față de forma estetică, de artificialitate stilistică, şi prin accentul pe psihologismul uman şi pe valorificările spirituale ale realității, dovedeşte, din plin, ceea ce vroim să spunem. Articolele şi studiile aceluiaşi scriitor accentuează, de asemenea, sensul vieții ca „aventură“, adică producerea unei „serii de fapte cu inițiativă proprie, cu risc enorm şi având drept sens verificarea sau anularea unor anumite construcții mentale“. Fructificat de conştiința indiană şi de semnificațiile magiei, d. Eliade se îndreaptă către un experimențialism al vieții ca agonie“. [113] Analizele lui Comarnescu propun pentru prima oară termenul de *experimențialism* ca termen-concept funcțional pentru definirea acestei orientări în interbelic.[114] Mai târziu însuşi Eliade îl va folosi, iar după război va găsi în *experimențialismul* interbelic românesc o formulă care a precedat existențialismul francez postbelic.

În 1925 Eliade scria deja astfel despre Papini: „În câteva luni din anul 1911 scrise grăbit, nervos, zbuciumat de amintirea durerii, cartea sa cea mai reprezentativă din epoca de dărâmare – *Un om sfârşit* (1912, în româneşte

de G. Călinescu). Era povestea lui, romanul creierului său. E unul din puținele romane fără intrigă şi în care se află numai istoria unor idei“.[115] Peste cinci ani va pune el însuşi în practică lecția papiniană despre epică şi autenticitate, după ce în *Apologia virilității* îşi urmase maestrul pe drumul elogiului virtuților masculine.

Eroii din *Întoarcerea din Rai* şi *Huliganii* reprezintă o galerie unică de tipuri romaneşti în epica interbelică românească.[116] Obsesia lui Eliade este descrierea generației care îşi face intrarea în scena publică la 1930. Citind romanele şi eseistica vremii înțelegi că mitul generației este mai degrabă un mit eliadian al epocii de tinerețe, decât o realitate sociologică, culturală sau istorică a epocii interbelice. Desigur aceasta nu înseamnă că nu există o stilistică proprie a elitei acestei generații culturale, o retorică care impune cîteva mituri subsecvente: autenticitate, experimențialism, trăirism, vitalism etc. Marele mistagog este totuşi Eliade, articolele sale impun termenii, vehiculează soluțiile, pun problemele, adună energiile disparate ale colegilor de generație, impun o adevărată tematică. Ofensiva lui Eliade este un perfect mecanism de impunere, de propagandă a unor valori noi care trebuie să constituie o platformă de legitimare culturală şi socială. Eliade vrea să obțină prin roman epura epocii sale, mai mult vrea să domine spiritual epoca, demersul său nu este nici pe departe lipsit de dimensiunea militantismului şi a orgoliului găsirii unei soluții substanțiale. Conştiința sa de romancier nu este complet distinctă de cea a militantului pentru o nouă ordine spirituală a culturii moderne, iar această conştiință este una genuină, una autentică pentru că acest demers îi însoțeşte întreaga viață, va fi până la sfârşit un căutător al adâncului, al soluțiilor care pot transcende simpla experiență a duratei, simpla devenire în haosul istoriei profane.

Personajele celor două romane alcătuiesc un continuum al disperării, al conştiinței nefericite, al căutării înfrigurate şi dezaxate, al unui experimentalism anomic, torturat permanent de interogații fără nici un răspuns, fără nici o miză. Eliade face prin ei o clară experiență de modernism literar românesc în plin câmp de tensiune al tradiționalismului, care îşi refăcea în epoca tabla de valori şi de strategii subsecvente. Eliade este aici mult mai aproape de Blecher, Holban, Camil Petrescu, Lovinescu,

decît de linia *Gândirii*. De altfel, una dintre caracteristicile cele mai interesante ale lui Eliade este capacitatea de a fi sau a reprezenta intersecţia unor tensiuni de câmpuri culturale diverse şi distincte , opera sa va fi întotdeauna deschisă spre mai multe orizonturi, ceea ce nu o dată va fi motiv de ironie, chiar pentru congeneri (vezi articolul lui Emil Cioran, „Omul fără destin“). Modele lui Eliade sunt desigur: Gide, Malraux, D.H.Lawrence, Huxley, Dos Passos de la care va încerca să preia diverse formule de construcţie epică sau de scriitură. Problematica romanelor e desigur una prin execelenţă modernistă, interioritate, disoluţie a personalităţii, conflict interior, disoluţie a psihologismului canonic, conflict ideologic, vitalism al acţiunii şi al opoziţiei. Eliade trece prin toate acestea odată cu eroii săi care, astfel, trebuie să devină paradigmatici pentru aceată epocă care începe cu catastrofe şi trebuie să sfărşească în catastrofe. Războiul, revoluţiile succesive de stânga şi de dreapta, imensa tensiune tectonică a epocii trebuie să transpară în romanele sale prin eroii săi ale căror experienţe nu pot fi decât modalităţi prin care epoca îşi caută definiţia. Ceea ce Eliade iubeşte în eroii săi este capacitatea lor prezumată de a defini un confllict epocal, un conflict al spiritului împotriva mecanicii sociale şi istorice, care trebuie mereu pusă la îndoială, refăcută, recucerită, demontată şi apoi redimensionată în noi termeni.[117]

Conştiinţa nefericită este o idee hegeliană şi poartă asupra devenirii universale a conştiinţei umane, este o treaptă a fenomenologiei spiritului în care conştiinţa este scindată asupra realităţii ei interioare, între o conştiinţă a fenomenalităţii care dizolvă şi o conştiinţă a imuabilului care respinge realitatea conştiinţei individuale, iar conflictul acesta interior se rezolvă prin sacrificiul voinţei conştiinţei individuale, singulare, care trebuie să dispară ca un extrem neesenţial, rămând conştiinţei satisfacţia posesiunii voinţei universale, conştiinţa nefericită este aşadar, un moment esenţial pe calea găsirii adevărului spiritului.[118]

Conştiinţa nefericită a personajelor lui Eliade este conştiinţa lipsei de sens sau de adecvare la lumea pe care vor s-o înfrângă. Lipsa de sens nu aparţine aici, ca la existenţialişti, lumii sau situării ontice a fiinţei umane aruncate în lumea devenirii, pradă morţii şi absurdului imanent acestei situări derizorii, ci propriei persoane, care trebuie permanent repusă in

discuţie pe calea găsirii acestui sens. Personajele din cele două romane fac experienţa eşecului de a găsi acest sens, au voinţa de a căuta, dar nu găsesc niciodată nimic, şi aceasta pentru că sunt minate interior de confuzie, nu suferă atât de o boală a secolului, ci de un soi ciudat de inadecvare congenitală la propriul sine. Este aici o canava mai degrabă stendhaliană, decât de sorginte kierkegaardiană, a structurii eroului eliadian, dominat de voinţa de a reuşi, de voinţa de a smulge victoria din mâinile celorlalţi, ale societăţii. „Tragedii, tragedii peste tot locul; cred că cea dintâi datorie a unui tânăr este să ignore tragicul, să-şi extirpe din sentimentele sale sentimentul iremediabilului, al inutilului, al agoniei şi neantului. Să trăiască întâi ca oamenii şi ca vitele, fie orice o fi, întâmplă-se orice s-o întâmpla....“[119] Sunt cuvintele lui Pavel Anicet la aflarea încercării de sinucidere a lui Teodoru, mai târziu Anicet însuşi îşi va construi experienţa pe necesitatea şi valoarea sinuciderii.

Personajele din Întoarcerea din Rai sunt construite astfel încât să reprezinte fragmentele disparate ale unui nod de tensiune care la rândul său să reprezinte epura generaţiei şi a situaţiei sale existenţiale. David Dragu, Pavel Anicet, Emilian, Lazarovici, Eleazar, Vlădescu, Petru Anicet sunt toţi figuri emblematice într-un puzzle al confuziei, al exasperării şi al retorismului juvenil şi demonic gidian. Este aici un lung proces de inadecvare, de rătăcire interioară şi de confuzie cu privire la ceilalţi şi la lume. Eliade ţine să îşi înfrângă personajele, să le epuizeze într-un parcurs al inutilităţii şi al gravităţii uneori dramatice, alteori pur şi simplu retorice. Lăsând de-o parte poetica eliadiană, reuşită sau nu, este de făcut observaţia asupra unei logici a eşecului şi a disoluţiei care domină universul personajelor sale în ambele romane. Există aici o vitalitate a disoluţiei, ceea ce este un paradox, tensiunea care naşte revolta împotriva sinelui sau revolta împotriva lumii sau societăţii este puternică şi reprezintă primum movens al conştiinţei personajelor, dar totul eşuează în acte ratate sau gratuite, în retorică şi în moarte. Eroii se dezvăluie în eşec sau în pasivitate, deşi discursul este adeseori revoluţionar, mărturie dorită a înţelegerii şi a capacităţii de a suferi şi evolua. Este o lume care cade. Semnificaţia acestei logici a căderii este mai degrabă relevantă pentru ideologia lui Eliade, pentru teoria sa asupra destinului epocii şi a generaţiei, decît intrinsec

pentru lumea romanescă a ficţiunii.

„Tot ce scriu a fost cândva viaţă adevărată“[120] este propoziţia care deschide *Vizuina luminată* de M. Blecher şi care poate sta ca frontispiciu şi pariului eliadian pentru crearea lumii romaneşti. Revolta, sexul, creaţia, actul liber, libertatea, toate temele eliadiene sunt temele discursului modern, ale eseisticii şi ale romanului, teme care trebuie să cheme autenticitatea problematicii şi prin aceasta atenţia generaţiei şi a publicului.

Întoarcerea din rai, venit după *Maitrey*, a fost primit cu sentimente amestecate de critica timpului. Pompiliu Constantinescu scrie probabil cea mai bună cronică despre roman, unde sesizează punctul nevralgic al întregului epos eliadian: „Sunt câteva figuri mai consistente în în Întoarcerea din rai, însă ai necontenit senzaţia că asisşti la o serie de jurnale intime, împletite, ca să evoce un fragment de viaţă. Ceea ce face neândoielnică impresia d ejurnal intim dezvoltat este şi procedeul uniform al monologului interior. Personajele îşi gândesc faptele, şi le comentează şi le trăiesc mintal. De aceea ajungi la sfârşit la strania concluzie că romanul este de un epic trucat.“[121] Avem aici de a face cu miezul improprietăţii literare a romanelor existenţialiste sau experimentaliste ale romancierului Eliade. Eliade apelează la o sumedenie de formule, multe dintre ele de factură foarte nouă, împrumutate ultimelor roamane englezeşti sau franceze, de exemplu formula epică din *Point Counterpoint* al lui Huxley sau formula din *La condition humaine* al lui Malraux. Cu toate acestea împrumuturiel nu devin organice, nu construies împreună cu materia organică a imaginaţiei eliadiene o creaţie care să fie stabilă, independentă şi convingătoare. Întoarcerea… rămâne astfel un strălucit eşec epic. Are foarte multe calităţi intrinseci, care vin de dincole de scriitură, vin din scenariul metafizic şi psihologic care precede scrierea romanului, dar care nu rodesc în scrierea romanului propriu-zis. Romanul apare mai degrabă ca un dosar ideologic nefinalizat, plin de voci adolescentine, frenetice, care se vor apocaliptice, aparţinând de fapt unor personaje infirme ele însele. Formula lui Constantinescu este eclatantă în adevărul ei, într-adevăr, Eliade încearcă tot ceea ce ste posibil să creeza o lume romanescă reală, dar nimic nu-i reuşeşte. Personajele rămân mereu undeva în urma curajului ideologic al autorului şi chiar al vocilor personajelor însele. Pavel Anicet este eroul cel

mai important, cel care este destinat să trăiască o aventură metafizică, să facă experienţa morţii ca început, ca trecere dincolo a *fiinţei*. Dar această eventură merafizică rămâne nescrisă, chiar dacă evenimentele romanşti se consumă într-un scenariu care pare să verifice aventura întemeiată pe teoria metafizică a morţii ca trecere, ca iniţiere, ca nou început. Astfel, Pavel Anicet rămâne suspendat undeva între voinţa auctorială şi figura scriptică din romanul propriu-zis. Eliade a vrut cu aces roman să compenseze atât eşecul lui *Isabel…*, cât şi succesul, oarecum facil, al *Maitrey*-ei. A vrut să demonstreze că este un autor solid, că vine cu o nouă formulă romanescă şi, mai ales, cu un nou suflu spiritual în epica românească. Drama metafizică a tinerei generaţii trebuia să fie un pandant la drama socială s mai vechii generaţii a războiului. Lui Radu Comşa trebuia să i se opună Pavel Anicet, eroului şi dramei lui Cezar Petrescu, din *Întunecare*, trebuia să-i corespundă drama şi eroul din *Întoarcerea…*. Nu este de subestimat modelul Cezar Petrescu, Eliade l-a admirat, cel puţin în *Întunecare,* şi i-a admirat mai ales ştiinţa de a compune şi construi lumi diverse, medii şi intrigi multiple. Formula romanescă a lui Eliade nu este niciodată clară sau coerentă, tocmai pentru că adoptă convenţii din mai multe formule romaneşti, de la realismul clasic, la modernitatea cea mai acută. Monologul interior, larg utilizat aici în *Întoarcerea…* nu este totuşi decât un instrument pus la lucru într-o formulă generală, care este compozită, a unui roman care pare mai degrabă să ţină de formula realismului clasic. Monologul alternează deseori cu stilul indirect liber, iar vocea naratorului neimplicat, care într-adevăr păstrează totuşi convenţia nonomniscienţei, intervine destul de rar, cu rol pur auxiliar. Eliminarea povestirii pentru totala reprezentare la timpul prezent, folosind tehnica contapunctului cinematografic contribuie la senzaţia de modernitate a scriiturii şi a operei. Anton Holban făcea observaţia, în corespondenţa privată cu Nicolae Argintescu-Amza, că Eliade foloseşte mult tehnica din *Point Counterpoint*, dar că ar avea şi *muzicuţe*,[122] ceea ce înseamnă că ar folosi imprumutul într-un mod nu foarte coerent şi eficace pentru propria construcţie epică. Holban, de exemplu, pune în scenă mult mai ceorent un narator- autor implicat, care devine mult mai interesant şi credibil ca instanţă psihică, noetică şi ca aventură a conştiiţei, decât mare pare din eroii lui Eliade. Este lucrul pe care îl face şi Eliade în Maitrey, dar la care renunţă

după aceea vrînd să construiască un dosar de existenţe dominate de sensul revoltei şi al apocalipsei.

Pompiliu Constantinescu discută în cronica sa şi sensul autenticităţii, noţiune de care Eliade abuzează, în opinia cronicarului: „Teamă ne este că dl. Eliade înţelege prin autenticitate perpetuă căutare de sine, devenire în etape şi continuă travestire a autobiografiei, în sensul multiplu de ideologie, anecdotică şi experienţă subiectivă. (…) A te căuta pur şi simplu este o operaţie de strict interes intim; a te exprima artistic, în aceste etape ale căutării de sine, înseamnă a crea.“[123] Relativ la mediul în care Eliade îşi proiectează trama romanului este pertinentă şi observaţia că acest mediu este complet abstract, ca de altfel şi personajele însele, putând fi orinde şi oricând, ceea ce, desigur, nu contribuie la construcţia epică a romanului.

Este *Întoarecerea…* un roman psihologic, aşa cum pare că acceptă P. Constantinescu să îl considere? Opinia mea este că nu. Romanul ratează orice psihologie, tocmai pentru că personajele sunt abstracte, ideologice. Nu pentru că sunt intelectuali la mijloc totul are această uniformitate abstractă, ci pentru că personajele nu au cu adevărat o psihologie, o interioritate cu adevărat nonideologică.

Formula cu care Petru Comarnescu, unul dintre cei mai inteligenţi eseişti şi comentatori ai epocii, defineşte literatura lui Eliade, odată cu apariţia acestui roman, este foarte interesantă şi merită reţinută. Comarnescu scrie o cronică a romanului, pe care o intitulează: „*Mircea Eliade, romancier al exasperării*“. Exasperarea este tema romanului, susţine Comarnescu, exasperarea eroilor, dar şi a autorului: „(…) totul, personaje, replici, viziuni, filozofii – totul – nu-i *decât o proiecţie subiectivă mişcată de sentimentul exasperării*. Autorul a compus *un minunat poem al exasperării*, utilizând din nou epica, filozofia, poezia chiar, ca şi cele mai noi maniere literare pentru ceva superior şi autentic.“[124] Finalul argumentaţiei este şi el important: „Cu acest poem al exasperării, Mircea Eliade încheie *povestea unui om sfârşit de propriul său egocentrism*.“[125] Teza lui Comarnescu este că Eliade arde cu acest roman o etapă importantă a traseului său existenţial, că după exacerbarea eului, după naivitatea încrederii în aventură şi succes trebuie să vină epoca unei convertiri la adevărurile ultime, cele mai importante, cele care vor defini chipul lăuntric al creatorului.

Egocentrismului vitalist mai degrabă decât spiritualist al primei etape ar trebuis să-i urmeze saltul spre transcendent sau spre neant, ca ultimă definitivă confirmare a autenticităţii unui drum. În acest sens romanul lui Eliade este important, spune Comarnescu. Cred, totuşi, că tema romanului nu este exasperarea, mai degrabă aceasta este tonalitatea, sentimentul dominant al eroilor eliadieni. Tema, adevărata temă a romanului este *nihilismul*, nu în sensul lichidării a toate şi a tot, ci în sensul reducerii totului la nesemnificativ şi a construiirii unei lumi în care valorile să fie altele, şi anume cele autentice, cele care astăzi nu pot fi slujite decât cu mânia revoltatului. Nu este aici desigur nici influenţa lui Nietzsche, nici a lui Dostoievski, ci poate, mai degrabă, un soi de conversiune cioraniană. Iată (auto)portretul lui Emilian: „Ceea ce îl interesa este gestul revoltei, curajul de a ieşi în stradă şi a lovi, a ucide. Singurul sens pe care îl mai poate da vieţii este acesta, al revoltei, al responsabilităţii, al împotrivirii contra (sic) ticăloşiilor şi murdăriilor din jurul lui. Simte că nu mai poate îndura; e aproape bolnav şi va ajunge nebun dacă nu-şi va canaliza ura lui contra bătrânilor într-un fapt bine hotărât.“[126]

Pentru Şerban Cioculescu, în cronica sa, romanul nu este o reuşită, deşi îi recunoaşte câteva calităţi, ca aceea de a fi bine construit. Totuşi neglijent scris, pe de altă parte. În concluzie va face o listă de greşeli gramaticale de diverse tipuri pe care Eliade le etalează în scrisul său. Cioculescu acuză retorismul şi discursivitatea romanului, erotica dezlănţuită a eroilor, de asemenea gâseşte ideologia unora dintre eroi ca afiind ridicolă şi se întreabă care este totuşi intenţia reală a autorului cu privire la eroii săi? E vorba de o apologie sau, dimpotrivă, de reprezentarea unui faliment?! Întrebarea este importantă şi legitimă, şi trebuie spus că Eliade este destul de ambiguu cu privire la situarea sa reală, ceea ce poate fi totuşi o calitate. Ca şi alţi critici, Coculescu acuză „incapacitatea epică“ a autorului: „Însă principala carenţă epică a dlui. Mircea Eliade, căci e într-adevăr o adevărată incapacitate epică – o socotim de altfel provizorie – se explică prin subiectiviatatea autorului. Eroii săi nu se vădesc autonomi, ci numai faţete diverse ale dialecticii sale.“[127] Eliade va ţine cont de toate aceste reproşuri şi va încerca în *Huliganii* să dea un roman în care invenţia epică şi personajele să devină mult mai puternice.

Întoarcerea din rai[128] este în primul rând un roman al discursurilor despre problematica generației tinerilor furioşi, comunişti, legionari, apolitici, asociali, intelectuali, dar toți mânați de revoltă şi de voința de a se impune lumii şi celorlalți cu puterea unei afirmații istorice. „Să faci din viața ta un zid contra morții, contra haosului; să te creezi pe tine ca om adevărat, om întreg, ca dintr-o bucată de granit; asta înseamnă un sens al existenței, singurul sens: să te faci, bucată cu bucată, împotriva tuturor slăbiciunilor, a tentațiilor, a căderilor. Restul, oamenii de paie, larve, întuneric...“ [129] Voința de devenire este motorul intern al fiecărui personaj, micul său vehicul ontologic care va ceda până la urmă în fața eşecului şi al dezordinii. Toate personajele vorbesc enorm, fără rest, ceea ce conduce la impresia de artificial şi retorism, iar intriga nu se încheagă în nici un fel. Eroul eliadian este aici mai mult discurs decât acțiune, iar conştiința tragică, care este şi ea un mit personal al lui Eliade nu reuşeşte să devină poveste credibilă şi univers romanesc conturat în substanța sa. Ceea ce prezidează încă în *Întoarcerea din Rai* este conştiința ideologică a autorului, care nu creează atât personaje, cât voci într-un vacarm al vocilor dezlănțuite, manipulate de un spirit geometric şi nu de un spirit al fineții desenului romanesc. Pasta rămâne groasă fără a primi contururile definite ale unei linii în cărbune condus cu siguranță.

Generația lui Eliade, cea romanescă, pare a circula în subteranele societății care este încă indiferentă, care nu sesizează imensul receptacol metafizic care este această magmă vibratilă a corectorilor, a profesorilor, a cinicilor, a violenților, a corupților sexual care îşi exhibă libertatea prin cerebralitate şi prin cinism sexual. Moravurile sunt în primul rând antiburgheze, sfidează, vor să arunce în aer lumea care nu le-a lăsat nimic altceva decât dreptul la revoltă, măcar la cea interioară. Iată poza lui Eleazar: „- Dacă aş avea puteri, i-aş schilodi... Aş pune dinamită la Universitate, aş arde Academia şi aş biciui pe toți credincioşii. Să se înroşească cerul, mă; să se curețe lumea prin foc. Vă pierdeți timpul scriind şi uneltiind; nu v-ascultă nimeni. Dinamită, asta trebuie. Dacă n-ar fi nişte atei caraghioşi, m-aş înscrie la comunişti...“ [130] Discursurile care pun în scenă personajele şi ideologiile lor diverse sunt permanent asamblate după o logică a contrariului care este menit să construiască dialogul acestor

personaje, dar fatalmente personajele nu reuşesc să comunice, dialogul sucombă în scene dramatizate, dar nu şi dramatice pentru că le lipseşte tensiunea interioară reală, nu cea ideologică care există din belşug. Vocile personajelor sunt inundate de *cuvântul străin* împrumutat discursului ideologic, cultural sau politic, nu sunt genuine şi nu au o logică proprie, ineluctabilă, de aceea nici nu conving, nu rămân în memorie. Vocile aduc cu ele toate aluviunile miturilor vehiculate în epocă: supraomul, colectivitatea, ordinea totalitară, noul ev mediu etc. [131]

Există aici câteva personaje care fac experiența creației, scriu cărți, romane sau tratate; David Dragu, care este şi eroul unui conflict între generații, conflictul cu tatăl său, Emilian, care va participa la lupta de la atelierele Grivița şi va ucide, Lazarovici. Toți aceştia au mistica intelectualității şi a creației ca unică putere de a te opune istoriei, de a purta stigmatul adevăratei înțelegeri: „Probabil că nu sunt mai mult de jumătate duzină de oameni intelligenți, virili şi liberi. Restul sunt monştri intelectuali sau creiere cari şi-au oprit creşterea la 11 ani“. [132] Cuvintele aparțin lui Paul Anicet, personajul care este singurul care va finaliza efortul acesta al contorsionării monologale spre atingerea şi exercițiul unei conştiințe tragice, o va face prin sinucidere, devenind astfel figura emblematică a generației care cade, care ratează, dar o face prin propriile mijloace şi la propria alegere. „Încercă să repete jocul mental. Nu fi slab, Pavele, nu fi prost!...Zadarnic.Tremura numai. Un dezgust fără margini. Fie şi aşa. Păcat. Haide, mai e timp, oricând e timp. Haide, acum!...Dar sentimentul de ciudă şi de risipire stăruia. Îmi ratez şi moartea...Uite unde am ajuns...Închise ochii. Sunt multe stele pe cer; haide sunt multe stele... Simți un dor nebun, stupid, să se pipăie, să-şi lunece mâna pe tot trupul. Slăbiciunea aceasta îl enervă. Apropie țeava revolverului de gură, aşteptă o clipă – apoi trase, fără motiv. Trupul tot i se zgudui. Mâna stângă încercă să se pipăie, dar rămase moale, atârnând de piept. În acea clipă dori toate lucrurile, ca într-o căzătură fără sfârşit, o lunecare vertiginoasă către un fund de nimeni *ştiut“* [133] Lăsând la o parte eşecul stilistic al scenei, sinuciderea lui Pavel Anicet închide în ea însăşi căderea întregii generații, spulberarea acestei tensiuni puse în scenă în roman. Drama conştiinței nefericite se soluționează în moarte sau în pasivitate, adică în moartea civilă, în compromis.

Deloc paradoxal, personajele lui Eliade sunt mai degrabă cioraniene decât eliadiene, toată această stilistică a exasperării şi a cinismului, clamarea imposibilităţii de a accede la sens, tema sinuciderii este în esenţă cioraniană. Pesimism, conştiinţă tragică, iraţional, urgenţă a ireductibilului, toate teme cioraniene prin excelenţă: "Vremii noastre îi e sortită misiunea de a lichida cu optimismul. Necesitatea de a privi lucrurile în faţă, de a renunţa la autoiluzionare, de a prinde destinul imanent fiinţei omului, de a învia o sensibilitate tragică şi de a purifica pesimismul de sentimentalism, constituie aspecte care dau semnificaţie cu totul particulară meomentului istoric actual."[134] Există aici un tezism distinct în bună măsură faţă de cel eliadian, este retorica cioraniană care începe deja să se clasicizeze în epoca în care Eliade îşi scrie şi publică romanele „existenţialiste", şi care contaminează discursul romanesc eliadian.

Romanul este o încercare interesantă, unică în felul ei în literatura interbelică, şi chiar în întreaga literatură română. Fără a avea o intrigă reală, romanul se construieşte pe o anume frenezie a vitalismului, a ambiţiei, a cinismului, chiar a unui anume sadism al unei întregi pleiade de personaje cinice, ironice, monocorde şi erotomane. Atmosfera romanului e dată de această pasiune amorfă şi încordată a tuturor pentru sex, căutare febrilă a nu se ştie ce, toate aceste montate într-un Bucureşti fermentat de revolte diverse, un Bucureşti mai violent, mai anxios, cu mult mai mulţi posedaţi decît în orice altă „cronică" romanescă. Scriitura lui Eliade este cu puţin mai sigură, mai solidă decât în *Maitrey*. Eliade încearcă aici o construcţie alertă, cu prim-planuri cinematografice, cu panoramări, cu monologuri interioare, cu gesturi apropiate de recuzita lui Malraux, de data aceasta.

Întoarcerea… este romanul generaţiei, cu el Eliade vrea să impună un stil, o problematică, chiar un tip de compoziţie. Dar mai ales o întreagă şi damnată „comedie umană" care trebuie să circule prin subteranele României şi să o facă să explodeze politic şi metafizic.[135] Eliade pariază aici major pe vâna sa de romancier şi de spiritus rector al unei tinere Românii metafizice. Eliade se vrea obiectivat deplin în această umanitate nouă care trebuie să ajungă la suprafaţa istoriei. Vrea să fie un cuceritor, un erou al timpului său. Acesta este pariul esenţial al tânărului autor, şef de generaţie şi şef de şcoală.

Dar cine şi cum sunt de fapt personajele comediei sale umane? Personajele sale au permanent frisoane, sunt dominați psihic de complexe, unii sunt aproape monomaniaci, permanent excitați, sunt febrili, dinamici şi practică cinismul cel mai frust, sunt toți în afara oricărei morale, exersând „etica vidului“, a căutării şi frisonului sexual. Cu toții acționeaza împotriva moralei, împotriva hoitului burghez, împotriva României hoiturilor politice. Semieroi şi semipersonaje desenează cu toții o umanitate agitată şi damnată. Ca mai toate romanele sale, nici acesta nu are adâncime, nu are clar-obscur, se spune totul, se înțelege totul, se arată totul. Sunt unele profiluri reuşite, în mod cert.

Ce fac personajele lui Eliade? Discută, perorează, acuză, monologhează şi dialogheză foarte puțin. Comunicarea nu are loc, şi asta fără a fi o temă a romanului, deşi există necomunicarea între generații, de exemplu cei doi Dragu, tatăl şi fiul. Eroii eliadieni sunt cu toții nişte adolescenți teribili, maturitatea nu e dcât clamată, gesturile nu se armonizează cu ideile, ideile sunt covârşite de verbiaj, totul fiind cuprins de un anume retorism de care Eliade nu se poate debarasa, deşi este evident că face eforturi să-l controleze, să-l limiteze. Pentru a nu fi acuzat că a creat numai eroi intelectuali fără violența acțiunii reale, Eliade îşi pune eroii să acționeze frenetic, mai întâi vorbesc, gesticulează, apoi merg la bordel sau violează, după care unii dintre ei acționează istoric, ca Emilian, comunistul complet utopic, un personaj căruia i se construieşte o poveste complet neverosimilă, nesusținută de trama roamnescă. Emilian, comunistul care ucide şi apoi se căieşte, revoluționarul care urăşte, iar ura aceasta îl pregătşte pentru crimă.

Pavel Anicet este prins în cochilia autodistrugerii prin eros: iubeşte două femei simultan, Una şi Ghighi, nici una dintre ele nedevenind un personaj bine conturat. Pavel Anicet este totuşi cel mai bine conturat personaj, cel mai logic, cel mai consecvent. Revolta lui este deplin interioară, e sugerată şi moştenirea unei drame de familie (ereditatea pe linie paternă), Anicet nu are ambiții sociale, în nici un sens. „Acțiunea“ sa este pregătirea pentru moarte, iar aici moartea este cunoaştere, moment al adevărului, al depăşirii iluziei şi facticității (cu un termen heideggerian). Care este soluția Anicet? „Nu e vorba de moartea personală, de sinucidere, de toate stupiditățile astea. Ci moartea ca o existență concretă, ca o altă viață, mai plină, mai

eternă decât efemera noastră eternitate… Nu ştiu dacă… (…) Ei bine, o astfel de moarte ar putea fi o tentație pentru mulți… (…) Nu, e cu totul altceva, nu ştiu cum să mă exprim mai bine. Moartea ca o victorie, ca o întregire. Nu moartea din desperare, nu din frică. Cel care moare într-un ceas de deznădehde cumplită, de durere, şi-a ratat complet viața. Dar un extaz? Dar o aşteptare?...“[136]Anicet transcrie aici o înțelegere a morții din gândirea indiană, filtrată îndestul pentru a nu putea fi considerată doar o iluzie livrescă. Moartea ca eliberare, ca destin al ființei dincolo de biologic, de materialitatea prezenței vii, moartea ca eternitate vie, ca dincolo de iluzie, de Maya. Există în *Oceanografie* un eseu foarte interesant numit Despre un anumit sentiment al morții în care Eliade face această mică teorie a morții ca dincolo al ființei. „ Miracolul morții nu constă în ceea ce sfârşeşte ea, ci în ceea ce începe. […] ce nu cunoaşte nimeni este începutul de după moarte.“[137] Moartea este trecere poate spre adevărul ființei. Acest sentiment al morții îl conduce pe Anicet la dorința morții şi la gestul final. Pavel Anicet ajunge la sinucidere, iar acest curs al dramei, care urmează gândirea intimă a eroului, este urmat cu o logică internă pe care o putem accepta şi evalua. Verbiajul lui Anicet devine *fatum* interior, logică intrinsecă a destinului.

Eliade explică titlul romanului ca fiind metafora sfârşitului epocii paradisiace a României Mari. Întoarerea din rai ar fi în concluzie îmbarcarea pentru călătoria fatală pe oceanul unei istorii care nu mai amână prezența fatalității destinului tragic. Ce putea să-i dea lui Eliade acest sentiment apocaliptic imediat? Fascismele zilei, violența unei istorii din ce în ce mai nerăbdătoare cu iluziile naivității? Cred ca e vorba, mai degrabă, de un program personal al autorului Eliade, un program ideologic şi epic totodată. Tema *omului nou* este o tema importantă pentru Eliade şi pentru întreaga epocă, şi este chiar tema ideologică a romanului. Eliade propune deci o temă la modă şi se proune şi pe sine odată cu ea. Eliade, autorul, trebuie să fie cel ce reuşeşte să citească istoria esențială a epocii şi acela care trebuie să ofere sensul curgerii istoriei. E aici nu numai un pariu romanesc, ci şi unul ideologic şi unul în termeni de putere intelectuală. Dacă Eliade reuşeşte sa citească istoria, atunci Eliade obține victoria, el devine eroul propriei opere şi prin aceasta eroul celorlalți, eroul din viața

celorlalţi. Nu este aici altceva decât voinţa de esenţial a oricărui intelectual veritabil, al oricărui creator care se vrea viu şi important. Desigur, Eliade are de al bun început acest impetus intelectual şi voliţional de a deveni un erou, o categorie importantă pentru cogito-ul eliadian.

Omul nou al eposului romanesc (şi românesc) trebuie să fie omul energic, vital, care depăşeşte dihotomia subomului balcanic şi mioritic comun, între creaţie şi istorie, între intelect şi voinţă, depăşire care este una, tebuie să fie, de tip hegelian (*Aufhebung*), o depăşire care înglobează ceea ce depăşeşte, dar pe un alt plan, superior. Această umanitate epică trebuie să anihileze cealaltă umanitate, dizolvantă şi irelevantă pentru devenirea spiritului în istorie. Este chiar ceea ce fac eroii eliadieni în ambele romane ale ciclului, suprimă, dizolvă, depăşesc. *Omul nou* huliganic eliadian este mai degrabă un nihilist decât orice altceva, el nu mai construieşte nimic, ci pare a afirma doar un sens metafizic al apocalipticului în numele unor valori metafizice, chiar dacă uneori ele mai au tangenţe cu politicul.[138]

Eliade urmăreşte aici o temă personală, o temă a filozofiei sale pe care o dezvoltă şi în eseistică. De asemenea, Întoarcerea… trebuie să fie romanul unei revoluţii epice în proza românească. Eliade se dovedeşte încă o dată pe deplin modernist vehiculând un program al modernismului din punct de vedere estetic. Nu e mai puţin adevărat că modernă era în epocă tocmai revoluţia.

Una din mizele lui Eliade este totuşi demonstraţia riscului enorm al metafizicii revoltei cu indiferent ce temei, personajele ratează tocmai din preaplinul unei conştiinţe noi, dar fatal tarate de isterie şi sterilitate. E în pariul eliadian al epicii omului nou o undă de moralism sever, până la urmă.

Huliganii[139], al doilea roman al generaţiei pierdute, este un pariu cu sine însuşi pentru Eliade, care încearcă să răspundă astfel criticilor primului roman.[140]

În *Memorii* Eliade notează cu privire la *Huliganii*: „Acţiunea se concentra, de altfel, în jurul lui Petru şi al prietenului lui, Alexandru Pleşa. Fiecare din ei ilustra, în felul lui, un mod de a fi în lume, pe care-l numisem „huliganic“, pentru că implica în acelaşi timp o inconştienţă împinsă până la cruzime şi o încredere absolută în ei înşişi. Sensul curent al termenului

huligan se referea la grupările de tineri antisemiți, gata să spargă geamuri sau capete, să atace şi să jefuiască sinagogi, să ardă cărți. Nimic din toate acestea nu se întâmpla în romanul meu. Contextul politic, adică mai precis antisemit, al „huliganismului“ era cu desăvârşire absent. Cu toate acestea, purtarea unui Petru Anicet, Pleşa sau Mitică Gheorghiu era tot atât de violentă şi iresponsabilă ca a oricărui huligan de rând. Ceea ce deosebea personajele romanului meu de alți tineri dinaintea lor sau contemporani cu ei, era, pe de-o parte, brutalitatea cu care intreseră în viață, iar, pe de altă parte, certitudinea lor că, dacă „vor învinge“ li se va da dreptate. Evident, nu era vorba de o victorie exterioară, dobândită prin parvenitism sau oportunism politic, ci de împlinirea propriului destin. […] Acest strident amoralism a făcut pe unii critici, îndeosebi pe G. Călinescu, să vorbească de „gidismul“meu. […] Pe de altă parte, voiam să dau un anumit prestigiu existențial şi axiologic unor comportamente româneşti, care fuseseră până atunci interpretate exclusiv sociologic sau condamnate, moralizant, în literatură. […] „Huliganii“ mei existau însă pe un alt nivel. Ceea ce îi interesa în primul rând era dobândirea unui mod de a fi care le-ar fi îngăduit, pe de-o parte, să „creeze“ , iar pe de altă parte, să „triumfe în Istorie“. Mai mult decât eroii lui Gide, „huliganii“ mei se asemănau cu anumiți eroi ai Renaşterii italiene. Credeam în posibilitățile unei Renaşteri româneşti şi de aceea îmi îngăduiam se descriu asemenea eroi. Dar, pe de altă parte, îmi era teamă că „Istoria“ ne va împiedica s-o înfăptuim. Cu deznădejde, încercam să-mi închipui ce-ar fi fost de făcut. De un singur lucru eram sigur: excesivul intelectualism al personajelor din Întoarcerea din Rai, obsesiile, idiosincraziile lor, teama lor de „ratare“ – toate acestea erau depăsite. Retragerea din fața Istoriei, acceptarea tradiționalului destin al intelectualului român – de a „rata“ sau de a supraviețui umil la periferia societății – nu mi se părea o soluție. […] Huliganii mei izbutiseră să rezolve dilema prin ceea ce numeam pe atunci „soluția gordianică“. Dovedeau astfel că participă la un alt mod de a *exista româneşte* decât intelectualii din romanele lui Cezar Petrescu.“[141]

Considerațiile din acest lung citat sunt importante pentru viziunea lui Eliade însuşi despre opera sa, despre ciclul Întoarcerii din rai. Să înregistrăm cu atenție, în primul rând, această formulă: „huliganii mei“,

care nu poate semnifica decât o relație cvasifilială între autor şi personajele sale pentru care simte enorm. *Huliganii* sunt deci un pariu cu întreaga literatură românească de până la momentul apariției romanului şi par să facă parte dintr-o revoluție romanescă pe care Eliade o vedea împlinându-se pentru a da alte coordonate reprezentării societății româneşti. Posibil o revoluție a reprezentării intelectualilor, care nu trebuie să fie eternii învinşi ai societății, ai istoriei şi ai unei burghezii avide. Intelectuali puternci, avizi ei înşişi de victorii, de roluri sociale şi politice, ceea ce trădează o obsesie eliadiană mai veche, a curajului intelectualului şi a destinului său. În fond, Nae Ionescu era şi aici un model, întrucât era un intelectual puternic, o voce publică cu un rol politic semnificativ, era un intelectual care reuşise. Renaşterea românească, şi ea o temă consistentă la Eliade, însemna tocmai această apariție a unui om nou neatenuat, departe de mediocritatea curentă a vieții sociale şi intelectuale româneşti. Eliade conferă personajelor sale această calitate absolută a curajului, atât celor pozitive, cât şi celor negative, care ajung astfel uşor la cinism şi amoralism. „Huliganul“ este tipul de om care nu poate să nu aibă voința de a reuşi, de a se impune ca un *fatum* tuturor celorlalți. Ceea ce îi caracterizează în mod fundamental este voința, voința de putere, voința de a fi şi de a deveni. Este aici în fond şi o temă veche balzaciană, pe care romancierul Eliade o va prelua şi o va utiliza pentru propriul univers romanesc. Trimiterea la Renaşterea italiană, oricât de prezumțioasă, trebuie înțeleasă în aceeaşi ordine de idei, crearea unui tip uman care să se înalțe deasupra mediocrității. Trebuie să observăm că Eliade este departe aici de orice temă a spiritualismului, universul său rămâne unul dominat de vitalism şi apologia voinței virile de recunoaştere. Psihologia sa nu depăşeşte aceste limite, care sunt mai degrabă ideologice şi pragmatice. Creația culturală însăşi este văzută ca voință împlinită. Lectura lui Nietzsche în această epocă l-ar fi făcut poate pe Eliade să-şi dea seama că există similitudini remarcabile între „huliganismul“ său şi nihilismul supraomului care trebuie să vină. Violența reducerii bătrânilor la insignifiantă, moralitatea privită ca nihilism axiologic, toate teme fundamentale ale gândirii lui Nietzsche.[142]

Este foarte interesant că Eliade este totuşi aici un *romancier al nihilismului*, în sensul în care gândirea sa vehiculează, chiar dacă

edulcorate, psihologizate şi estetizate, teme ale nihilismului. Nu este desigur vorba de a confunda autorul cu personajele sale, dar trebuie înţeleasă just *pulsiunea* care face din Eliade autorul acestor romane ale vitalismului amoralist. Toată această pleiadă de personaje care vor toate o distrugere a ordinii existente pentru a înălța o alta reprezentată de ei înşişi construiesc o lume a anihilării vechilor valori, a anihilării vechii lumi care trebuie să facă loc unei lumi noi, unor noi valori. Tot în *Memorii*, Eliade notează: „(…) *Huliganii* era, şi trebuia să fie, o carte violentă, iar, pe de altă parte, inconştient, mă răzbunam, scriind-o, împotriva existenței potolite, aşezate, pe care o acceptasem. Era un protest al unei părți din mine împotriva acelui care hotărâse să trăiască acest fel de viață. Dar, cum mi-am dat seama mai târziu, deocamdată era preferabil ca asemenea proteste să-şi găsească expresia într-un roman…“[143] Voința sa de a crea cultural nu poate ascunde, cred, această pulsiune nihilistă pe care romanele o exhibă. Aici „condiția umană“ este pentru Eliade subiectul unei depăşiri în sensul unei aruncări în abisul violent al voinței de a fi şi de a deveni. Spre deosebire de eroii lui Malraux, dacă putem compara totuşi romanele celor doi, eroii lui Eliade nu cunosc mitul revoluției cu adevărat, iar transcendența vidă a Dumnezeului creştin nu este locuită de revoluție sau de solidaritate, de adevăr sau lupta pentru propria umanitate sau pentru umanitatea celorlaţi, ci, dimpotrivă aceştia nu cunosc decât surda încrâncenare în povestea insdidioasă a propreiei voințe de a fi ceva sau cineva într-o nouă ordine care trebuie să anihileze, nu se ştie cum şi de către cine, vechea ordine de lucruri. În acest sens, romanele lui Eliade lasă în urmă tema *condiției umane* pentru tema nihilismului care creşte din cultul egoismului şi al durității, al cinismului. Aici depăşirea se face în sensul cultului eului, al disoluției umanității convenționale în necesitatea voinței de transformare. Mai târziu Eliade va închide această etapă, odată cu maturizarea deplină şi cu renunțarea la epica „existențialistă“ pentru literatura mitului şi a simbolului, ca expresie eliberării, a transcenderii fenomenalului nu prin exercițiul suveran al voinței, care ramâne doar iluzie şi magie a eului fenomenal, ci prin saltul către libertatea spiritului. *Noaptea de Sânziene* este parabola acestei transformări a eului şi a lumii sale. Decorul social şi psihologic al gândirii eliadiene cade, dispare, anihilat fiind de această

propensiune spre autenticitatea arhetipală. Această întoarcere spre sine se petrece între anii 1937-1945, incluzând aici experiența de intelectual afiliat Legiunii, primul exil, războiul şi apoi exilul definitiv, început în 1945.

Formula aleasă pentru *Huliganii* este mai clasică, mult mai temperată, totuşi este evidentă şi aici influența tehnicii literare a lui Aldous Huxley. Eliade face aici cu minuție operă de prozator solid realist, atent la construcția lumii romaneşti, la personaje, la relațiile dintre ele, finalizează raporturile născute din tensiunile intrigii, într-un cuvânt devine regizorul atent al scenei propuse.[144] Personajele nu mai sunt aici numai voci care clamează indefinit şi perpetuu propria maladie existențială, ci adevărate figuri care mişcă lumea în care trăiesc şi îi conferă realitate şi dinamism. Universul romanesc din *Huliganii* este mai riguros, romanul se ia pe sine în serios.

Problematica romanului, experiența huliganică, este scutită şi ea de accentele ascuțite din Întoarcerea..., încărcătura ideologică a romanului este deliberat scăzută pentru a face loc desfăşurării logici romanşti intrinseci. David Dragu, Petru Anicet, Alexandru Pleşa, Cezar Tomescu, Eleazar continuă dialogul asupra temelor obsedante, dar o fac într-un ritm nou şi cu o altă tonalitate. Există în mod clar o deliberată ținere sub un control strict a eseului ideologic, a teoriei, pentru a favoriza logica romanescă tradițională. Critica vremii s-a lăsat sedusă de monumentalitatea romanului în care a văzut seriozitate şi efort pentru construcție.

„David Dragu se închise de vreme în cameră. Îşi scoase ochelarii, şi se plimba de la un capăt la celălalt al odăii, pripit, ca şi cum ar fi avut de rezolvat o problemă gravă şi urgentă. Nu se gîndea, totuşi la nimic precis. Se simțea antrenat de un sentiment obscur, puternic, pe care nu-l putea preciza, în fața căruia nu ştia cum să lupte. O vagă nemulțumire de sine, o furie stupidă împotriva situației de acum – împotriva „prezentului“ întreg, care cuprinde şi cariera lui de profesor şi autor, şi împrejurarea că se află în vilegiatură, înconjurat de oameni atenuați, de prieteni întâmplători, de cunoscuți de duzină. Nu ştia precis ceea ce îl nemulțumeşte şi îl umileşte. Nu ştia de unde izvorăşte sentimentul acela deprimant de ratare, de mediocritate, de bătrânețe. Nici n-a împlinit încă 30 de ani, îşi spuse el ca să

se liniştească. Oricînd o pot lua de la început, pot porni pe alt drum, pot face altceva... Dar nu aici zăcea izvorul acelui furios dezgust faţă de el şi de prezent. Avea o vagă impresie că el totuşi e un ratat, fibrele lui intime sunt mediocre. Şi totuşi nu-şi putea preciza nimic. Simţea numai că şi el, ca toţi ceilalţi, trecuse pe lângă ţintă fără să o vadă....“ [145] Această pagină de autoanaliză a lui David Dragu, mediată de vocea naratorului, descoperă resorturile intime ale psihologiei personajului cu conştiinţă nefericită. Dragu, ca şi Petru Anicet, este o conştiinţă torturată nu de angoasa libertăţii, deci a adevărului, ci de impulsul imperativ al afirmării, al pariului cu sine şi cu ceilalţi într-o lume în care recunoşterea este esenţială pentru că poate confirma însăşi existenţa sinelui propriu. Cu mai multă claritate această caracteristică a eroilor turmentaţi iese la iveală aici în *Huliganii*, unde galeria personajelor este mai puţin numeroasă, iar raporturile mai bine ordonate. Teroarea faţă de ratare este unul din resorturile fundamentale ale eroului conştiinţei nefericite din romanele lui Eliade, ceea ce demonstrează o legătură puternică e eroului eliadian cu galeria personajelor care îl preced şi o problematică socială a romanului „existenţialist“ eliadian mult mai bine conturată decît s-ar fi putut crede. Fondul conştiinţei romaneşti este dominat la Eliade de arhitectura clasic realistă a lumii epicului, Eliade nu este un novator în esenţă, deşi a încercat să utilizeze uneltele la modă. Eroi săi sunt desigur moderni, mai ales pentru că sunt permanent în criză, dar fibra lor romanescă este clasic realistă. Conştiinţa eroului eliadian este o conştiinţă a problematicului, dar fiinţa însăşi a personajului nu se dizolvă în vâltoarea conflictului sau a aventurii. Singura excepţie, Pavel Anicet din *Întoarcerea...* care se sinucide împlinind aventura experienţei actului gratuit, adică liber. În rest, conştiinţa majorităţii personajelor eliadiene rămâne orientată spre social, spre necesitatea recunoaşterii sociale, aventura lor este una care trebuie validată social, trebuie să aibă succes. Victoria socială este una importantă în acest univers care se vrea mai degrabă orientat spre metafizică, spre problema mântuirii, decât spre problema recunoaşterii sociale.

În *Huliganii* Eliade încearcă să definească un univers romanesc mult mai dens şi mult mai ordonat, personajele se mişcă după o logică proprie mai riguros construită şi tind să alcătuiască o lume finită şi mult mai credibilă.

Acuzat de proză ideologică, Eliade aşteaptă de data aceasta pagina 182 pentru a lăsa lui David Dragu misiunea de a explica miza cărţii: „...Există un singur debut fericit în viaţă; experienţa huliganică. Să nu respecţi nimic, să nu crezi decât în tine, în tinereţea ta, în biologia ta, dacă vrei... Cine nu debutează aşa, faţă de el însuşi sau faţă de lume, - nu va crea nimic. Să poţi uita adevărurile, să ai atâta viaţă în tine încât adevărurile să nu te poată pătrunde, nici intimida – iată vocaţia de huligan...“ [146] Sunt cuvintele lui David Dragu adresate lui Alexandru Pleşa într-un fel de testament al unui fost huligan, acum dezamăgit şi neputincios. Experienţa huliganică este, înţelegem, experienţa autenticităţii, a revoltei, a vieţii care se răscoală, se opune mecanicii absurde a unei lumi burgheze, stătute, care nu oferă decât conformarea şi conformismul. Huliganul este eroul voluntar gata să treacă peste limitele impuse pentru a căuta sau impune noi limite şi noi sensuri. *Conştiinţa huliganică* nu este de fapt o conştiinţă scindată, ci o conştiinţă turmentată de voinţa puternică de a învinge, huliganul îşi propria sa normă lumii atenuate care îl înconjoară. Huliganismul este vitalitate şi prin aceasta, de abia, metafizică, aici nimeni nu contemplă, ci se vrea cu ardoare şi se acţionează. Huliganul este liber pentru că este puternic, mult mai puternic decât toată această lume care moare sau doar dispare în pasivitate. Numai că activismul vitalist huliganic este minat de un viciu fundamental – nu are nici o întemeiere, nu găseşte nici un sens, nu revelează nici o miză, de aceea aproape toţi sunt condamnaţi la degringoladă. În mod esenţial huliganul nu are o psihologie, ci doar o conştiinţă turmentată care caută mereu soluţii raportându-se la problematici şi nu la oameni. Alexandru Pleşa, de exemplu, va face o cerere în căsătorie numai pentru a demonstra (lui David Dragu) că este un om lliber şi deci puternic, capabil de asumarea oricărei responsabilităţi sau a oricărui hazard. Ce este huliganismul? „Între ei (este vorba de huliganii-spărgători de geamuri; nota mea) şi d-ta nu este nici o deosebire calitativă. Aveţi aceeaşi structură, fireşte; aceeaşi vocaţie. Totala ignorare a adevărurilor, o ordinei, a maturităţilor. Unii sparg geamuri, alţii afirmă că lumea începe prin ei. Ce superb! Ce vitalitate orgolioasă! Să împarţi lumea în vii şi morţi – sau în răi şi buni, aşa cum o simplă judecată de valoare, sau cu un singur geam spart – îţi dai seama ce violentă afirmare vitală înseamnă gestul acesta?“[147]

Mai târziu, discuţia dintre Eleazar şi David Dragu va edifica asupra a două puncte de vedere deosebite despre esenţa huliganismului. Eleazar este probabil prototipul legionarului care este interesat doar de destinul colectivităţii naţionale, respingând experienţele individuale în numele acestei iubiri de neam care trebuie să ducă la revoluţia naţională. David Dragu apără, în schimb, experinţa individuală, singulară, lupta cu propriul înger, cu propriul destin, pentru victoria asupra morţii şi ratării. Socialul nu are statut ontic, nu reprezintă o miză metafizică.[148]

Dacă *huliganismul* implică totodată conştiinţa unei elecţiuni, există în roman un destin al turpitudinii şi al conştiinţei joase; Mitică Gheorghiu este, cred, dublul demonic şi fanfaron al huliganului Petru Anicet sau al oricărui altuia dintre ei. Aventura sordidă a personajului este minuţios urmărită devenind practic un ax al romanului. Tribulaţiile erotice ale lui Mitică Gheorghiu, obsesia sa joasă, confuzia enormă alcătuiesc o tramă care ocupă un spaţiu enorm în roman şi singura explicaţie logică este că autorul a făcut din aventura personajului său limita de jos a lumii desenate de evoluţia celorlalte personaje. Paginile despre Mitică Gheorghiu sunt mai degrabă naturaliste şi atestă în mod surprinzător o anumită pasiune a *satyricon*-ului la prozatorul Eliade.

Galeria eroilor din *Huliganii* cuprinde şi câteva femei, portrete mult mai bine realizate decât în *Întoarcerea...*, personaje feminine care participă la nodul de tensiuni al romanului şi contribuie astfel la desfăşurarea intrigii romaneşti. Mama lui Petru Anicet, Anişoara, Marcella, Nora toate figuri feminine nu întru totul remarcabile, mai degrabă fără adâncime, dar contribuind la desenul mai precis al epicii din acest roman al lui Eliade, care va fi ultima încercare de a forţa epic mitul generaţiei tinere în destinul literaturii româneşti interbelice. Spre deosebire de bărbaţi, femeile vorbesc mai puţin şi reuşesc să închege o psihologie, chiar dacă nu fină, cel puţin veridică. Femeile din roman atestă odată în plus pasiunea eliadiană pentru romanul clasic realist de tradiţie balzaciană şi standhaliană minat desigur de miezul profund poetic, romantic şi vizionar sau pur şi simplu de pasiunea intelectualismlului ca doctrină a inteligenţei integrale.

După *Huliganii*, Eliade încetează să-şi mai pună problema generaţiei în universul romanesc. Urmează în biografia sa apropierea de Legiune, o

publicistică şi ea din ce în ce mai mai angajată, iar în planul prozei, compensatoriu într-o anumită măsură, construcţia riguroasă, permanentă a universului fantastic. Istoria părea că se afundă în tragic şi dilematic şi nu mai putea fi urmată în planul prozei „existenţialiste“. Ciudat, pentru că tocmai acum, odată ce „tragedia“ se declanşase, Eliade ar fi trebuit sau ar fi putut să scrie romanul unei analitici existenţiale palpabile, reale, al generaţiei sale sau, în sfârşit, al unei existenţe oarecre a acelei epoci de eşec generalizat şi repetat. O generaţie care intră în conflict cu statul, o generaţie, adică oameni legaţi prin ceva esenţial în răspunsul dat istoriei, care sfârşeşte în execuţii, pe caldarâm, în închisori şi în linia întâi a frontului, ca pedeapsă exemplară. Confruntarea cu istoria era aici maximă, iar tensiunea enormă, insuportabilă. N-ar fi interesat fenomenul concret, încărcătura sa politică specifică, ci analitica unei sau unor existenţe sfâşiate în ele însele şi apoi devorate de războiul civil. Eliade trece pe lângă acest pariu esenţial cu epoca, cu literatura română, cu propria operă. Se va întoarce târziu, după război cu *Noaptea de sânziene*, dar acolo e deja altceva, o altă altă poveste, un alt unghi, în fond, o postistorie scrisă dintr-un punct alfa al unei transcendenţe mereu sperate.[149]

Huliganii vrea să construiască imaginea unei epoci şi a unei generaţii, să construiască conflictul esenţial al epocii, dar desenul său epic nu constituie totuşi o reuşita majoră. Care este conflictul adevărat, ce îi leagă sau dezleagă pe aceşti oameni de ei înşişi, de istorie, de morală, de metafizică, de Dumnezeu. Unde este miezul fierbinte al acestor vieţi măcinate, pierdute, ratate? Simpla confuzie, simpla dezarticulare a logicii, discursului nu pot descrie esenţialul acestui conflict interior. Este o scădere a romanului această imprecizie a desenului şi a construcţiei. În fond, Eliade ratează psihologia acestor eroi căzuţi, personaje întâmplătoare într-un roman care nu reuşeşte să-i cuprindă.

Eliade însuşi, la cererea editorului său, ia cuvântul pentru apărarea ciclului său romanesc şi încearcă să expliciteze sensul întregului şi al părţilor totodată: „ Ceea ce pare acum excesiv de sălbatic şi excesiv de „cardiac“ în *Huliganii* – se va atenua când ciclul va fi completat. […] „Huliganismul“ reprezintă o adoua adolescenţă; el reia motivele dominante ale adolescenţei (sexualitatea, egocentrismul, magnifica încredere în sine) şi

le împleteşte cu un motiv nou, care u exista în adolescenţă: teama ascunsă de ratare, groaza de a fi păcăliţi de viaţă. […] Cu etapa care urmează Huliganilor – etapă a dragostei, a ieşirii din magic – destinul personajelor mele începe să se clarifice. Sunt oameni care vor crea – şi alţii care vor rata. Sunt unii care vor trăi – sunt alţii care pot aştepta de-acum moartea.“[150]

Romanul a fost primit bine de critică, deşi rămâneau prezente mai vechile reproşuri. Şerban Cioculescu în cronica sa[151] va lăuda invenţia epică, de data aceasta în sfârşit prezentă. Pasul înapoi pe care îl face Eliade, de la avangardă la fresca socială à la Cezar Petrescu prinde, romanul fiind mult mai bine primit de critică şi de public. Vedem aici fractura interioară a „eposului“ eliadian: „revoluţie metafizică“ a conţinutului în termenii frescei sociale a realismului clasic. Eliade nu-şi poate permite să fie respins şi atunci adoptă metodele care au curs în epocă pentru a salva ciclul romaesc al Întoarcerii din rai. Eugen Ionescu critică nonumanitatea personajelor lui Eliade: „De fapt, ei nu trăiesc o „ignorare a adevărurilor“, ci o „ignoranţă liberă liniştită“. O „întoarcere la zoologie“. […] În *Huliganii*, amoralitatea câştigată de la început face ca, adesea, romanul să nu intereseze, să nu doară, să nu aibă valoare, - ci numai să enerveze pe lectorul ale cărui poziţii ideologice, sociale etc. sunt diferite de cele ale autorului.“[152]M. Sebastian este, ca de obicei, foarte pozitiv şi consideră romanul ca fiind o mare reuşită a prozei lui Eliade şi a prozei româneşti în general. Interesant este că nu intră deloc în comentariul temelor romanului.[153] De data aceasta G. Călinescu este pozitiv în ceea ce priveşte romanul , apreciind şi el efortul de construcţie epică şi încercarea de finalizare a portretelor morale ale persoajelor romanului. Totuşi masivitatea, tendinţa către monumentalitate nu salvează romanul de grave scăpări: o anume masivitate inutilă, episoade construite pueril, o erotică covârşitoare şi violentă. Cu toate acestea judecata călinesciană, de data aceasta, pare a-i fi favorabilă, recunoscând în Eliade, pentru prima oară după *Maitreyi* un romancier solid, capabil de creaţie epică obiectivă.[154]

Pompiliu Constantinescu va scrie şi de data aceasta o cronică laborioasă şi justă a romanului lui Eliade: „Aş fi ispitit să văd în *Huliganii* un roman antiburghez, un roman al destrămării familiei, prin tot ceea ce implică ea ca ipocrizie, ca forţă socială inertă şi constrângere a individualităţii; o totală

răsturnare de norme, de habitutidini o devastează sub impulsul tinerilor care fâţiş sau pe ascuns pornesc să se realizeze personal, căutând o nouă etică a vieţii; poate acesta să fie şi sensul, alterat, de la accepţia lui comună, a „huliganismului“ lor. […] Suferinţele nu deprimă însă pe nimeni din cei tineri; durerea lor are un paradoxal efect stenic: îi stimulează să nu se fixeze, să nu cedeze, trecând peste scrupule, peste îndoieli, peste principii, ca nişte bolnavi lucizi, ce-şi caută necontenit salvarea.“[155]Constantinescu înţelege foarte bine nihilismul personajelor eliadiene, aerul lor de „bolnavi lucizi“ care caută o salvare de lume şi de ei înşişi în anihilarea ordinii burgheze, de fapt a oricărei ordini.

Întoarcerea din rai şi *Huliganii* reprezintă, cu toate scăderile lor estetice două romane semnificative pentru o vârstă esenţială a romanului românesc. Eliade se revelă aici ca un autor care are o intuiţie fundamentală a unui nou univers romanesc care să *transcrie* realitatea românească, de fapt să creeeze o nouă „definiţie“ a lumii româneşti angrenată într-o modernitate ultimă, acută şi extrem violentă. Violenţa care covârşeşte epica celor două romane va fi foarte curând violenţa întregii epoci interbelice, sute de asasinate vor fi înregistrate în societatea românească, care va deveni orice altceva decât un paradis molcom al blândeţii valahe. Eliade prefigurează această spargere a zăgazurilor, ruperea echilibrelor şi violentarea destinului unei comunităţi. Este adevărat că principalul instrumet al violenţei va fi statul, mai puţin generaţia huliganică, deşi, evident, violenţa acesteia va fundamenta exerciţiul extremei violenţe a statului. Eliade încearcă în cele două romane să ţină strâns în mână atât dimensiunea interioară, cât şi pe cea socială şi politică. Miza politică a contemporaneităţii îi va scăpa finalmente, romanele evitând sondarea acestei dimensiuni în adâncime, dar, nu mai puţin, adevărul va sta de partea acestei Casandre. Lumea românească va dispărea, va sucomba în vârtejul autodistrugerii generat de destrucţia lumii occidentale. Nihilismul eroilor săi cheamă această destrucţie care va anihila totul, o prefigurează. Lukács va scrie în *Teoria romanului* (1916): „ Romanul este epopeea lumii părăsite de zei; psihologia eroului de roman este demonicul; obiectivitatea romanului este concepţia virilă şi matură după care sensul nu poate străpunge integral densitatea realităţii; dar şi

concepţii după care realitatea, lipsită de sens, este sortită prăbuşirii în neantul inesenţialităţii.“[156] Relativ la condiţia autorului de romane în modernitate el adaugă: „ Melancolia condiţiei adultului izvorăşte dintr-o experienţă conflictuală: pe de-o parte, faptul că încrederea absolută, tinerească, în glasul lăuntric al stării de vocaţie se şterge sau scade, pe de altă parte, faptul că nu este cu putinţă să percepi un glas desluşit arătător de drum şi hotărâtor de ţel, glas al lumii din afară, căreia i te-ai dat cu destoinică patimă de dominare Eroii tinereţii sunt călăuziţi pe drumurile lor de către zei (…). Zeii alungaţi şi cei ce n-au ajuns încă să stăpânească devin demoni (…). „Nu era divin – scria Goethe despre demonic - , căci părea irațional; nici uman, căci nu avea raţiune; nici diiavolesc, căci era binefăcător; nici angelic, căci deseori lăsa săi se întrevadă maliţia. Se asemăna cu hazardul, căci nu avea şir; se asemăna cu providenţa, căci sugera coerenţă. Tot ce ne înconjoară părea să fie pentru el străveziu; părea să stăpânească arbitrar peste elementele necesare ale existenţei noastre; comprima timpul şi dilata spaţiul. Părea să se complacă doar în domeniul imposibilului şi să respingă cu dispreţ pe cel al posibilului.“[157] Aceasta este lumea modernităţii, lume a demonicului, a epocii în care zeii au murit, lume a romanului care caută în zadar transcendenţa sau nu o mai caută deloc pentru că autorul şi eroii săi se instalează în vidul transcendenţei ca într-o nouă patrie a spiritului şi a sufletului. Modernitatea este epoca acestei căderi, a acestei disoluţii ireversibile. Romanul modern este chiar forma acestei aventuri în abis. Eliade înţelege acest lucru şi încearcă să-l facă lizibil în romanele sale „existenţialiste“, de aici conştiinţa acută a modernităţii la Eliade şi încercarea de a rezolva tensiunea acestei modernităţi prin soluţia romanescă „existenţialistă“. După *Huliganii* va renunţa să se mai agaţe de acest tip de soluţie, se va îndrepta spre mitic şi simbolic în formula literaturii fantastice, pentru a se întoarce împotriva unei modernităţi pe care o va defini ca distrugătoare şi umilitoare, mai ales după sfârşitul celui de-al doilea război mondial. Antimodernitatea sa se va defini astfel ca încercare de a refuza nihilismul agonic al modernităţii care nu poate produce decât o epocă de sfâşiere şi violenţă.[158] Epoca modernităţii este pentru ultimul Eliade, ca şi pentru Fichte, epoca „culpabilităţii absolute“ (*vollendete Sündhaftigkeit*). Fichte a folosit termenul în

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters,[159] unde distingea cinci epoci ale umanităţii; cea de-a treia, epoca mediană, era epoca indiferenţei absolute faţă de adevăr şi a renunţării depline la orice principiu fundamental. Această modernitate tranzitivă şi tranzitorie este modernitatea eşuată a romanelor „existenţialiste“ ale lui Eliade, care dovedea astfel o înţelegere „presartriană“ a eposului modernităţii din romanele „situaţioniste“ ale acestuia. „Căile libertăţii“ eliadiene au totuşi o asemănare cu „căile libertăţii“ sartriene, dacă înţelegem că fundamentul comun al căutării este chiar voinţa de a găsi un nou temei fiinţării sociale a personajelor, pentru care totul trebuie pus sub semnul întrebării. Mai târziu, Eliade va abhora existenţialismul sartrian pe care îl va acuza că este un nihilism istoricist şi istoricizant. Eliade va fi totuşi mai ambiguu în relaţia cu personajele sale din ciclul căutării „existenţialiste“ a libertăţii decât Sartre, care va ideologiza masiv. Desigur, Eliade nu va găsi niciodată acea formulă fericită şi complicată, acea proză totuşi solidă din *Greaţa* lui Sartre, care va face epocă şi va deschide drumul mitologiei existenţialiste.

Cutia cu unelte

„Tout roman implique une expérience. Mais on dirait que les cinq romans de Stendhal sont des experiméntations, c’est-à-dire de manières de varier, la plume à la main, son expérience personnelle. Au centre de chacun de ces romans, il y a un jeune homme qui ressemble plus ou moins à Stendhal, mais qui se développe dans un autre milieu, suit une autre ligne de circonstances, fait une autre fortune. Stendhal obtient ce personnage en deux temps. D’abord il transforme une des qualités de sa nature en faculté maitresse. Ensuite il suppose un changement de conditions, naissance au-dessous de la sienne, dans la classe pauvre, comme Julien, ou au contraire au-dessus de la sienne, dans la classe riche, comme Lucien Leuwen. Autour de ce personnage central, de ce Beyle fractionnaire, ou de ce Beyle recomposé, il groupe un certain nombre de figures vivantes, dont beaucoup de traits somt empruntés à son experience des hommes, mais sans jamais les copiers sur la réalité, non plus qu’il ne se copie lui-même, (exception faite, bien entendu, pour le autobiographie d’Henri Brulard, qui n’est pas un roman, mais des mémoirs authentique, precieux point de repère, pour

mesurer le romancement des experiences stendhaliennes).“[160] Astfel defineşte Thibaudet poetica lui Stendhal în capitolul pe care i-l dedică în *Istoria* sa. Cred că poetica romanului eliadian este, la rândul ei, o astfel de poetică a experienței personale care se fracționează şi se recompune în figuri care încearcă să definească domeniul unui univers al existențelor dominate de voința problematizării.[161] Desigur, este vorba de o experiență intelectuală în primul rând, dominată de problema cunoaşterii şi a sensului. În esență autorul implicit păstrează în acest caz o legătură ombilicală cu propriile sale personaje şi, în orice caz, cu naratorul pe care îl descoperă cititorului. A romanța experiența proprie, a conferi lumii lumina propriei conştiințe, fireşte nu a eului civil, ci a *cogito*-ului care este centrul acestei conştiințe, dar a miza în primul rând pe mesajul şi pe experiența acestui *cogito*, aceasta pare a fi figura specifică a acestei dominații a experienței care se lasă trecută în romanesc printr-un soi de alchimie a roman-tizării, a romanescului. Poate fi aici o lipsă a invenției epice sau pur şi simplu un tip special de „pulsiune“ romanescă care face ca personajele să nu iasă niciodată de pe orbita *cogito*-ului autorului. Importantă este, desigur, reuşita romanescului, autenticitatea sa estetică, pur romanescă şi mai puțin tipul de inventivitate romanescă a autorului. La Eliade reuşita este întotdeauna îndoielnică, romanul evoluează cu un teribil efort de disciplinare a demersului auctorial, printre multiple obstacole care țin de o epică sacadată, uscată, retorică, alteori pur declamativă, uzând apoape numai de personaje plate ca nişte figuri geometrice. Platitudinea romanescă a personajelor din *Întoarcerea...* nu poate fi abolită nici de discursurile eseistic-revoluționare, nici de sexualitatea care pulsează ca o a doua natură a personajelor masculine, care râmân chiar în aceste condiții inaderente la ceea ce am putea numi fluxul vital al romanescului. Romanul conştiinței nefericite debordează de problematică, dar clachează în fața firescului şi a expresivului.

Eliade trece printr-o evoluție evidentă a construcției epice de la *Romanul adolescentului miop* prin *Isabel şi apele diavolului*, *Lumina ce se stinge* (greu lizibilă) la *Întoarcerea....* şi *Huliganii*. Numai că, ce câştigă prin tenacitatea unei construcții epice care încearcă să cuprindă mai multe personaje, să definească mai multe teme şi să regizeze mai multe conflicte

paralele, Eliade pierde prin renunţarea la subiectivitatea persoanei I, postură a naratorului care îl avantaja cel mai mult. Formula dosarului de existenţe, eliminarea pe cît posibil a relatării pentru folosirea prezentării dramatizate, contrapunctul cinematografic sunt procedee la care Eliade apelează cu predilecţie în cele două romane care urmează lui *Maitreyi*, romanele generaţiei tinere, mitul romanesc al lui Eliade. Formal există toate elementele care să ducă la formula romanului substanţial, cu toate acestea formula este ratată printr-o inaderenţă între epic şi metafizic. Planurile rămân distincte, separate, iar personajele se descompun în acest spaţiu al nimănui, care nu e acoperit de nimeni şi de nimic. Hortensia Papadat Bengescu, Camil Petrescu şi M.Blecher au reuşit să-şi domine, fiecare dintre ei, obsesiile şi metodele, să le confere substanţă epică sau, în cazul lui Blecher, un tip de devenire poetică a fiinţării, care le-a lăsat libertatea de a fi autentici în crearea iluziei romaneşti. În acest punct cred că Eliade eşuează, în a racorda registrele formale la cele substanţiale, în a acorda greutate intrinsecă propriilor personaje, în a le dota cu o viziune autonomă care să intre în coliziune cu alte viziuni autonome. Romanul eliadian al acestei vârste, lăsând de-o parte *Maitreyi*, nu reuşeşte să câştige pariul cu propria sa devenire, nu creează un univers în care adevărul (în termenii folosiţi de Virginia Woolf în *Fazele romanului*) să devină co-substanţial universului romanesc. Lumea lui Eliade nu are nici umbre şi nici adâncime, e o lume ca un ecran pe care se proiectează scene, evenimente, figuri într-o cursă fără finalitate.

Constituirea romanelor este dominată de vocea naratorului care preia prin stilul indirect liber gândirea personajului, fără a se confunda niciodată cu el. Vocea naratorului este permanent întreţesută cu fragmente de monolog interior al personajului, modalitate de a conferi credibilitate şi un sens pe cît posibil autonom prezenţei personajului care este centrul de interes al romanului. Personajele celor două romane se construiesc prin această croşetare continuă a vocii naratorului care întotdeauna prezintă gândirea şi acţiunea personajelor şi vocea proprie a acestora. Poetica autenticităţii este astfel respectată în sensul în care din roman dispare vocea auctorială care regizează întreaga lume, iar ceea ce se întâmplă parvine cititorului prin prezentare scenică , adică printr-o co-prezenţă a acestuia la eveniment.

Eliade nu merge până la a autonomiza deplin vocile personajelor care nu preiau niciodată inițiativa şi nu parvin la discursul la persoana I, discurs care să reconstruiască lumea romanului conform propriei conştiințe sau acțiuni. Timpul romanului este aici numai prezentul care devine, trecutul nu este decât efigie şi nu poate fi cunoscut, evenimentele trecute cu relevanță pentru prezent sunt amintite numai în fragmentele de monolog al personajelor. Trecutul pare că nu poate fi autentificat, conştiința prezentă a personajelor este ceea ce trebuie să domine, asigurând astfel caracterul fragmentar al viziunii, deci noua condiție, failibilă, a naratorului. Existența lumii este un prezent continuu, un timp care ia naştere acum prin aceste conştiințe turmentate de întrebări şi experiențe pe care şi le doresc liminare şi absolute, vocile personajelor tind să fie dominate de aceeaşi urgență temporalității care se dizolvă în fragment, confuzie şi eroare existențială. Există aici o voință de construcție şi de structurare a prozei eliadeşti care nu este dusă până la capăt.

Eliade este în romanele sale întru totul un exponent al modernismului literar, al noilor convenții ale romanului, al voinței depăşirii pariului literar prin pariul spiritual şi existențial care să transforme romanul într-o specie vitală, o expresie a modernității, a tensiunii conştiinței moderne. Fără a deveni un autor canonic al modernismului literar românesc interbelic, Eliade este în mod cert un autor care contribuie la schimbarea la față a prozei româneşti. Marea sa contribuție literară va fi mai ales cea de după război, literatura condiției mitice şi fantastice a ființei umane.[162]

Maitreyi sau vraja eficace

Pompiliu Constantinescu scria în subtila şi judicioasa sa cronică a romanului că *Maitreyi* va rămâne ca un „moment de grație al autorului“, iar cartea va avea un „destin de miracol“. Observația fundamentală este totuşi aceea că Eliade creează un „mit erotic, născut din pasiunea eroinei“.[163] Eliade reuşeşte într-adevăr să *transcrie* de data aceasta magma şi evenimentele autobiografice într-un roman, care nu face decât să fie o *poveste*, adică un *mit*. Tocmai renunțarea la „existențialism“, la analiza psihologică, la discursul ideologic, la demonia sau nihilismul unui anumit tip de personaje îi conferă lui Eliade capacitatea să creeze un mit al iubirii.

Deschiderea uşii către universul metafizic şi mitic pe care îl va explora mult mai târziu face posibilă această reuşită. Desigur, experienţa personală a magiei dragostei adevăratei Maitreyi este probabil elementul covârşitor în descătuşarea energiei *poetice* capabile să construiască un mit modern al iubirii. Nimic din ce scrisese până atunci nu anunţa posibilitatea unei astfel de metanoia poetice, nimic nu putea anunţa sensibilitatea unei astfel de picturi a miracolului naşterii unei iubiri sub vraja indiană. Pentru prima oară Eliade are, înainte de a începe să scrie, o experienţă reală, adică autentică, pentru prima dată satisface condiţiile propriei sale teorii asupra autenticităţii. Trăirea şi apoi exprimarea experienţei trăite stau aici în consecuţia logică necesară. Eliade care nu are capacitatea de invenţie epică şi nici capacitatea de creaţie psihologică în roman se salvează ca poet şi povestitor de naraţiuni mitice, metafizice şi exemplare, adică trimiţând la un arhetip. Este ceea se se întâmplă în *Maitreyi*, unde apare pentru prima oară al doilea Eliade, cel care va începe să scrie în 1936 *Domnişoara Christina*. Acesta va fi adevăratul Eliade romancierul şi creatorul unui univers nou fundamentat pe mit şi simbol, pe aventura fantastică, romancier al unei alte *condiţii umane*, arhetipale, redescoperind rădăcinile uitate ale fiinţării în lume în orizontul simbolului şi al epifaniei. Eliade are puterea să se reinventze ca autor după 1936, lăsând în urmă universul romanelor experimentaliste, pe care-l epuizase.

Şi Mihail Sebastian remarcă schimbarea: „Într-o epocă plină de avari, arendaşi, revoltaţi sociali de stil sămănătorist, cucoane sentimentale şi eroi superiori rataţi în provincie, într-o asemenea epică, oamenii, culorile, situaţiile, poetretele lui Mircea Eliade însemnează o puternică şi decisivă revoluţie. […] Mircea Eliade îi deschide romanului românesc ţinuturi umane noi, îi aduce prin ferestre brusc dechise, un alt cerc, o altă lumină, alte culori, de o intensitate până la el neştiută, psihologii, siluete, drame şi momente, care nu creează numai un mare scriitor, dar inaugurează un alt drum în arta noastră literară.“[164]

Maitreyi este romanul mitologiei dragostei şi al mitologiei Indiei, ca experienţă limită a dezmărginirii eliadiene, a devenirii sale interioare[165], dar şi romanul autobiografic ideal, dacă se poate spune aşa. Scriptural este o experienţă care transformă jurnalul (ca de multe ori la Eliade) în proză de

gradul al doilea, dacă definim jurnalul ca proză de gradul întâi, însemnând o mai mică distanţă faţă de eul biografic şi social. Jurnalul, la Eliade, preia imediatul şi îl transformă în semn şi urmă pentru mai târziu, pentru eul care este oricum în continuă devenire şi prefacere, dar care trebuie să fie o devenire în spirală, pentru că drumul trebuie să fie ascendent pentru a fi o aventură spirituală, o recucerire a centrului. Erosul este în primul rând un element al mitologiei personale al lui Eliade autorul, care nu este foarte diferit de narator şi nici de personaj. Erosul este deci o experienţă existenţială care are mereu o dimensiune iniţiatică. În toate romanele eliadiene erosul este implicat major în descoperirea lumii de către personajele puse în scenă. Gaudeamus, Isabel şi apele diavolului, Întoarcerea din Rai, Huliganii, şi apoi romanele şi povestirile din ciclul mitic şi fantastic, unde dragostea premerge sau se transformă efectiv în experienţa mistică a prezenţei sacrului, a transformării existenţei prin trecerea *dincolo*. Dragostea este deci în termenii lui Eliade autorul şi Eliade naratorul o experienţă, întotdeauna un pariu existenţial care lasă urmări şi care defineşte sau trebuie să definească o existenţă. În *Maitreyi* Allan nu este un experimentalist conştient, nu împărtăşeşte mitologia eliadiană curentă a expeienţelor care verifică liminar existenţa. Din acest punct de vedere Eliade încearcă aici să construiască un personaj neutru care să nu poată fi identificat de la început cu el însuşi în postură de autor şi narator. Un erou obişnuit care să se încadreze mediului anglo-indian comun şi care să poată fi un peronaj detul de plstic pentru a conţine experienţa indiană a iubirii şi misterului.

Eliade este în *Maitreyi* un prozator mai sigur pe sine, mai calm, mai abil, mai atent la procedeele pe care le foloseşte şi mai atent la efectele pe care le produce în rândul lectorilor. Şi aici, totuşi scrie destul de neglijent, grăbit uneori, o proză neglijentă pe alocuri, mereu depăşită de aşteptările pe care le naşte. Eliade reuşeşte să se obiectiveze mai mult, caută o anume distanţă faţă de jurnalul propriu, acceptă cu abilitate să nu mai reallizeze identitatea dintre sine şi personajul erou al romanului.

Romanul este focalizat asupra unui singur centru epic, şi anume relaţia Allan-Maitreyi, relaţie care nu este supusă nici unei anlize psihologice, ci numai prezentată într-un soi de *relanti*, fără prea mari obscurităţi, de la

debut până la final. Relaţia este descrisă fără rest, nu există aici nici un mister al relaţiei psihologice, nici o înlănţuire de evenimente interioare relaţiei dintre cei doi, o desfăşurare clară liniară, fără zone de clar-obscur. Farmecul romanului vine din portretul Maitreyiei, lucrat cu migală şi finețe, cu o anumită poezie a gesturilor, a sugestiilor şi a mişcării întregii ei ființe, pe care ochiul nu foarte fin a lui Allan reuşeşte totuşi să le surprindă. Panteismul, puritatea, senzualitatea paradisiacă, naivitatea edenică, speranța mereu prezentă a Maitreyiei dau întregii poveşti aura de mit romantic care i-a conferit celebritatea. [166]

Eliade a înțeles că are un subiect extraordinar şi că acest subiect îl va face celebru ca romancier. Maitreyi nu este un roman ieşit din magma obsesională eliadiană, este un pariu mediatic mai degrabă, dar un pariu câştigat glorios.

În *Maitreyi* Eliade renunță la demonism, la gidism, la experiențele artificioase pentru a îmbrăţişa o formulă de scriitură albă, adaptată necesității scrierii romanului unei poveşti de dragoste care trebuie să câştige un public numeros şi ingenuu (cel feminin desigur). Nu construieşte o intrigă propriu-zisă, de altfel romanul nu are compoziție, totul este liniar şi monovalent, personajele sunt liminar construite şi există numai în măsura în care sunt luminate de „episodul“ relației erotice Allan-Maitreyi. Nu se poate spune că există o atmosferă a romanului, tot ceea ce poate fi definit ca „atmosferă“ este dat de portretul Maitreyiei şi de tot ceea ce este legat de ea. Personajele romanului nu au relief şi nici profunzime şi aceasta pentru că nu se mişcă singure, nu se construiesc singure, nu se confruntă prin dramă.

Allan-Eliade, vorbeşte mai puțin, face mai puțină teorie a autenticității şi a intelectualismului. Allan e inginer, deci e mai simplu, mai direct, mai puțin sofisticat. Allan de fapt nici nu devine cu adevărat un personaj pentru că el este prins, fixat în aventura erotică şi magică a Maitreyiei. Allan va provoca o relație pe care nu o va controla niciodată, o relație care îl va consuma.

Astfel Maitreyi este singurul personaj al romanului, portretul său este o cucerire a prozei eliadiene şi un succes de asemenea în contextul prozei interbelice care se reinventa odată cu Rebreanu, Hortensia Papadat-

Bengescu şi noul Sadoveanu, cel de după Hanul Ancuţei. De altfel, anul 1933, anul apariţiei lui Maitreyi, este anul fast al prozei interbelice, un an în care romanul explodează în literatura română.[167] Maitreyi rămâne până astăzi un personaj neegalat în literatura română, un personaj cu o mitologie proprie, care iese cumva din aria limitată a romanului. Galeria personajelor feminine în literatura română devine cu Maitreyi mai bogată şi mai diversă. Maitreyi este un tip de feminitate explozivă în dinamica ei erotică neconformă cu vechile tipare romaneşti autohtone. Ceea ce este interesant este că Eliade desenează aici o feminitate net antimodernă, încălcându-şi propriul canon modernist al primei perioade de creaţie romanescă. Maitreyi este un personaj de legendă, trebuie să devină un personaj de legendă, un personaj care trebuie să construiască o mitologie a dragostei de esenţă metafizică. Magia pe care o exercită vrăjindu-l pe Allan este parte a scenariului magic. Maitreyi trebuie să acţioneze magic şi ca personaj literar, acesta este pariul autorului, pentru că romanul însuşi nu poate trăi dacât prin această magie a personajului, deci a scriiturii care trebuie să-l creeze pentru acest scop unic. Maitreyi este deci de la început un altfel de roman, este un pariu cu legenda, cu mitul dragostei eterne care dezmărgineşte din solitudinea mundană pentru a căuta o trecere dincolo. Scenariul erotic este astfel unul diferit faţă de ceea ce construiesc romancierii deceniului patru.

Maitreyi este de la bun început o fiinţă a magiei şi seducţiei: „Eu mă apropiasem de fereastră şi priveam în curte, o curte ciudată, cu ziduri înalte, cu arbuşti şi glicine, iar dincole, peste casă, se înălţa buchetul de freamăt al unui cocotier. Priveam fără să ştiu de unde vine farmecul acela, liniştea aceea nemaiîntâlnită în Calcutta. Şi deodată aud un râs nestăvilit, contagios, un râs de femeie şi de copil în acelaşi timp, care trecea de-a dreptul în inimă şi mă înfiora. Plec mai mult capul pe frestră şi atunci zăresc în curte, trântit pe cele două trepte, trupul aproape descoperit al Maitreyiei, cu părul în ochi, cu braţele pe sâni, şi o văd mişcând din picioare, cutremurându-se de râs, în cele din urmă repezindu-şi papucii, cu o aruncătură de gleznă, tocmai în celălalt capăt al zidului. Nu mă săturam privind-o, iar acele câteva minute mi s-au părut nesfârşite. Nu ştiu ce spectacol sacru îmi apărea mie râsul ei şi sălbăticia acelui trup aprins. Aveam sentimentul că săvârşesc un sacrilegiu privind-o, dar nu găseam puterea să mă despart de fereastră.

Plecând îi auzeam râsul prin toate sălile prin care am trecut.“[168]Sub acest semn al unei vraje sacre se desfăşoară întreg ritualul îndrăgostirii Maytreyiei, pentru că ceea ce romanul descrie şi pune în scenă este miracolul acestei ființe atât de diferite de Allan şi de toți ceilalți, o ființă care atrage în orbita sa magică pe neutrul Allan, şi care îl ridică dintr-un plan de existență în altul pentru o durată determinată. Deşi vocea este a lui Allan, care este naratorul, acesta nu face decât să reflecte *tăcerea* magică şi puternică a Maitreyiei. Vocea europeanului, a bărbatului este dizolvată în mesajul puternic al misterului fetei indiene care aduce cu sine prezența unui spirit mult mai pregătit pentru întâlnirea cu celălalt. Unul din motivele seducției pe care romanul o exercită până astăzi este tocmai acesta, acceptarea de către autor a acestei soluții scripturale prin care topeşte vocea narativă a naaratorului în vocea mult mai puternică a simbolisticii magice a prezenței Maitreyiei.

Romanul este un mare pas înainte în creația romanescă a lui Eliade şi pentru că este estompată senzația de artificial, de retorism al experienței virile pe care *Isabel…* o are din plin. *Maitreyi* nu este un mare roman de analiză şi nici un roman al conținuturilor subiective, pentru că Eliade nu utilizează analiza pentru a demonta ființa secretă a nici unui personaj, chiar Maitreyi este întrucâtva filmată de narator, mai degrabă decât descrisă şi analizată. Punctul de vedere al naratorului-erou rămâne oarecum obiectiv şi exterior, deşi nu integral, pentru că notațiile vădind interioritatea unei gândiri există mai tot timpul. Deşi scris la persoana întâi romanul nu desfăşoară o subiectivitate care se autocontemplă, naratorul este un povestitor competent care descrie sau prezintă ceea ce cunoaşte sau trăieşte şi atât. Allan este deci neutru şi ca narator, nu numai ca personaj. Naratorul, aş îndrăzni să spun, nu este ionic (pentru a folosi tripartiția manolesciană), deşi trăieşte într-un roman ionic. Naratorul nu este deci o conştiință, ceea ce naratorii ionici obişnuiesc să fie. Nicolae Manolescu[169] demonstrează în eseul din *Arca lui Noe* dedicat lui Eliade că acesta ar folosi o tehnică subversiv corintică în romanul ionic pe care îl scrie. Argumentul lui N. Manolescu se bazează pe folosirea jurnalului de către Allan, ca martor al poveştii de dragoste, dar martor nu foarte credibil pentru că este permanent corijat de comentariul timpului prezent al diegezei, de aici o distanță care se

naşte şi deci o anumită tehnică de a construi *corintic*, de a repinge psihologismul ionicului. Argumentul este seducător, dar nu şi valid. Autorul montează jurnalul lui Allan în roman pentru a spori autenticitatea, pentru a face din Allan un personaj cu oarecare adâncime totuşi, pentru că putem observa că notaţiile din jurnal sunt toate notaţii care sporesc psihologia deci complexitatea personajului şi implicit a naratorului. Eliade autorul, cel care îl scrie pe Allan naratorul şi personajul, vrea să salveze cât mai mult din propriul jurnal (real) şi din povestea reală. Dosarul romanului va arăta cât de mult a trecut în roman din ceea ce s-a întâmplat cu adevărat, scrisori, întâmplări, atitudini, reacţii etc.

De aici înţelegem că pasta autobiografică domină şi aici invenţia epicului. Romancierul Eliade există atâta cât există personajul Eliade, care îşi livrează existenţa celuilalt, romancierului, printr-un acord secret. Pactul autobiografic al romancierului este astfel extrem de important pentru *poetica* eliadiană a acestei prime perioade. Se poate spune că, de fapt, este singura ocazie în care funcţionează cu adevărat, pentru că de data aceasta chiar există o veritabilă experienţă autobiografică în spatele acestui jurnal-indirect, pentru că, invers decât în Şantier, aici romanul tinde către jurnal. De altfel, lăsând convenţiile la o parte, romanul este un jurnal, creşte chiar din magma unui jurnal şi al amintirilor. Dar nu e mai puţin adevărat, că opera este ficţiune şi păstrează coordonatele pactului ficţional, de data aceasta. Ceea ce avem noi în faţă este numai romanul, opera care se expune pe sine ca ficţiune romanescă. Ca lector ştii, inevitabil, că toate acetea sunt şi biografie, dar nu poţi şti cât este biografie şi cât este ficţiune. De altfel, este şi irelevant până la urmă. Eliade mărturiseşte în *Memorii*: „Adesea transcriam pagini întregi din Jurnalul acelei veri, 1930, ar fi fost mai copios, poate dacă l-aş fi transcris în întregime. O sigură clipă nu mi-a dat de gândit indiscreţia pe care mă pregăteam s-o săvârşesc. În faţa hârtiei albe, scriind despre oameni şi întâmplări care au avut un rol hotărâtor în tinereţea mea, mi-era pesteputinţă să inventez. Am schimbat, evident, numele personajelor, în afară de al lui Maitreyi şi al surorii ei, Chabu, dar am lăsat întocmai datele, adresele, numerele de telefon.[170]

Mărturisirea, în aparenţă banală, are totuşi un aer straniu. A lăsa, *a transcrie* până şi numerele de telefon arată o poetică specială, o foarte

interesantă manieră de a ficţionaliza. Poate, mai degrabă, ar trebui spus că pactul ficţiunii este mai degrabă o vagă convenţie menită să acorde diaristului statul de autor. Impunerea publică a confesiunii, transformarea ei în naraţiune fără prea mare travaliu ficţional şi artistic relevă de fapt matca originară a romancierului Eliade. Totuşi, spre deosebire de alte ocazii, aici Eliade are la îndemână o experienţă caer se pretează acestei elaborări sărace, slabe. Şi mai intervine şi altceva deosebit de important, fascinaţia Indiei, fascinaţia Maitreyi-ei devin laolată mitice şi poetice, adică în cel mai înalt grad simbolice. Romanul (citeşte povestea) Maitreyi-ei aproape că îl exclude pe Allan-Eliade, care rămâne doar o conştiinţă martor şi vag actant al acestui miraj. Calitatea lui Allan-Eliade este numai aceea că poate trăi acest miraj şi apoi că îl poate exprima, atât. Desigur, există câteva repere, mărci sau semne ale faptului că Allan-Eliade este el însuşi un personaj, dar sunt prea slabe, căci nu au decât să acopere nevoile pactului ficţional instituit pentru transcrierea jurnalului în roman. Punerea în scenă a jurnalului ca „martor“ necreditabil, necesitatea ca acesta să fie mereu amendat de memoria reînviată de scrierea romanului-confesiune, nu este decât un artificiu menit să dea, pe cât posibil, o a treia dimesiune personajului Allan-Eliade şi a-l face autorul implicat al romanului.

Maitreyi este un roman al eşecului nu numai în planul interior al naraţiunii, Allan europeanul învins de vraja şi puterea misterului indian, ci şi în planul existenţial al autorului Eliade care renunţă la experienţa indiană şi se furişează înapoi în destinul european, românesc, cultural şi literar. Întreaga experienţă indiană este minată de literatură, de demonul scriiturii cu orice preţ. De fapt, sunt doi demoni care construiesc eşecul experienţei indiene: literatura şi erosul. Eliade este foarte tânăr şi nu-şi refuză nici experienţa erotică, pe care o gândea încă din România ca o cale de căutare şi de verificare a propriei fiinţe, nici literatura, care trebuie să fie probabil o armătură inseparabilă eului care experimentează.

---

67 E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane, 1900-1937*, Editura Librăriei Socec et Co, S.A. Bucureşti, pp. 296-297.

68 Mihail Sebastian nota la apariţia romanului: „Simplul gând de a vorbi despre cartea asta într-o

cronică săptămânală, de a o înscrie deci într-o „mişcare literară“, de a o pune alături de alte nume şi opere, de a o încadra într-o categorie critică, acest simplu gând mi se pare că este de la început o trădare, căci *Maitreyi* este un fapt unic, fără precedent şi fără urmare, un fapt pe care ar trebui să-l iubimşi săl înţelegem în afară de orice deprinderi curente de judecată critică. […] E neîndoios că istoria literară românească va păstra cartea aceasta pentru nenumărate argumente de ordin artistic. Într-o epică plină de averi, arendaşi, revoltaţi social de stil semănătorist, cucoane sentimentale şi eroi superiori rataţi în provincie, într-o asemenea epică, oamenii, culorile, situaţiile, pertretele lui Mircea Eliade însemnează o puternică şi decisivă revoluţie. Lucru pe care l-am remarcat şi altă dată când am vorbit despre tulburătoarea Domnişoară Roth din *Isabel şi apele diavolului*. Paul Sterian îmi spunea că de curând că plecarea lui Mircea Eliade în Indii echivalează pentru romanul românesc cu plecarea lui Delacroix în Algeria pentru plastica franceză. Comparaţia mi se pare neasemuit de fericită.“, Mihail Sebastian, „Mircea Eliade: Maitreyi“, *România literară*, 6 mai 1933, în volumul Mihail Sebastian, *Eseuri. Cronici. Memorial.*, Minerva, Buc., 1972, pp. 409-411.

69 G. Călinescu, *Istoria literaturii române. De la origini până în prezent*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Buc., 1941, pp. 870-874.

70 *Ibidem*, p. 870.

71 Vezi aici N. Manolescu, *Arca lui Noe. Eseu despre romanul românesc*, vol. II, Minerva, Buc., 1981, pp. 188-219.

72 „Singurul lucru important din toate acestea eşti tu. Fiinţa ta interesează, gândirea, experienţele, reacţiunile, terapeutica ta. Cred că am scăpat de-acum de superstiţia „stilului“, cu care s-a confruntat atâta vreme scrisul. Ca să-ţi faci „stil“ poate că e necesară o claustrare; nu de zece, ci de cincisprezece ani. Pentru că stilul deja implică perfecţiunea, ameliorarea prin tehnică – şi perfecţiunea aceasta nu e niciodată atinsă. Dar scrisul? Ce legătură poate avea scrisul cu „stilul“, cu „perfecţiunea, cu „ameliorarea“? Scrii aşa cum eşti tu *acum*. Nu peste zece ani. Peste zece ani vei fi altul, mai completat, mai adânc, poate – dar altul. Pe mine mă interesează omul din tine, cel de-acum, şi pe acesta numai scrisul tău mi-l poate releva. Puţin îmi pasă de imperfecţiuni, de naivităţi; de cotadicţii, de obscurităţi. Aceta eşti tu cel de-acum, cel singur viu; şi dacă simţi imboldul scrisului (care este şi un fel de a te trăda, de a te mărturisi), scrie şi nu te corecta peste un an.“, „Despre scris şi scriitori“ în *Oceanografie*, Cultura Poporului, Buc., 1934, p. 100.

73 Voi folosi în permanenţă termenul între ghilimele pentru că nu poate fi vorba de existenţialism canonic. Existenţialismul lui Sartre este o realitate postbelică, Camus a negat explicit afilierea la existenţialism, iar în cazul lui Gabriel Marcel, al cărui existenţialism este cu adevărat antebelic, avem de a face cu o problematică creştină de sorginte kierkegaardiană, pentru care Eliade nu are deocamdată nici o înclinaţie. Heidegger a putut trece ca existenţialist, în mod eronat, dar nu există nici o influenţă asupra lui Eliade, deşi opera acestuia nu îi putea fi complet străină. Problematica, în schimb, rămâne înscrisă celei general existenţialiste, desigur, cu accentele şi diferenţele de rigoare.

74 „Am încercat să lămuresc încheieturile şi să descopăr neliniştile acelui spirit tânăr, proaspăt şi personal care configurează, din zi în zi mai plastic – generaţia noastră. Generaţie a cărei carne şi al

cărei duh e încă o taină, cu dezlegări anticipate care aşteaptă să înflorească şi să rodească roade amărui de livezi năclăite în sânge şi buruieni. Generaţie menită să închege cele dintâi sinteze româneşti, cu toate păcatele şi toate darurile ce zac în sufletul românesc.“ Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual*, *Scrieri de tinerețe*, Humanitas, Buc., 2003, p. 360.

75 „Întâi de toate o incapacitate intuitivă, care e oarecum o calitate negativă: romancierul e lipsit de intuiţii, de contact direct cu realităţile vieţii sufleteşti sau exterioare. Realitatea nudă, faptul moral sau evenimentul se răsfrânge în conştiinţă interpretat dinainte, se sustrage în esenţa sa. Pentru un asemenea romancier, o imagine personală se interpune permanent între obiect şi subiect, o imagine primordială care forţează conturele imaginii adevărate să se adapteze aceleia preexistente.“ Această observaţie aparţine lui Şerban Cioculescu, întotdeauna foarte atent şi neîncrezător în mitologia generaţionistă. („Romane cerebrale“, *Revista Fundațiilor Regale*, an I, nr.4, aprilie 1934, pp.190-193, în Mircea Handoca, editor, *„Dosarul“ Eliade*, vol. III, Curtea Veche, Buc., 2000)

76 N. Manolescu, op.cit., p. 198.

77 Pentru istoria şi teoria romanului modern, pentru romanul în literatura română, vezi aici: R.-M Albérès, *Istoria romanului modern*, Univers, Buc., 1968; M. Bahtin, *Probleme de literatură şi estetică*, Univers, Buc., 1982; George Călinescu, *Ulysse*, Editura pentru Literatură, Buc., 1967; Idem, *Istoria literaturii române*, Fundaţia Regală pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1941; Matei Călinescu, *Aspecte literare*, Editura pentru Literatură, Buc., 1965; Şerban Cioculescu, *Prozatori români.De la Mihail Kogălniceanu la Mihail Sadoveanu*, Editura Eminescu, Buc., 1977; Idem, *Aspecte literarea contemporane 1932-1947*, Editura Minerva, Buc., 1972; Pompiliu Constantinescu, *Romanul românesc interbelic*, Minerva, Buc., 1977; Dana Dumitru, *Ambasadorii sau despre realismul psihologic*, Cartea Românească, Buc., 1976; René Girard, *Minciună romantică şi adevăr romanesc*, Univers, Buc., 1972; Maurice Blanchot, *Spaţiul literar*, Univers, Buc., 1980; Claude-Edmond Magny, *Histoire du roman français depuis 1918*, Éditions du Seuil, 1950; *** *The Pelican Guide to English Literature*, vol. 7, *The Modern Age*; Harold Bloom, *Canonul occidental*, Univers, Buc., 1998; Percy Lubbock, *The craft of fiction*, Jonathan Cape, London, 1921; *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 9, *XX Century Criticism*; M.A.R. Habib, *The History of Literary Criticism. From Plato to the Present*; Garabet Ibrăileanu, *Creaţie şi Analiză*; *Studii critice*, Albatros, Buc., 1976; Jaap Lintvelt, Încercare de tipologie narativă. *Punctul de vedere*, teorie şi analiză, Univers, Buc., 1994; David Lodge, *Limbajul romanului*, eseuri de critică şi analiză verbală în câmpul romanului englez, Univers, Buc., 1998; Eugen Lovinescu, *Critice*, vol. 1-2, B.P.T., Editura Minerva, Buc., 1979; Georg Lukács, *Teoria romanului*, Univers, Buc., 1977; Ion Negoiţescu *Istoria literaturii române*, Minerva, Buc., 1991; Idem, *Scriitori Moderni*, Editura pentru Literatură, Buc., 1966; Nicolae Manolescu, *Arca lui Noe. Eseu despre romanul românesc*, Minerva, Buc., 1981; Wayne C. Booth, *Retorica romanului*, Univers, Buc., 1976; Virginia Woolf, *Eseuri*, Univers, Buc., 1972; Toma Pavel, *Gândirea romanului*, Humanitas, Buc., 2008; Dinu Pillat, „Dilemele de creaţie ale romanului în conştiinţa noastră estetică dintre cele două războaie mondiale“, în *Mozaic istorico-literar*, Secolul XX, Editura pentru Literatură, Buc., 1969; Idem, „Romanul balzacian în literatura română“ în *Itinerarii istorico-literare*, Minerva, Buc., 1978; Al. Protopopescu, *Romanul psihologic românesc*, Editura Paralela 45, 2002; Mihai Ralea, *Scrieri*, II, Minerva, Buc., 1977; Mihail Sebastian, *Eseuri. Cronici. Memorial*, Minerva, Buc., 1972; Idem, *Jurnal de epocă*, Publicistică, Academia română, Fundaţia naţională pentru ştiinţă şi artă, Institutul de istorie şi teorie literară „G. Călinescu, Buc., 2002; Jean-Paul Sartre, *Critiques littéraires* (Situations, I), Gallimard, Idées, NRF, 1975; Octav

Şuluțiu, *Scriitori şi cărți*, Minerva, Buc., 1974; Tudor Vianu, *Scriitori români din secolul XX*, Minerva, Buc., 1979.

78 Mihai Ralea, „De ce nu avem roman?“, *Viața românească*, nr. 4, 1927, în Mihai D. Ralea, *Perspective*, Editura literară a Casei Şcoalelor, 1928, pp. 170-188.

79 Lukács va scrie în *Teoria romanului* (1916): „Individul epic, eroul de roman, se naşte din această alteritate a lumii exterioare. […] Viața proprie a interiorității este posibilă şi necesară numai atunci când ceea ce îi separă pe oameni a devenit o prăpastie de netrecut; numai atunci când zeii au amuțit, când nici jertfele şi nici extazul nu mai pot dezlega limba tainelor lor; numai atunci când lumea faptei s-a desprins de oameni şi a devenit din pricina acestei autonomii goală pe dinăuntru şi incapabilă să preia adevăratul înțeles al actelor umane, incapabilă să devină ea însăşi simbol ărin fapte şi să le topească pe acestea în simbol; numai atunci când interioritatea şi aventura s-au despărțit definitiv.“, Georg Lukács, *Teoria romanului*, Univers, Buc., 1977, p. 71.

80 Mihail Sebastian, „Considerații asupra romanului modern. Declinul genului“, *Cuvântul*, 6 octombrie 1927, în *Eseuri. Cronici. Memorial*, Minerva, Buc., 1972, p. 33.

81 Mircea Eliade, Şantier, Cugetarea, Bucureşti, 1935, p. 63, pp. 66-67.

82 *Idem*, pp. 8-9.

83 *Idem*, p. 254.

84 Mircea Eliade, *Oceanografie*, în *Drumul spre Centru*, Univers, 1991, p. 83.

85 Vezi Camil Petrescu, *Teze şi Antiteze*, Cultura Națională, f.a., (1936) pp. 21-63.

86 Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Humanitas, Buc., 1994, p. 133.

87 Mircea Eliade, *Ibid*., p. 132.

88 *Ibid*., p.177.

89 Mircea Eliade, *Fragmentarium*, ed.cit, p. 132.

90 Vezi definiția autenticității în *Fragmentarium*, ed.cit., pp. 174-175.

91 Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Humanitas, 1994, p. 97.

92 *Idem*., p.99.

93 *Idem*, pp. 100-101.

94 Eliade publică în anii 1927-1928 o serie de nuvele, povestiri şi schiţe (de altfel, alcătuieşte mai târziu chiar sumarul unui întreg volum, care rămâne totuşi nepublicat), care nu au nici o valoare literară, sunt toate artificioase şi facile. Textele sunt publicate în volumul Mircea Eliade, *Maddalena*, nuvele, cuvânt înainte de Mircea Handoca, note şi postfaţă de Nicolae Florescu, Editura „Jurnalul literar“, Buc., 1996.

95 Pentru biografia lui Eliade a anilor respectivi vezi fragmentele de jurnal publicate în *Cum am găsit piatra filozofală, Scrieri de tinereţe, 1921-1925*, ed.cit., pp. 555-645; Liviu Bordaş „Călătoriile adolescentului miop“, I şi II, *Viaţa Românească*, nr. 9-10, 2010, nr. 5-6, 2011.

96 „Maurice Barrés est le romancier d’un seul personnage, le sien. Son oeuvre est une longue analyse du moi indéfiniment reprise et creusée, devenue presque instinctive. Il ne s’occupe que d’exprimer et de livrer son âme. Cet analyste est bien de la famille sentimentale des mystiques, de ces solitaires de Port-Royal, de qui la piété se complaisait à se décrire. Comme eux, il n’éprouve de satisfaction qu’à reproduire son monde intérieur. Ses livres, perpétuelles confessions qu’il orne de ses rêves, composent la collection des résultais de son existence ; ils marquent les divers instants d’une conscience qui se forme. Nous pouvons les interroger comme l’histoire de son propre développement“, Henri Massis, *La pensèe de Maurice Barrès*, Mercure de France, Paris, f.a., p. 23.

97 Mircea Eliade, *Romanul adolescentului miop*, Minerva, Buc., 1989, p. 59.

98 *Ibid*.., p. 212.

99 *Ibid*., pp. 248-249.

100 *Ibid*., p. 249.

101 *Ibid*., p. 250.

102 *Ibid*., p. 352.

103 Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual, Scrieri de tinereţe. 1927*, îngrijirea ediţiei şi note de Mircea Handoca, Humanitas, Buc., 2003, p. 20.

104 Vezi aici Mircea Eliade, *Opere*, vol. I, *Isabel şi apele diavolului*, Minerva, Buc., 1994; pentru note de istorie literară şi comentarii pp. 139-230.

105 *Gândirea*, nr. 8-9, 1930, p. 314, în *„Dosarul“ Eliade*, vol. III, p. 43.

106 Eliade, scriindu-i lui Cezar Petrescu, rezuma astfel trama epică: *„Isabel şi apele diavolului*, scris în vara aceasta, 250 pagini tipar, cel mult; subiectul: viaţa europeană în India. Sunt incapabil să-l rezum. Pentru d-ta, nu pentru editor (lui îi poţi sugera succesul lui Claude Ferrère, cu viaţa europeană la Saigon, îţi spun să personagiile sunt: un om care nu poate rodi, nici cu carnea, un artist secătuit de diavol, ajuns „doctor“ în istoria artelor şi trimis de soartă în cele mai neaşteptate împrejurări, agent de legătură între oameni care nu s-ar fi cunoscut altfel; Isabel o stupidă care se deşteaptă în urma unei jigniri, şi deşteptarea ei maturizează căderea. Soldatul, cel care împlineşte şi „visul unei nopţi de vară“, coşmar al personajului principal şi lămuritor al menirilor, miss Roth, o Hypathia; Tom, maestru gimnastic; d-na Axon, mama, pe jumătate sfântă, pe jumătate codoaşă, ca oricare mamă a unei fete de măritat…“ , Mircea Eliade, *Opere*, vol. I, Romane, Minerva, Buc., 1994, p. 141. În *Memorii* va scrie despre vara anului 1929, când a terminat romanul, ca mai apoi toamna să-l trimită spre publicare, ca despre un timp al unei obsesii care trebuia consumată. Romanul la recitire nu mai părea o reuşită, cu toate acestea se eliberase prin transmiterea spre publicare la Bucureşti. „Romanul era inventat de la un capăt la altul. Probabil că acest proces de invenţie mă atrăgea. Într-un anumit fel, visam o viaţă care nu era a mea, care n-aş fi vrut să fie a mea, dar care mă ispitea prin fabulosul, demonismul şi cruzimea ei. Uneori mi se părea că mă identific cu „doctorul“, cu acel straniu personaj care venise, ca şi mine, în India, ca să studieze nu filozofia indiană, ci arta asiatică. Dar aproape totul mă despărţea de „doctor“: nu crezusem în diavol, nu suferisem niciodată de obsesia păcatului, iar problema răului, cel puţin aşa cum o înţelegea „doctorul“, îmi era indiferentă. Întâmplări mărunte din pensiuena doamnei Perris erau transfigurate, personajele erau obsedate de întâmplări care nu numai că le eru inaccesibile, dar erau străine climatului spiritual anglo-indian. Pentru că ţineam cu orice preţ să studiez „păcatul“ în centrul romanului, l-am antrenat pe „doctor“ în improbabile aventuri pansexuale.“ (*Memorii*, vol.I, Humanitas, Buc., 1991, p.185) Explicaţiile din *Memorii* par mai degrabă a vrea să elimine orice posibilă confundare a personajului „doctorului“ cu autorul romanului. Romanul teribilist al tinereţii pare acum o povară.

107 *Vremea*, an III, nr. 120, 3 iulie 1930, p. 5, în *„Dosarul“ Eliade*, vol. II, pp. 228-231.

108 „Isabel şi apele diavolului“, Curentul, III, 27 aprilie 1930, p. 2, apud *„Dosarul“ Eliade*, vol. IV, p. 13. În schimb, în scrisori Jianu este mult mai nuanţat: „ Ce cred eu despre el. Că nu e roman. E o fantezie a unui student închis într-un pension şi care trăieşte aventuri imaginare întins pe un divan. Manuscrisul are o imensă valoare documentară pentru aceia care te cunosc. Eşti tu, atât de mult, de întreg tu. Valoarea literară a romanului e mult mai redusă. Şi iată pentru ce. Romanul nu are o construcţie, o alcătuire organizată. Sunt trei romane care încep, trei drumuri pe care te avânţi, dar nu le continui până la capăt. […] Personajele nu sunt reale. Nici măcar d-na Roth. Ele nu sunt decât motive pentru povestirea ta. Prilejuri de activitate, de consideraţii, de descrieri cu totul personale, care îţi aparţin exclusiv ţie şi care nu izbutesc să dea viaţă proprie indeopendentă, acelora la care se referă. Romanul tău e o povestire fantastică de aventuri spirituale. Cunoşti *Le Grand Meaulnes* a lui Alain Fournier?“, corespondenţă citată în Mircea Eliade, *Opere*, vol. I, Minerva, Buc., 1994, pp. 159-160.

109 „Lui Mişu nu-i place romanul, pe care îl găseşte, ca şi mine, obscur. Lui Dinu, în schimb îi place. Vezi deci ce diversitate în păreri“ Ionel Jianu către M. Eliade, 26 octombrie 1929, în Mircea Eliade,

op.cit., p. 161. La 19 mai 1930 îi scria lui Eliade: „Romanul se vinde bine. Am făcut propagandă o extraordinară, care a indignat pe unii, a entuzismat pe alţii. Lovinescu, ironic, spunea lui Mişu: -Aş vrea să mă înscriu şi eu în organizaţia voastră de admirare reciprocă. –Cu condiţia de a ne trece pe toţi în *Istoria literaturii*, i-a răspuns admirabil Mişu.“, *Mircea Eliade şi corespondenţii săi*, II, Minerva, Buc., 1999, p. 322.

110 Mircea Vulcănescu, „Carte pentru Isabel“, în *Cuvântul*, 26 septembrie, 4 octombrie, 10 octombrie 1930, în “Dosarul“ Eliade, vol. IV, pp. 21-31.

111 Mihail Sebastian, „Isabel şi apele diavolului“, *România literară*, an I, nr. 25, 6 august 1932, în Mihail Sebastian, *Jurnal de epocă*. Publicistică, Academia Română, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Institutul de istorie şi teorie literară „G. Călinescu“, p. 289.

112 Petru Comarnescu, „Între estetism şi experimenţialism. Două fenomene ale culturii tinere româneşti“, *Vremea*, an V, nr. 220, 10 ianuarie 1932, p. 7, în Mircea Eliade, op.cit., p. 205.

113 Petru Comarnescu, „Observaţii provizorii aspra mentalităţii tinerei generaţii“, *Azi*, an I, nr. 2, aprilie 1932, p. 196-202, în Mircea Eliade, op.cit., p. 207.

114 „Acest curent propvăduit de unii din tinerii intelectuali români ar putea fi denumit cu un termen construit ad-hoc: „experimenţialism“. Experimenţialismul ar însemna accentuarea experienţii umane derept cea mai temeinică metodă de a ajunge la adevărul existenţei, la bunătatea vieţii şi la fecunditatea artistică. Experimenţialismul constituie o categorie de înţelegere şi mânuire a realităţii şi el poate avea o colaratură magică, mistică religioasă sau vitalistă, după preferinţele celor ce-şi propun să-l actualizeze.“, op.cit., p. 206.

115 Articolul este inserat în Mircea Eliade, *Cum am găsit piatra filozofală, Scrieri de tinereţe, 1921-1925*, Humanitas, Buc., 1996, p. 232.

116 Vezi pentru comentarii contemporane la opera romanescă a lui Eliade: George Călinescu, „Şantier“, *Adevărul literar şi artistic*, 18 august 1935; „Huliganii“ (Cronică literară), *Adevărul literar şi artistic*, 15 decembrie 1935; „Domnişoara Christina“, *Adevărul literar şi artistic*, 20 decembrie 1936; Şerban Cioculescu, „Isabel şi apele diavolului“, *Adevărul*, 4 iunie 1930, pp.1-2; „Maitreyi“, Adevărul, 29 aprilie 1933, pp.1-2; „Întoarcerea din rai“, *Adevărul*, 11 martie 1934; „Romane cerebrale“, *Revista Fundaţiilor Regale*, aprilie 1934, pp. 190-193; „Lumina ce se stinge“, *Revista Fundaşiilor Regale*, ianuarie 1935; „Şantier“, Revista Fundaţiilor Regale, iulie 1935; „Huliganii“, *Revista Fundaţiilor Regale*, martie 1936, pp. 663-665; „Secretul doctorului Honigberger“, *Revista Fundaţiilor Regale*, august 1940, pp. 422-425; Petru Comarnescu, „Mircea Eliade, Romancier al exasperării“, *Vremea*, nr 344, 22 aprilie 1934; Pompiliu Constantinescu, „Isabel şi apele diavolului“, *Vremea*, an III, nr. 120, 3 iulie 1930, p. 5; „Maitreyi“, *Vremea*, nr. 288, 21 mai 1933; „Întoarcerea din rai“, *Vremea*, 3 martie, 1934; „Lumina ce se stinge“, *Vremea*, 15 iulie 1934; „Şantier“, *Vremea*, 16 iunie 1935; „Huliganii“, *Vremea*, 12 ianuarie 1936; „Domnişoara Christina“, *Vremea*, 13 decembrie 1936; „Şarpele“, *Vremea*, 6 iunie 1937; Emil Cioran, „Mircea Eliade şi dezamăgirile sale“, *Pagini literare*, an III, ianuarie 15, nr. 1, pp. 49-51; Eugen Ionescu, „Cronică literară“, „Maitreyi (roman) de

Mircea Eliade. Ed. Cultura Națională. Premiul Tekirghiol-Eforie“, Humanitas, Buc., 1991, pp. 125-138; „Mircea Eliade şi «Şantierul»“, *Ideea Românească*, nr. 2-4 iulie-august 1935; „Huliganii“, *Facla*, 20 martie 1936; Ionel Jianu, „Isabel şi apele diavolului“, *Curentul*, III, 27 aprilie 1930, p.2; E. Lovinescu, „Romancierul «generației» sale“, *Adevărul*, 24 februarie 1937; Miron Radu Paraschivescu, „Mircea Eliade: Huliganii“, *Era nouă* 1936, nr.1, februarie, pp. 138-142; Dan Petraşincu, „O mistică necesară“, *Litere*, II, aprilie 8-15, 1934, p.1; Camil Petrescu, „Generația de azi“, *Universul literar*, nr. 26, 24 iunie 1928, „Un frazeolog frenetic şi mistic“, *Universul literar*, nr. 27, 1 iulie 1928, pp. 437-438; Zaharia Stancu, „Generația în pulbere şi cu ochelari savanți“, *Floarea de foc*, an III, 28 mai, nr. 17; Eugen Ionescu, „Despre«Generația în pulbere», *Facla*, 4 iunie 1936; Perpessicius, „Isabel şi apele diavolului“, *Mențiuni critice*, III, *Fundația pentru literatură şi artă*, Buc., 1936, pp. 272-278; „Maitreyi“, *Mențiuni critice*, V, *Fundația pentru literatură şi artă*, Buc., 1946, pp. 223-229; „Întoarcerea din rai“, *Opere*, vol. 7, Minerva, Buc., 1975, pp.37-39; „Huliganii“, *Opere*, vol. 7, Minerva, Buc., pp.212-214; „Şantier“, *Opere*, vol. 7, Minerva, Buc., 1975, p. 145; „Nuntă în cer“, *România*, 21 septembrie 1939; Mihail Sebastian, „Cartea lui Mircea Eliade“, *Cuvântul*, an VI, nr. 1833, 31 mai 1930; „Isabel şi apele diavolului“, *România literară*, an I, nr. 25, 6 august 1932; „Premiul Tekirghiol-Eforie lui Mircea Eliade“, *Cuvântul*, nr. 2836, 15 februarie 1933; „Cronica literară. Maitreyi“, *România literară*, an II, nr. 64, 6 mai 1933; „Lumina ce se stinge“, *Revista Fundațiilor Regale*, nr. 8, august 1934, pp. 437-443; „Şantier“, *Rampa*, nr 5207, mai 1935; „Huliganii“, *Rampa*, 21 decembrie 1935; „Notă la un roman fantastic“, *Revista Fundațiilor Regale*, nr. 2, februarie 1937; Mircea Vulcănescu, „Carte pentru «Isabel»“, *Cuvântul*, 26 septembrie 1930, 4 octombrie 1930, 10 octombrie 1930; [toate articolele şi referințele în *„Dosarul“ Eliade*, Cuvânt înainte şi culegere de texte de Mircea Handoca, vol. I-XIV, Buc., Curtea Veche, 1998-2008].

117 Dan Petraşincu făcea în 1934 observații foarte interesante: „Pentru a reveni la noi, să descindem în lumea eroilor din ultimul roman al dlui Mircea Eliade, Întoarcerea din Rai, roman care, repet, a creat, pe plan spiritual, documentul cel mai fidel al dezechilibrului tinerei generații. Ceea ce pentru roman este obscur, în cartea asta, pentru ideea ei este cum nu se poate mai clar, precizată această tragedie a omului modern biruit dee cel antic, a spiritului einştenian biruit de cel euclidian. Adică tocmai acea turburare de sensuri fatale în atitudinile ce se rezumă în: a muri *acum* sau *mai târziu*. Iată cheia cărții şi a titlului. Ce înseamnă Întoarcerea din Rai? Cred că întoarcerea de la Viață, în înțelesul că toți eroii îi întorc spatele pentru a se da morții. (…) Se va vedea astfel că pe când D-sa crede în valori, în neoclasicism şi specific românesc (…) eroii D-sale sunt toți nişte destructivi tip Emil Cioran, care sfârşesc prin sinucidere sau resemnare în inactivitate, în laşitate. […] Văd semnul cel mai caracteristic al aceste noi mistici în eroii lui Malraux. Ei sunt cei dintâi eroi ai acestei epoci care suferă de-o *resemnare violentă*. Ei mor cu toții din dragoste intensă de viață, mor pentru a depăşi moartea, pentru ca prin deznădejdea lor total distructivă să creeze un *nou scop*, o nouă mistică. Disprețul de trup naşte acum nu din creştinism ca altădată. Sunt martiri creştini ai spiritului. Nu ar fi frumos să avem o nouă Biblie, un al doilea Nou Testament cu un astfel de titlu: *creştinismul spiritului*? Dar eroii lui Malraux suferă încă de ceva mic. Ei poartă în suflete nostalgia clasicismului. Pentru a realiza adevăratul neoclasicis trebuie să extirpăm din noi această nostalgie. Misticismul noului scop, cu această bubă ascunsă a trecutului, este incomplet. El va fi copt pentru marea feerie a viitorului numai în momentul când vom avea curajul să ne credem cu toții nişte Supraoameni, fără a uita însă că şi Supraomul e o maimuță.“, Dan Petraşincu, „O mistică necesară“, în *Litere*, II, nr. 8, aprilie 8-15, 1934, p.1, apud Mircea Handoca, editor, *„Dosarul“ Eliade*, vol. III, ed. cit., pp. 178-179.

118 Vezi G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Spiritului*, „B. Libertatea conştiinţei de sine; stoicism, scepticism şi conştiinţă nefericită“, pp. 115-132, Editura Academiei RSR, 1965.

119 Mircea Eliade, Întoarcerea din Rai, p. 36, Garamond, 1995.

120M. Blecher, *Vizuina luminată*, Cartea Românească, Buc., 1971, p. 15.

121 Pompiliu Constantinescu, Întoarcerea din rai, op.cit., în Mircea Handoca, editor, *„Dosarul“ Eliade*, vol. II, p. 241.

122 Vezi Anton Holban, *Pseudojurnal*, Corespondenţă, acte, confesiuni, ediţie îngrijită de Ileana Corbea şi N. Florescu, prefaţă şi note de Nicolae Florescu, Minerva, Buc., 1978, p. 145. În aceeaşi scrisoare notează: „*Pensiunea d-nei Pipersberg* de H. Bonciu e admirabilă.“

123 Pompiliu Constantinescu, op.cit., p. 239.

124 Petru Comarnescu, „Mircea Eliade, un romancier al exasperării“, *Vremea*, 23 aprilie 1934, în op.cit., pp. vol. I, 76-79.

125 *Ibidem*, p. 79.

126 Întoarcerea din rai, ed. cit., p. 148.

127 Şerban Cioculescu, „Întoarcerea din rai“, *Adevărul*, 11 martie 1934, în Mircea Handoca, op.cit., vol. III, pp. 34-39.

128 Eliade scrie în *Memorii* despre ideea şi primul proiect al romanului: „Apoi, brusc, pe la mijlocul lui iunie, am simţit că trebuie să scriu un roman. Îl numisem la început *Victorii*, apoi *Petru şi Pavel*. Se deosebea de tot ce scrisesem până atunci. […] Aparent, era istoria unei familii: Francisc Anicet şi cei doi băieţi ai lui, Petru şi Pavel. În realitate, voiam să scriu istoria a două generaţii – generaţia războiului şi cea care îi urmase, „generaţia tânără“, pe care o exaltasem cu trei-patru ani mai înainte în articolele mele din „Cuvântul“.“ Mai târziu va nota: „Hotărâsem să reiau Petru şi Pavel, intitulat acum Întoarcerea din Rai, Era povestea lui Pavel Anicet, pe care deşi atât de diferit de mine, îl înţelegeam: întocmai ca şi mine, Pavel Anicet iubea două femei. (…) Voiam, pe de altă parte, să scriu romanul „tinerei generaţii“, aşa cum îi înţelegeam eu destinul. Întoarcerea din Rai însemna pierderea beatitudinii, a iluziilor şi a optimismului care dominaseră primii doisprezece ani ai „României Mari“. Împreună cu o parte a generaţiei mele, trăisem adolescenţa şi prima tinereţe în această atmosferă de euforie, încredere şi tembelism. Ştiam că acest „Rai“ se află undeva în spatele nostru. Îl pierdusem înainte de a ne fi dat seama că-l cunoscusem, că, de fapt, fusesem prima şi singura generaţie care se putuse bucura de „Raiul“ instaurat în 1919-1920. (Evident, paradisul acesta este de ordin spiritual: era pur şi simplu beatitudinea rezulatată de împlinirea unui ideal colectiv, Nu presupunea nici un sindrom paradizica manifest în viaţa socială, economică sau politică.“ Tot relativ la vara anului 1933,

an excepțional în existența sa, pe care şi-o concepe şi pe care şi-o rememorează ca pe o *inițiere în destin*, ca pe o „epifanie“ a sensului adevărat al propriei existențe, Eliade notează mai departe: „Deşi camuflată în felurite mediocre pseudo-ideologii, revenea ca un laitmotiv, aceeaşi problematică: găsirea unui sens valabil existenței post-„paradiziace“. Toți acei intelectuali limbuți, pretenționoşi, agresivi erau terorizați, fără să-şi dea seam, de spectrul „ratării“. Tema intelectualului ratat era destul de familiară romanului românesc, de la Vlahuță la Cezar Petrescu. De obicei, însă, „ratarea“se datora opacității mediului provincial în care erau silite să trăiască personajele (…).“ Apoi, la apariția romanului, în ianuarie 1934, notează: „Întoarcerea din Rai a apărut la sfârşitul lui ianuarie. Nae Ionescu a citit-o când era încă închis şi mi-a spus că am scris o carte „patibulară“. M-a mai întrebat când am avut timp să adun atâta tristețe şi atâta amărăciune, de unde îmii vine aplecarea aceasta către cruzime, brutalitate şi deznădejde. Îmi era greu să-i vorbesc despre contextul autobiografic al romanului. Dar i-am mărturisit că „atmosfera“ Întoarcerii din rai o simt deja în jurul meu: tensiuni, conflicte, cruzimi şi mai ales sentimentul înefabil că am intrat într-o epocă de *ruptură* – asta simțeam mai ales acum, după asasinarea lui Duca şi tot ce i-a urmat.“, Mircea Eliade, op.cit. pp. 225-226; 276; 309-310.

129 Întoarcerea..., ed. cit., p. 73.

130 *Idem*, p.75.

131 Tonul general al tuturor acestor aventuri şi al acestor aventurieri poate fi găsit deja în *Un uomo finito* al lui Givanni Papini. Iată. de exemplu, începutul capitolului *Frații morți*: „Nu acceptam realitatea: nu există alte cuvinte mai presice pentru a exprima greața mea de lumea fizică, umană, rațională, care mă strivea şi nu lăsa destul aer şi apațiu aripilor mele neliniştite. Şi totuşi nu sunt cele pe care le-aş dori; nu spun, nu luminează totul. Eu nu voiam această realitate, pentru că voiam alt (mai pură, mai perfectă, mai angelică, mai divină), şi mă străduiam neobosit ca multaşteptata lume spirituală şi armonioasă să se iveească odată, ca atatuia pe care creierul a văzut-o şi a dorit-o, din blocul brut abia desprins din minte.“, Govanni Papini, *Un om sfârşit*, Editura pentru Literatură Universală, Buc., 1969, pp. 120-121.

132 *Idem*, p. 52.

133 *Ibidem*, p.266.

134 Emil Cioran, *Singurătate şi destin*, Humanitas, Buc., 1991, p. 93.

135 Iată, în termenii unei sociologii *ad-hoc* a receptării literaturii, mărturia lui Pericle Martinescu despre impactul apariției romanului: „Acest roman a făcut la apariție o vâlvă extraordinară în rândul tineretului intelectual, fiindcă acesta se regăsea aidoma în cele mai tipice şi mai semnificative episoade ale cărții. Eliade ataca aici întreagă acea problematică a generației tinere, sub toate aspectele ei complexe şi acute ce stăruiau în atmosfera vremii. Cultul eului, dus până la exacerbare, exaltarea fluidului vital, neliniştea metafizică, mirajul aventurii, mergând până la crimă, ca act gratuit şi ca exemplificare a libertății morale, refugiul în sexualitate, atracția spre gestul suprem al sinuciderii, gustul pentru un anume satanism, având ca revers accente de inocență totală, disprețul față de ce era

convenţional sau deprindere convenţională, în fine o independenţă interioară neîngrădită de nimic tutelau întregul comportament al eroilor cărţii, despre care s-ar fi putut spune că se întâlneau în carne şi oase pe stradă, că erau fotografiaţi din realitatea imediată.“, Mircea Handoca, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, Humanitas, Buc., 1998, p. 182.

136 M. Eliade, op.cit., pp. 206-207.

137 M. Eliade, *Oceanografie*, ed.cit., p. 90.

138 În *Memorii* Eliade va nota pentru anul 1934, anul în care apare şi *Oceanografie*: „Şi încheiam volumul (*Oceanografie*) cu un articol, *Invitaţie la bărbăţie*, care era de fapt o invitaţie la bucurie şi nădejde: „Există atâta moarte în jurul meu, încât nici nu ştiu cum să-mi comprim sălbatica bucurie că din toate aceste cadavre va creşte mâine o altă lume.“ Într-un anumit sens, era adevărat. Morţile şi cadavrele acestea le cunoşteam. Dar mai ales le prevesteam într-un viitor foarte apropiat. Nu uitasem sirena de la Atelierele „Griviţa“; nici gloanţele din noaptea de 30 decembrie pe peronul gării din Sinaia […]. Neliniştea şi teama mea nu erau legate numai de asemenea evenimente politice. Presimţeam de mult, din adolescenţă, că nu vom avea timp. Simţeam acum nu numai că timpul ne este măsurat, dar că va deveni în curând un timp terifiant (timpul „terorii istoriei“). Încercam să mă apăr printr-o deznădăjduită, paradoxală răsturnare a tuturor valorilor: acceptam morţile din jurul meu, le acceptam pe cele care ştiam că vor veni, ca un sindrom al lumii noi care va trebui să se nască. Pentru mine personal, asta însemna în primul rând ca va trebui „să mă grăbesc“, să apuc să spun ceea ce mi se părea că trebuie spus cât mai e timp, cât mis se mai îngăduia să spun.“, op.cit., pp. 320-321. Trebuie spus, însă, că eseul lui Eliade este de fapt destinat românilor, este vorba despre bărbăţia pe care *noi*, ca români, trebuie s-o reînvăţăm, într-o stagnare de mare moartă, în putreziciunea veţii sociale de rutină a României. Invitaţie la bărbăţie, adică la creaţie, la vitalitate, la activitate neîntreruptă, la stoicism. „Iadul contemporan“ nu este aici iadul universal, ci numai strict iadul valah. „Moartea nu există decât pentru cei care o acceptă“ scrie Eliade, poate trimiţând implicit la Cioran, la disperarea sa, dar poate şi la propriile sale personaje care se lamentează atât, care se sinucid, ca Pavel Anicet. Pare a fi mai degrabă vorba despre un manifest anticinic şi antivalah (antimioritic). „Să strigăm mai tare bucuria noastră că suntem români. Să avem *certitudinea* că prin curajul gestului nostru vom depăşi modelele de perfecţiune europeană sau asiatică pe care anumiţi tineri snobi tobă de carte ni le aduc mereu înainte.“ Răspunsul lui Cioran va sosi în 1935, într-un articol publicat în *Vremea*, „Omul fără destin“: „Cunosc pe cineva care vorbind de bărbăţie făcea apologia inconştienţei şi rezolva ultimele probleme cu atâta facilitate încât te mirai de unde are atâta graţie în lucruri pentru care alţii regretă că n-au lacrimi. […] O spun o dată pentru totdeauna: în disperarea noastră există mai multă speranţă decât în echilibrul plat al oamenilor fără destin şi în moartea noastră mai multă viaţă decât în armonia comodă a oamenilor normali. Singura noastră mândrie să fie mândria de a avea destin şi bucuria noastră să fie bucuria de a muri din cauza vieţii, a vieţii noastre însângerate, de o criminală de o paroxistică tensiune. Şi pesimismul nostru este un pesimism masculin, deoarece nu avem nevoie de consolaţie. Cu adevărat, fraţilor, fericirea noastră trebuie să înceapă de când ne-am convins de nonsensul acestei lumi!“(articolul a fost retipărit în Emil Cioran, *Singurătate şi destin*, Humanitas, Buc., 1991), pt. citatele din *Oceanografie* vezi Mircea Eliade, *Oceanografie*, ed.cit., pp. 297-301.

139 Mircea Eliade, *Huliganii*, Rum-Irina, Buc., 1991.

140 Iată ce-i scria Cioran despre roman, în 1935: „…Un roman aşa de bine scris, atât de rotunjit şi de complet şi care este în acelaşi timp revelaţia putregaiului nostru, a ratării noastre ascunse, a fatalităţii noastre secrete. *Huliganii* m-a făcut trist, fiindcă m-a constrâns să-mi dau seama cât suntem de pierduţi, cât ireparabil ascund frământările generaţiei noastre, în ce măsură suntem condamnaţi. […] Poate că sunt singurul dintre prietenii tăi care să înţeleagă accesele tale de furie, dorinţa de suprimare a continuităţii vieţii, pasiunea unei rupturi. (…) Tot ce nu este istorie e religie. Totul este religios; căci istorie *nu este*.“ în vol. Emil Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, Humanitas, Buc., 1995, p. 272.

141 M. Eliade, *Memorii*., vol. I, Humanitas, Buc., 1991, pp. 331-333.

142 Iată ce scria André Malraux în *Ispita Occidentului*: „Pentru a-l distruge pe Dumnezeu, şi după ce l-a distrus, spiritul european a nimicit tot ce se putea împotrivi omului: ajuns la capătul eforturilor precum Rancé în faţa trupului iubitei sale, el nu mai găseşte decât moartea. Ajuns, în sfârşit, la imaginea ei, descoperă că ea nu-i mai poate trezi nici o pasiune. Şi niciodată n-a făcut o descoperire atţt de neliniştitoare… Nu există idea pentru care să ne putem sacrifica, deoarece cunoaştem minciunile tuturora, noi cei care habar n-avem ce este adevărul. Umbra terestră care se alungeşte în spatele zeilor de marmură ajunge pentru a ne depărta de ei. Prin ce strânsoare s-a legat omul de el însuşi! Patrie, justiţie, măreţie, adevăr, care din statuile sale nu poartă astfele de urme de mâini omeneşti încât să nu trezească în noi aceeaşi ironie tristă ca şi vechile chipuri odinioară iubite? Înţelegerea nu îngăduie câtuşi de puţin toate demenţele. Şi, totuşi, ce sacrificii, ce eroisme nejustificate mocnesc în noi.. Sigur, există o credinţă mai înaltă: cea pe care o propun toate troiţele satelor şi aceleaşi cruci care îi străjuiesc pe morţii noştri. Ea înseamnă iubire şi poartă într-însa alinarea. N-o voi accepta niciodată; nu mă voi înjosi cerându-i alinarea la care mă îndeamnă slăbiciunea mea. Europă, uriaş cimitir în care nu dorm decât cuceritorii morţi şi a cărui tristeţe se adânceşte tot mai mult(…).“, *Ispita Occidentului* (1926), RAO, Buc., 1998, p. 65.

143 Op.cit., p. 335.

144 Foarte interesante sunt notele lui Noica pe marginea romanului, pe care i le comunică lui Eliade într-o scrisoare: „Să trec însă la obiecţiile de fond. Trebuie să-ţi mărturisesc că nu-mi faci impresia să fii – sau să poţi deveni – un artist al literaturii, după cum nu eşti un artist al frazei. Nu cizelezi destul detalile, nu rotunjeşti o situaţie, nu echilibrezi bine, nu dozezi bine. Îţi ai tehnica ta, recunosc: monologul interior, mai puţin folosit aici ca în Întoarcerea; alternarea situaţiilor şi eroilor; sincronizarea întâmplărilor. Mai ales mijlocul acesta din urmă îl foloseşti în chip fericit. Ceea ce mă cucerise în Întoarcerea era simultaneitatea întâmplărilor felurite prin acel fapt exterior: sirena de la Griviţa. La fel în *Huliganii* cu: serata d-nei Felicia, ploaia etc. Dar asta e mai mult tehnica ta decât tehnica literară obişnuită. Faţă de aceasta din urmă păcătuieşti deseori.“, în *„Dosarul“ Eliade*, vol. IV, ed.cit., pp. 200-204.

145 Mircea Eliade, *Huliganii*, Rum-Irina, Buc., 1991, p. 175.

146 *Ibid*., p. 182.

147 *Ibid*., p. 183.

148 Eleazar afirmă: „Nu vedeți că vorbiți şi scrieți numai pentru o mie de oameni suciți ca şi voi, că întreaga cultură românească se învârteşte între Corso, Ateneu, Fundația Carol şi Calea Victoriei? Ce înțeleg milioanele de români care nu vă cunosc personal şi nu vă cumpără cărțile, ce pot înțelege ei din toată flecăreala voastră spirituală? Există o singură spiritualitate: creştinismul țărănesc, creştinismul maselor. Să ne înțelegem, nu e vorba aici despre experiențe, dogme, doctrine şi erezii filozofice în jurul, în susul sau în josul creştinismului. Este vorba de acel creştinism pe care îl practică țăranul de aproape două mii de ani(…).“, *ibid*., pp. 206-207. David Dragu pare a exprima aici poziția lui Eliade însuşi: „Dar nu e mai puțin eroică suferința unui om singur, în cămara lui, în nopțile lui de studiu – nu e mai puțin eroică decât suferința unui om bătutu pentru o credință politică. Lupta unui om împotriva destinului său, împotriva morții este mult mai grandioasă decât orice luptă politică de pe pământ…“, *ibid*., p. 209.

149 În epoca apariției romanului îi scria lui Emil Cioran: „Dragă Emile, m-am gândit mereu în ultimele săptămâni la sfârşitul apocaliptic al evului nostru. Am o convingere surdă că totul se va sfârşi, foarte repede, poate chiar în treizeci-patruzeci de ani; şi artă şi cultură, şi filozofie – totul se v aduce dracului. Europa e în comă. Tot ce se leagă de această epocă (*Kali-yuga*) se va prăbuşi apocaliptic. E delicios că, ştiind lucrurile acestea, îmi permit să fac cultură şi literatură – în loc să contemplu pur şi simplu, sau să fug de pe acum în Asia. E pur şi simplu delicios. Totuşi, dezgudtul meu pentru tot ce se leagă de cultură merge crescând. Mi-e teamă – şi mă bucur – că în câțiva ani nu voi mai scrie nici un singur rând în aceste chestii profane. Voi contempla, pur şi simplu. Sau, dacă voi scrie, voi compune o carte – ultima mea carte – asupra „adevărului“ metafizic, tradițional, neeuropean, singurul în care cred. N-am mințit – dar cred că m-am jucat. Tot ce-am spus privesc (sic) mai mult experiențele mele individuale (şi acestea au fost întotdeauna autentice), dar în fond n-au nici o importanță, oricât le-aş exprima eu de sincer. Singurul lucru important e că Europa crapă – de prostie, de lichelism, de luciferism, de confuzie. Dezgustul meu de Europa ia câteodată forme de înaltă trădare. Sper că România nu aparține acestui continent care a descoperit ştiințele profane, filozofia şi egalitatea socială.“, scrisoarea este reprodusă în Mircea Eliade, *Corespondență*, vol. I, ed. cit., pp. 151-152.

150 Micea Eliade, „Huliganii“, *Cronicarul*, 11 mai 1936, în *„Dosarul“ Eliade*, vol. IV, ed.cit., pp. 225-227.

151 Vezi cronica lui Şerban Cioculescu în *„Dosarul“ Eliade*, ed. cit.,vol. III, p. 48-50.

152 *Ibidem*., pp. 95-98.

153 Vezi pentru cronica lui M. Sebastian, op.cit., vol. II, pp. 77-81.

154 *Ibid*., pp. 198-203.

155 Pompiliu Constantinescu, „Huliganii“, în op.cit., vol. II, pp. 259-262.

156 Georg Lukács, *Teoria romanului. O încercare istorico-filozofică privitoare la formele marii*

literaturi epice; în româneşte de Viorica Nişcov, Univers, Buc., 1977, p. 93.

157 *Ibidem*, pp. 91-92.

158 Lukács descriind forma substanțială a romanului modern va scrie: „Părăsirea lumiii de către Dumnezeu se oglindeşte în nepotrivirea dintre suflet şi operă, dintre interioritate şi aventură, în lipsa de subordonare transcedentală a aspirațiilor umane. Această nepotrivire este, în mare vorbind, de două feluri: sufletul este fie mai îngust, fie mai cuprinzător decât lumea din afară, care îi este atribuită ca loc de acțiune şi ca substrat al actelor sale.“, vezi op. cit., p. 99.

159 *Ibid*., „Cuvânt înainte“ la op.cit. pp. 19-32.

160 Albert Thibaudet, *Histoire de la litérature française de 1789 à nos jours*, p. 204, Stock, 1936.

161 Vezi aici Ioan Holban, *Literatura subiectivă, I. Jurnalul intim. Autobiografia literară*, Minerva, Buc., 1989.

162 Emil Cioran nota despre lumea eroilor lui Eliade: „Din moment ce totul nu merită să fie decât *trăit*, atunci să ne abandonăm totului cu un fel de extaz şi cu un fel de dispreț. Toată teoria trăirii şi experienței n-are de cât o singură presupoziție: lipsa de substanțialitate a vieții. Eroii romanelor lui Eliade (mă gândesc în special la *Huliganii*) sunt condamnați la o ratare interioară, chiar din excesiva sensibilitate pentru nesubstanțialitatea vieții, iar ei fiind români, nu pot merge aât d edeparte încât să descopere substanța într-o altă lume.“, Emil Cioran, „Mircea Eliade şi dezamăgirile sale“, în Emil Cioran, *Revelațiile durerii. Eseuri*, ediție îngrijită de Mariana Vartic şi Aurel Sasu, prefață de Dan C. Mihăilescu, Editura Echinox, Cluj, 1990, p. 148.

163 Pompiliu Constantinescu, „Mircea Eliade: Maitreyi“, în *Romanul românesc interbelic*, Minerva, Buc., 1977, pp. 171-177.

164 Mihail Sebastian, *Mircea Eliade: Maitreyi*, în Mihail Sebastian, *Eseuri. Cronici. Memorial*, ed.cit., p. 410.

165 Vezi Mircea Eliade, *Opere*, vol. 2, ed. îngrijită şi variante de Mihai Dascal, note şi comentarii de Mihai Dascal şi Mircea Handoca, Minerva, Buc., 1997. De consultat în special pp. 155-364 pentru dosarul romanului, mărturii, corespondență, dosar critic etc.

166 Vezi aici Al. Protopopescu, *Romanul psihologic românesc*, Ed. Paralela 45, pentru Eliade pp. 190-208.

167 Vezi aici: Pompiliu Constantinescu, *Romanul românesc interbelic*, antologie, Ed. Minerva, Buc., 1977; G. Călinescu, *Ulysse*, Ed. pentru Literatură, Buc., 1967; Mihail Sebastian, *Eseuri, Cronici*,

Memorial, Ed. Minerva, Buc., 1972; Eugen Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane 1900-1937*, Ed. Lib. Socec, Buc., 1937; G. Ibrăileanu, *Studii literare*, Ed. Cartea românească, Buc., 1930; Ov. S. Crohmălniceanu, *Istoria literaturii române între cele două războaie mondiale*, vol. I, Ed. Minerva, Buc., 1972; Al. Călinescu, *Anton Holban. Complexul lucidității*, Ed., Albatros, Buc., 1972; Nicolae, Manolescu, *Arca lui Noe. Eseu despre romanul românesc*. ed. cit.; *Istoria critică a literaturii române*, Ed.Paralela 45, 2008; Nicolae Balotă, *De la Ion la Ioanide*, Ed. Eminescu, Buc.,1974.

168 Mircea Eliade, op.cit. p. 11.

169 Vezi Nicolae Manolescu, *Arca lui Noe, eseu despre romanul românesc*, vol. I-III, Ed. Minerva, Buc.. Pentru Eliade şi romanul ionic, în special vol. II.

170 Mircea Eliade, op.cit., p. 260.

Capitolul III. Mitic şi epic în proza fantastică

„Lumea în forma ei actuală nu este singura lume posibilă“

(Paul Klee)

Mutația valorilor metafizice

Eliade nu crede in literatură pur si simplu, pentru el literatura trebuie sa fie un drum, o căutare, o încercare de eliberare. Literatura devine la ultimul Eliade, camuflat în savantul riguros, un drum ascensional. Cultura însăşi nu poate fi decât locul unei ultime încercări inițiatice, a scrie stă pentru a căuta ultimul loc unde comunicarea cu absolutul poate fi încă aşteptată sau provocată. Substanța literaturii este astfel un pariu metafizic, literatura şi salvare, literatură şi căutare a temeiului.[171] Într-o lume supusă în mod absolut istoriei care se face de la sine omul trebuie să prezerve ultimele resurse de independență, de autonomie care să-i garanteze încă drumul spre libertate, iar libertatea nu poate veni decât dinspre acest temei metafizic al căutării absolutului. Proza fantastică a lui Eliade de după 1936 se înscrie în această albie a regândirii condiției umane, nu în termenii vreunei soluții politice, ideologice sau istorice, ci în termenii accesului la temeiul metafizic al existenței umane.[172]

Eliade trece de la romanul *existențialist*, de la apologia autenticității în termenii subiectivității şi ai experimentării sinelui ca structură dinamică, energetică a realului imediat la romanul care pune în scenă o lume fisurată de nevoia şi de prezența efectivă a comunicării cu planul metafizic. Fantasticul este aici mai elaborat, Eliade încearcă să joace pe axiomatica coincidență a contrariilor, interpretată ca deplină camuflare a sacrului în profan. Profanul trebuie să explodeze în deplina emergență a sacrului. Sacrul, metafizicul anexează lumea romanescă, o deschide mereu către un destin care întrerupe istoria, o scurt-circuitează, doborând-o. Sensul nu poate fi găsit decât în această rupere de nivel, personajul eliadian nu poate deveni real, substanțial, nu poate respinge statutul de mască a evanescenței, a neantului, decât în această transmutație ontologică. De aici fixitatea scenariului inițiatic, a rețetei prozei eliadiene postbelice. Eliade autorul şi

Eliade naratorul sunt amândoi convinşi că lumea funcţioneaza astfel, că metafizic lumea apare şi dispare în acest joc al identităţilor şi al contrariilor. E aici un fatum al universului literaturii sale, eroii stau sau cad sub acest fatum. Peste tot funcţionează acest scenariu metafizic al căderii şi al salvării, al sensului şi al absurdului, nimic nu se poate sustrage. în acest sens lumea eliadiană configurează un univers fix şi transistoric care o apropie de universul mitic.

Acest fantastic târziu se desparte de fantasticul de tinereţe al lui Eliade care era centrat mai degrabă pe jocul magic al iluziei, al pitorescului sau al straniului. Eliade este acum mult mai aproape de literatura utopiei şi a parabolei,[173] construind universuri paralele care trebuie totuşi să comunice. Eliade mizează pe naraţiune ca pe un instrument care trebuie să construiască lumea romanescă ca o lume a realului veridic, ca pe o ficţiune credibilă, o istorie cu oameni ca oricare alţii, cu personaje ca oricare altele, ca mai apoi naraţiunea să fie fisurată de prezenţa imensă a destinului, a planului celălalt care abia el va veni să ofere sensul istoriei şi deci şi al naraţiunii.

Este în mod vădit aici o alegere a maturităţii lui Eliade. Experienţa războiului, moartea soţiei, eşecul României, al Legiunii, al intelectualilor, ocupaţia sovietică, totul construieşte în jurul lui Eliade o lume a fragilităţii, a friabilului, a neputinţei victoriei în planul istoriei. Orgoliul tânărului intelectual profetic este pe deplin abolit, România însăşi nu mai este o scenă care să permită astfel de mize centrate pe utopia inserării în planul istoriei pe care s-o modifici prin puterea inteligenţei şi a sacrificiului. Pariul lui Eliade cu lumea va fi altul de acum încolo. Războiul şi urmările sale sunt cu adevărat o experienţă traumatică pentru Eliade, care lasă în urmă trecutul care cuprinde o istorie, o ţară şi o naţiune. Ce rămâne totuşi? Spiritul care caută tensiunea sensului. Ramâne pariul lui Eliade căutătorul de sens pentru condiţia umană. Savantul rămâne să ducă mai departe pariul într-o lume definitiv străină, scriitorul se va retrage, va fi camuflat şi va fi singurul care va păstra memoria vitală a originii.

Eliade va intra astfel el însuşi în logica camuflării, în logica ascunderii simbolice. Nu va fi vorba despre o dualitate, ci despre o unitate inaparentă, despre o mască destinată jocului aparenţei istoriei scenei pe care alege să

joace şi despre persona pe care o deține-reține în spatele măştii. Desigur, a gândit aceste lucruri în termenii unui rit de trecere, în termenii unei transfigurări necesare, a unui sacrificiu de sine menit să garanteze salvarea, deci împlinirea.

Noaptea de Sânziene este romanul acestei *metanoia*, este romanul maturităţii eliadiene (nu şi romanul cel mai reuşit al lui Eliade, din păcate), universul romanesc în care Eliade construieşte destinele eroilor în conformitate deplină cu experiența sa ultimă. Mutaţia valorilor metafizice este aici deplină, valorile metafizice ale universului arhetipal înlocuiesc pe deplin orice alt tip de valori pe care personajele romanelor interbelice le întrupau. Miturile subiectivităţii energetice, agresive si discursive aflate într-o permanentă înfruntare vitală cu sinele şi cu societatea cad ca nişte veşminte uzate, singura valoare este destinul întrupat în căutarea sensului transistoric şi transpersonal. Istoria devine numai canavaua pe care destinul lumii se țese intricând destinele personale care sunt tragice în măsura în care rămân lipsite sens.

Mutația valorilor epice

M-am convins de necesitatea literară, dar si metafizică a narațiunii.

(Mircea Eliade)

Mitic şi epic sunt termenii unei tensiuni polare. Epicul este instrumentul universului naratorului, este *analogon*-ul lumii văzute, a evidenței care străbate spre toți martorii şi spre toți eroii, uneori epicul este el însuşi străbătut de opacitate pentru a pune evidența în dificultate. Miticul este mereu universul sugerat, distanța care trebuie străbătută, abolită, este planul camerei obscure din care sau către care personajele vin si pleacă. Această dimensiune mereu sugerată, mereu asteptată, niciodată definită, niciodată prezentă cu obiectivitatea evidenței este chiar dimensiunea libertăţii atât a personajelor, cât şi a naratorului. Libertate a personajelor şi libertate a literaturii.

Dar de ce nu pur si simplu fantastic? De ce mitic? Pentru ca fantasticul este, cred, numai tehnica abruptă sau nu a decojirii acestei lumi de aparențe, sensul ultim al epicului la Eliade este resorbirea în mit, în arhetip a epicului,

a naraţiunii, a personajelor. În acest sens Eliade este şi eminescian şi sadovenian. Vasile Voiculescu construieşte şi el în acest sens propriul univers şi nu trebuie să uităm pasiunea lui Eliade pentru proza lui Ştefan Bănulescu, ceea ce demonstrează o afinitate a mizelor literare, dacă nu şi a mijloacelor prozastice. Cred că sensul ultim al literaturii ultimului Eliade este acesta, al construcţiei unei utopii, al unei uriaşe parabole care să ia forma însăşi a istoriei trăite şi povestite, fără a folosi nici una din tehnicile curente ale unor astfel de romane sau povestiri aşa cum le putem găsi la Hesse sau Jünger. Paradoxul utopiei lui Eliade este că la el aceasta este ***situată***, este chiar aici şi acum, este în desfăşurare, în act. Aici Eliade este hegelian, în sensul în care pune în scenă vocea care cunoaşte istoria reală a lumii, dezvoltarea spiritului absolut şi conjuncţia sa cu raţiunea umană. Această voce ştie care este tensiunea reală şi totodată absolută a lumii, ştie cum devenirea lumii necesită progresia spiritului absolut. Hegel, unic narator auctorial, l-a fascinat întotdeauna pe Eliade, i-a stirnit mereu visul de a construi o *poveste* a spiritului asemănătoare. Paradigma ştiintelor secolului XX nu i-a putut permite acest lucru, astfel că miza s-a mutat în literatură. Literatura este singura care mai putea avea acces la construcţia marilor povestiri despre sensul devenirii condiţiei umane. Eliade rămâne convins în tot ce scrie despre literatura că aceasta trebuie sa fie spaţiul mizelor importante şi nu a derizoriului sau grotescului. Dimensiunea mitică este tocmai această datorie şi totodată libertate a literaturii de a avea o miză transestetică, aşa cum o înţelege Eliade. Literatura trebuie sa continue să decripteze realitatea, să fie fanică, să fie o experienţă a spiritului.

Lumea romanului, lumea literaturii rămâne pentru Eliade convenţie, dar este o convenţie salvatoare pentru că spune ceva esenţial despre lumea spiritului, despre posibilitatea comunicării şi a înţelegerii, despre posibilitatea găsirii sensului în acest act al comunicării şi al exercitării puterii simbolice. Eliade nu este un autor naiv sau inocent şi nici nu investeşte literatura cu mai mult decât îi este propriu, dar simte nevoia irepresibilă să ducă convenţia până la capăt să scrie şi să rescrie lumile ca şi cum sensul ar putea fi găsit chiar prin această servitute. Cultura rămâne în înţelegerea sa singurul domeniu al lumii moderne în care mai poate fi intilnită căutarea adevărului, deci jocul trebuie jucat. Iată o definiţie a

romanului data de Jünger, care exprimă perfect şi miza lui Eliade: „Două sunt calităţile care alcătuiesc romanul, aşa cum o stofă este ţesută din două fire: una rezidă în autor şi în libertatea lui, iar cealaltă în lume şi în necesitatea ei. Celei dintâi îi dau numele de principiu al autarhiei, în timp ce numele ultimei ar fi principiu al universalităţii. Din acest punct de vedere, cosmosul este romanul lui Dumnezeu. Rezultatul acestei interpretări este că, în cel mai bun caz romanul nu poate deveni decât simbol, deoarece nici autarhia, adică libertatea perfectă, nici înţelegerea universului în totalitatea sa nu-i sunt date autorului. Dar fiecare din marile romane păstrează un reflex din amândouă, aceasta constituind bucuria imanentă a lecturii. Lectorul este în acelaşi timp în lume şi în afara lumii“ (Ernst Jünger, *Heliopolis*).[174] De fiecare dată, cu profesorul Gavrilescu, cu Zaharia Farâmă, cu Ştefan din *Noaptea de Sânziene*, Eliade vrea să ofere acest miracol: a fi înăuntru şi în afara lumii totodată.

Umanitatea eroilor lui Eliade este una aristocratică, nu în sensul comun al termenului, ci în acela larg, o umanitate canonică din perspectiva căutarii, a nevoii imperioase cu care merg către aventură în lumea sensurilor care clarifică şi care deschid lumea. Eroii săi de după război participă la o alta dramă decât a acelora dinainte, au o altă dimensiune şi o altă respiraţie. Substanţa romanescă a biografiilor aproape că dispare, dispare şi mitul *omului nou* care hrănea toată aceasta mecanică a biografiilor eroilor ciclului “existenţialist“. Iar erosul se sublimează în această imensă căutare a adevărului, dragostea fiind vehiculul mistic prin excelenţă. Cei care nu participă la căutare, cei care sunt martori muţi sau călăi sunt mai degrabă o umanitate nefericită, prizoniera confuziei mai degrabă decât a pacatului.

Universul eliadian nu este vădit mistic, personajele sale nu sunt născute să participe la experienţe singulare, intelectualului din prima perioadă de creaţie nu-i urmează acum sihastrul aflat într-o căutare perpetuă, dimpotrivă personajele naraţiunilor mitice sunt oameni care deţin doar capacitatea de a citi semnele misterului insondabil şi irecognoscibil, experienţele suprafireşti mai degrabă li se întâmplă decât să fie provocate. Naraţiunea mitică la Eliade uzează de echivoc, de ambiguitatea congruenţei sau incongruenţei planurilor temporale, de ambiguitatea constitutivă a personajelor, a mesajelor şi a decriptărilor. Întreaga tramă a nuvelelor, dar şi a romanului

Noaptea de Sânziene se construieşte pe arhitectura transparentă a cotidianului, a rutinei, a realismului care deschide trape secrete către universul celălalt. Miturile tinereții veşnice, mitul lui Orfeu şi al lui Euridice, mitul Şeherezadei şi altele sunt jucate în construcțiile lui Eliade cu dezinvoltură pentru că lumea arhetipurilor este totodată lumea repetiției, substanța spirituală a lumii este aceeaşi, identică sub chipurile schimbate ale epocilor diverse. Eliade este substanțial romantic ca tip al structurii auctoriale, dar este foarte atent să nu se confunde cu nici un model, accentuând destul de mult pe construcție şi pe modelul intelectual care subîntinde structurile de joc textual.

I.P.Culianu[175] îl definea pe Eliade ca pe un mare mistagog, un magician care pune în scenă nimicul misterului gol, care oferă spactacolul formei fascinante, dar goale de substanță mistică. În fond, cred că se lăsa sedus de mecanica scenariului construit pe jocul de ape al ambiguității din scenariul narațiunilor mitice pentru a ajunge la o astfel de definiție. Cred că se înşela profund, Eliade este fundamental angajat în acest pariu al operei sale, care pentru el poartă în mod clar un mesaj pentru toți ceilalți, mesajul că misterul există şi că noi trăim în el, eliberați sau nu de confuzie, de ignoranță sau de păcat. În ce constă acest mister nimeni nu ne va raspunde în locul nostru. Tăcerea aici nu este cea a mistagogului, ci a maestrului care nu face decât să îndemne, să îndrume şi să raspândească semne, mereu alte semne pentru cei care ar putea sau ar dori să le citească.

Narațiunea mitică este un model de strategie pentru a ieşi de sub imperiul *terorii istoriei*. Povestea, narațiunea, personajul care intră prin epic în cadrele mitice ale poveştii sunt tot atâtea elemente arhitectonice pentru construcția acestui eşafodaj care trebuie în final să ofere o ieşire, chiar ambiguă, pentru cei care sunt supuşi acestei istorii care anihileaza. Narațiunea mitică devine astfel un model al eliberării pentru că pune în scenă logosul necesar unei astfel de evadări, chiar dacă evadarea nu este decit efemeră sau involuntară. Ceea ce este important este semnul revelat al acestei posibile sau probabile transmutări. Semnele ramân, semnele răzbat până la structura de adincime a lectorului. In toate aceste naratiuni cred ca exista o miza a lectorului, o necesara prindere a acestuia in jocul logic si metafizic al textului pentru ca semnele textului sunt si semnele lumii pe

care lectorul trebuie sa le clarifice, sa le citeasca. Ambiguităţii textuale trebuie să-i urmeze meditaţia lectorului asupra tuturor semnelor care încearcă să descifreze ceea ce este irecognoscibil încă în fabula. Maestrul foloseşte textul ca pe o insidioasă invitaţie la meditaţie. Iar pariul esenţial al operei este antinihilismul, împotriva acestei imense provocări, a lipsei de centru, a lipsei oricărui sens, Eliade construieşte această operă ca semn al căutării centrului, ca semn al unei irevocabile chemări a centrului.[176]

Noaptea de sânziene. Romanul condiţiei umane

Aici, în „Occident“, nu sunt decât un fragment.

(Mircea Eliade, *Jurnal*, 4 ianuarie 1953)

Probabil că nucleul *Nopţii de Sânziene* trebuie căutat în *Nuntă în cer*. Complexul femeii misterioase care traversează existenţele celorlaţi învăluită în mister sau numai în paradox, sensul misterios al prezenţei femeii în lume, erosul dominat de semnele celeilalte dimensiuni, personajul masculin care caută el însuşi misterul feminin, precum şi cheia pentru a altă dimensiune, toate acestea trec în bună măsura în *Noaptea de Sânziene*. Aici avem dubletul Ioana-Ileana, căruia îi corespunde dublul Ştefan Viziru-Ciru Partenie, toţi făcând parte dintr-o dramă metafizică a timpului, a istoriei şi căutării ieşirii din „teroarea istoriei“.[177]

Noaptea de Sânziene reprezintă pentru Mircea Eliade pariul esenţial în ordinea creaţiei literare. E romanul în care a investit cel mai mult, în care vrea să spună totul. Romanul „total“ al carierei sale de prozator, romanul pe care îl vrea ca pe o creaţie în care întreaga sa existenţă de autor i se revelează. Este totodată un roman integral al condiţiei româneşti, pe lângă romanul condiţiei umane, aşa cum o înţelegea Mircea Eliade. O condiţie umană care suportă ordalia istoriei, a terorii istoriei pentru a accede la realitatea de dincolo de istorie care se face inuman şi haotic. În bună măsură un pariu anti-Malraux, „la condition humaine“ era pentru Malraux acţiunea în istorie pentru istorie, pentru fiinţa umană care se angajează sau este angajată în istorie prin calea esenţială a politicului, *ersatz*-ul spiritului. De asemenea, un pariu antiexistenţialist, pentru că condiţia umană este refuzată în dimensiunea ei absolută care naşte doar posibilitatea unui sens

autoimpus. Pentru Mircea Eliade condiția umană are un sens transcendent clar.

Condiția umană înseamnă istorie plus ieşirea din istorie, timp plus ieşirea din timp. Omul eliadian nu acționează pentru găsirea unui sens şi nici nu este prizonierul unui mecanism absurd şi fatal. Existența sa nu este dominată de fatalitatea unui nihilism metafizic pe care sa-l anuleze apoi printr-o decizie, printr-un act care sa-l situeze, sa-i dea un sens eroic. Cu alte cuvinte, omul eliadian nu este un Sisif. Universul în romanul lui Eliade este un univers deschis transcendenței şi misterului, un univers care nu anihilează, un univers permeabil căutării şi salvării.

Cu toate acestea, nu este un univers creştin, nu Hristos este alfa şi omega, Eliade nu este un autor creştin nicăieri în creația sa. Este un autor care respinge orice formă de nihilism metafizic, dar nu prin axiomatica revelație neotestamentară, ci prin axiomatica unui univers definit şi receptat ca un cosmos în care drama umană există şi se joacă în funcție de această origo sacră a cosmosului care este aparent şi substanță, timp şi eternitate, profan şi sacru etc.

Condiția umană a personajului eliadian este definită şi simbolizată de căutare (*the quest*). Dar ce caută personajul eliadian? În termeni comuni : fericirea. Dar această fericire este de fapt anularea propriei condiții umane prin angajarea pe drumul ieşirii din timpul istoric. A găsi fericirea, a finaliza căutarea este a ieşi din dimensiunea temporală a istoriei, a sfârşi istoria, a sfâşia vălul speranței, al camuflajului, a accede la dimensiunea esențială, a temporală a esenței. Personajul eliadian se auto-distruge căutând „ieşirea“ din condiția umană a camuflajului. În acest sens, aventura existențială a eroului eliadian este numai aventura metafizică. Ştefan din „Noaptea de sânziene“ nu traversează o aventură a conştiinței şi nici nu are în mod distinct o psihologie, este doar prins într-o acaparantă aventură metafizică a inițierii, a transformării de sine. Desigur, aventura metafizică este în primul rând o aventură a cunoaşterii, deci nu o experiență mistică, ci magică. Nu e nicăieri vorba de har şi asceză, ci de sfâşierea răului, de ignoranță, de traversarea a camuflajului pentru a avea acces la transparență.

Lumea romanului eliadian al condiției umane este o lume în care accesul ființei umane la adevăr este încă posibil. Adevărul există şi poate fi

cunoscut. Adevărul, id este realitatea substanţială. În acest sens universul eliadian nu este un univers al nihilismului, un univers al negării existenţei spiritului. Spiritul există şi este calea/vehiculul prin care omul se poate cunoaşte şi defini, prin care se poate depăşi. Există deci aici o realitate non-umană şi postumană care oferă temeiul sensului şi realităţii. Istoria există aici numai pentru a se dizolva în anistoric sau în supraistoric. Adevărul este aici, dar şi acolo, este în timp, dar şi în afara timpului; adevărul împlineşte istoria, dar o şi neagă, o distruge devorându-i curgerea şi sensul.

Sub camuflajul haosului şi întâmplătorului, adevărul subzistă şi se manifestă. Personajul eliadian există într-o lume care este „devorată“ de sens. Eliade este deci manifest antimodern în construcţia universului său romanesc. La el lumea este saturată de sens, de fiinţă, nimic nu este absurd, străin, nimic fără ieşire.

Existenţa umană este încă tranzitorie, omul se mişcă către fiinţă, către misterul insondabil al adevărului. Mersault, ştim bine, nu mai caută nimic, totul este închis, totul este lipsă de temei, absurd şi inutil. Înţelegem că Eliade respinge lecţia existenţialismului francez, în ambele variante, atât a lui Camus, cât şi a lui Sartre. Eliade vrea restaurarea existenţei umane în dimensiunea ei mistică, tranzitorie, deschisă sensului, instaurării sensului transcendent. Pentru Eliade demnitatea existenţei umane este dobândită numai de căutarea metafizică a sensului prin experimentul iniţierii în eros şi în moarte. Întrebarea lui Eliade nu este cum să rezistăm lipsei de sens, fără să ne sinucidem, ci cum să găsim/descifrăm sensul/adevărul în multitudinea aparenţelor pe care timpul/istoria le joacă în faţa noastră.

Universul romanesc eliadian construieşte acest eşafodaj al dramei metafizice pentru că eroul eliadian să poată experimenta istoric pentru a ieşi din istorie, pentru a se salva. Teza finală a romancierului Eliade fiind aceea că omul este o fiinţă care se salvează, care are acces la adevăr, lumea nefiind doar îngrămădire absurdă de materie haotică.

Condiţia umană a personajului eliadian este dominată de suferinţă, dar nu este suferinţa lipsei de sens, ci suferinţa condiţiei inautenticităţii, a dizarmoniei metafizice cu adevărat substanţă a lumii. Este suferinţa necunoaşterii căii adevărate către salvare. Drama metafizică a personajului eliadian se joacă aici între damnare şi salvare. Personajul eliadian ştie că

există o salvare, ştie adică ceea ce orice alt personaj de roman după jumătatea secolului XX a încetat să mai ştie şi să mai creadă.

Universul romanesc al lui Eliade se construieşte într-adevăr după o formulă mitică şi fantastică, singura care îi poate permite să ignore modernitatea absolută a angosei şi a nihilismului, dominație care ea însăşi, începând cu romantismul european, leagă la rându-i iluminismul normativ al raţiunii care a tentat schimbarea subiectului, reforma totală a condiției umane. Astfel universul romanesc eliadian este de fapt cosmos, o creaţie absolută, un mare mister al ființei care fiinţează cu legi universale pe care ființa umană trebuie să le descifreze pentru a-şi atinge adevărata condiție atemporală.

Există cel puțin un autor român de secol XX care desfăşoară la fel în proza sa un cosmos al libertății, al spiritului şi al legilor universale şi atemporale, şi acesta nu e altul decât Sadoveanu. Pariul lui Eliade este într-un fel mai ambițios, pentru că nu caută în urmă un vehicul pentru a reprezenta şi construi acest univers, nu caută arhaicitatea, ci încearcă să construiască extatic acest univers păstrând intriga într-un cadru al timpului prezent şi folosind convenția romanului realist clasic. Desigur, reuşita lui Mircea Eliade e numai parțială din punct de vedere estetic.

Astfel, existența personajului eliadian este şi ea ritualizată în câteva trepte ale inițierii: suferință/existență - trezire – căutare - salvare/hierofanie (stingerea condiției umane comune). Numai astfel condiția metafizică a personajului putând fi realizată. Trebuie să înțelegem că nu o teologie susține construcția acestui univers ritualizat, ci înțelegerea pe care prozatorul o împarte cu istoricul religiilor că ființa umană trăieşte într-un univers deschis cognoscibil ființei umane care este puterea de a se elibera de sub teroarea istoriei, a timpului a aparențelor reciproc anihilate. Formula existenței personajului eliadian este eliberarea de suferință, care nu e decât minciuna acestei condiții a ignoranței şi neființei. Cum şi dacă această metafizică trece în roman constituie o altă problemă.[178]

Un realism permanent subminat de mitic

Romanul se deschide lent, respectând toate convențiile realiste ale genului. Acțiunea e lentă, descrierile ca de frescă istorică, totul curge

convenţional, fără nimic fantastic/surprinzător. „Deschise cât putu de încet uşa şi aprinse lumina. Odaia era caldă; mirosea a praf. Obloanele ferestrelor erau lăsate. Alături de pat se afla o masă mare de lemn încărcată cu cărţi, aproape toate noi, unele cu foile netăiate. De celălalt perete era rezemată o bibliotecă şubredă, făcută parcă de un amator, plină şi ea cu cărţi“.[179]

Tema romanului e apoi introdusă oarecum brusc în dialogul dintre Ştefan şi Ileana:

„- Ce trebuie să caut?! Îl întrebase Ileana.

-Să scapi de timp. Să ieşi din timp. Priveşte bine în jurul dumitale: ţi se fac din toate părţile semne. Încrede-te în semne. Urmăreşte-le...“ [180]

Încet, galeria personajelor principale se formează prin construcţia constelației care îi are în centru pe Ştefan Viziru şi Spiridon Vădastra. Tema dublului este şi ea introdusă relativ repede prin prezentarea confuziei repetate Ştefan Viziru – Ciru Partenie. În roman există mai multe *dubluri* care extind dimensiunea intrigii: Ioana şi Ileana, cele două iubiri ale lui Viziru, şi chiar Ştefan Viziru şi Spiridon Vădastra alcătuiesc un dublu în cadrul întregului curs al acţiunii romanului. Vădastra este dublul lui Viziru în planul satiric, dublul mundan şi nefericit al eroului supus iniţierii. Vădastra rămâne permanent într-o cheie minoră şi sarcastică. Eliade îl vrea pilonul realist al romanului, îi acordă un spaţiu enorm în roman, făcând desigur o alegere greşită. Vădastra este un personaj care rămâne până la final neconvingător, un personaj parcă scos din acele *soties* ale lui Gide. Romanul nu are o tramă, intriga nu evoluează în nici un fel, nimic nu leagă personajele între ele şi nimic nu le dezleagă. Autorul construieşte întregul eşafodaj prin consecuţia unor scene dramatizate. Intermitent sunt folosite flashurile retrospective fără a se folosi cu adevărat fluxul conştiinţei sau monologul interior.[181]

Personajele nu au aproape nici o consistenţă, nici dramatică, nici narativă, nici discursivă. Sunt mecanice şi artificiale, nu au nici un motor interior, nu evoluează şi nu involuează, nu se mişcă în nici o direcţie. Eliade face câteva tentative de construcţie a unor personaje emblematice, simbolice pentru câteva din temele aruncate în joc, dar nimic nu îi reuşeşte: Spiridon Vădastra ar trebui să fie probabil simbolul unei Românii burgheze şi iresponsabile, Bibicescu, un personaj – martor menit să susţină intriga şi

conferinţele lui Viziru, Bursuc – un fel de Rasputin danubiano-pontic şi, în sfârşit M. Weisman – un mecena păgubos, dar binevoitor. Drama metafizică a lui Ştefan Viziru nu este organic construită, rămâne doar prezumată, afirmată când şi când în dialoguri. Ceea ce surprinde cu desăvârşire este lipsa de profunzime a personajelor, chiar Ştefan Viziru rămâne doar un personaj bidimensional al romanului.[182] La un moment dat Ştefan Viziru face el însuşi teoria „terorii istoriei“: „Împotriva terorii istoriei, continuă cu oarecare enervare pentru că ghicea că-i plictiseşte pe toţi, împotriva ei nu sunt decât două posibilităţi de apărare: acţiunea sau contemplaţia. Aviatorul care apară cerul Angliei acţionează; noi nu avem altă soluţie decât să contemplăm, adică să ieşim din Timpul istoric, să regăsim alt Timp…“[183]

Dimensiunea de frescă istorică a romanului rămâne şi ea exterioară, pentru că istoria nu este reconstruită în şi prin universul romanesc, ci rămâne doar un fundal confuz. Episodul, cu substanţă autobiografică, a întemniţării în lagăr ca prizonier „legionar“, nu aduce nici el nimic profitabil construcţiei romaneşti şi nici profunzimii interioare a personajului. Există în tot romanul o prăpastie între teza sau scenariul iniţiatic presupus şi realitatea estetică a construcţiei romaneşti. „Filozofia“ romanului nu trece efectiv în roman. Voinţa fermă a autorului de a crea un roman solid, realist, un roman-roman, în răspărul „noului roman“ al epocii, nu-l salvează de la acest eşec de proporţii. Fresca socială este fragilă şi neconvingătoare, Eliade nu are nicăieri ochi satiric şi nici sociologic. România interbelică, cu tot pitorescul ei pestilenţial, nu trece nicicum în roman, deşi este clar că a existat intenţia de a face portretul unei Românii haotice şi decăzute.

Noaptea de Sânziene este un pariu literar ratat. Eliade a vrut să reunească aici cele două axe ale prozei sale: realismul problematizant al *Huliganilor* şi fantasticul îmblânzit al romanelor şi nuvelelor fantastice. Punctul lor de reunire ar fi trebuit să fie povestea destinului lui Ştefan Viziru, omul care suferă ordalia istoriei pentru a găsi la sfârşit calea eliberării. Din păcate lungimea insolită a romanului, construcţia deficitară a tramei, tezismul dialogului şi a poveştii în general ratează ţelul final al efortului de creaţie. Odată terminat de citit romanul nu îţi rămâne în minte cu nimic, decât ca un excelent şantier romanesc pentru o posibilă, ratată victorie. Vehiculul prin

care Ştefan Viziru trebuie să sfâşie vălul pictat al istoriei este erosul, înțeles ca proces metafizic, cale a eliberării. Situația în care este pus Viziru este aceeaşi cu a lui Pavel Anicet din „Întoarcere din Rai“: un bărbat iubeşte două femei. De ce ? În cazul lui Anicet este vorba de experiența „huliganică“, de vitalismul erotic viril al eroilor din ciclul romanesc cu acelaşi nume care cuprinde şi „Huliganii“. Acolo personajele sunt sub dicteul automat al unei virilități amorale şi non-metafizice. Erotikonul Aniceților este doar forță virilă şi afirmare de sine, un nihilism al tinereții, al biologicului. Chiar şi aici urma autobiograficului este suverană, autorul însuşi pendulând între Sorana Țopa şi Nina Mareş, viitoare soție.

Spre deosebire de Pavel Anicet, Ştefan Viziru nu mai are nimic din zgura vitalismului biologic al Aniceților, Viziru preia calitățile şi rolurile personajelor eliadiene din romanele fantastice, unde eroul este un personaj apt pentru inițierea metafizică în misterul ființei. Ştefan Viziru iubeşte două femei[184], pe Ioana, soția sa, şi pe Ileana Sideri, cea care îi fusese ursită, cea cu care, finalmente, va evada din universul istoric al contingenței. Romanul erotic este deci şi romanul mistic al eliberării. Ioana este inițial prietena/logodnica dublului său, Ciru Partenie, scriitor, deci creator, dar numai aici în ordinea contingenței, pentru că Ciru Partenie ratează eliberarea, inițierea lui metafizică neavând loc. De altfel, Ciru Partenie moare, ucis de agenții Siguranței, în urma confuziei pe care legionarul Teodorescu[185] o face între Ciru Partenie şi Ştefan Viziru. Dragostea conjugală pentru Ioana este concurată de dragostea pentru Ileana, femeia lângă care va muri. Ioana şi Răzvan, fiul lor, vor muri în bombardament, astfel că romanul eroticii mistice cu Ileana va putea fi dus mai departe, ca roman al căutării şi al inițierii.

Din păcate, mizele narative ale scenariului nu sunt conduse cu abilitate, nici romanul erotic, nici cel conjugal şi nici cel *mistic* nu conving şi nu aduc substanță romanescă reală romanului. Peste tot domină o anumită uscăciune şi artificialitate a tonului, a scriiturii, a dialogului, peste tot lucrurile sunt clamate, dar nu şi vizibil în substanța prozei romaneşti. Eliade nu atinge nicăieri în acest roman fervoarea şi nici echilibrul din *Maitreyi* sau *Nuntă în cer*. *Noaptea de Sânziene* este un roman aluvionar, adunând teme şi motive din întreaga creație în proză a lui Eliade, fără a reuşi totuşi să devină

capodopera de maturitate a autorului. Este, dimpotrivă, un roman nereuşit, o construcţie artificială, o poveste pur şi simplu nefericit alcătuită.

Eliade notează în *Jurnal*, în 1951, despre roman: „ Imaginilor, arhetipurilor (adică ceea ce anistoric, suprapersonal, „etern“ în om) le corespunde, pe planul romanului, ceea ce găseşti în orice personalitate dacă îl „analizezi“, dacă te ocupi de „viaţa lui interioară“. Drama, noutatea, originalitatea le întâlneşti exclusiv în evenimentele în care e angajat el. Aşadar e inutil să „analizezi“ un personagiu când acesta făptuieşte ceva neobişnuit: vei găsi aceleaşi imagini, aceleaşi arhetipuri pe care le-ai găsi la oricare altul, într-o situaţie asemănătoare. Povesteşte pur şi simplu *ce face el*. Asta e „noutatea“, originalitatea, autenticitatea lui: *ce face* – nu ce *gândeşte făcând*. Exact ca el ar „gândi“ (mai exact: s-ar lăsa gândit) orice alt personaj.“[186] Teorie destul de confuză (o recunoaşte chiar Eliade pe aceeaşi pagină de *Jurnal*), dar care vrea să revoluţionez e poetica romanescă, în sensul în care terna analiză psihologică nu mai este capabilă să revele adevărul unui personaj, pentru că toată această analiză psihologică a devenit un psihologism inutil, netransparent, imposibil de folosit petru a elabora drama metafizică a omului modern. Eliade caută aici o metodă de a-şi construi personajele în sensul unui univers care nu se mai construieşte prin tropisme psihologice, prin drame morale, ci prin aventura spirituală pe care un personaj sau mai multe reconstruiesc, regăsesc sensul lumii şi al fiinţării în lume.[187]

Eliade, din păcate, nu reuşeşte, aşa cum subliniază şi N. Manolescu, să adapteze viziunea la modalitatea epică. Viziune şi epic rămân două constante fără nici o legătură, nici o ecuaţie nu le cuprinde, nici o legătură nu le salvează într-un tot care să nască interesul unei conştiinţe, căci ce pare a uita Eliade, încântat de sine însuşi scriind şi de opera sa ciclopică, este interesul pentru conştiinţa celuilalt, care conştiinţă, nu este una strict teoretică şi ideologică, ci un alt *sine* care are el însuşi dreptul la aventura propriei conştiinţe.

Mizele fantasticului la Eliade. Poetica miraculosului

Fantasticul reprezintă o experienţă a limitelor.

(Tzvetan Todorov)

Mi s-a părut că literatura este unul dintre locurile în care se trădează cu cea mai mare simplitate sau chiar naivitate acest efort al conştiinţei de a înţelege fiinţa.

(Jean-Pierre Richard)

În căutarea absolutului

Absolutul este la Eliade nu Creatorul, Dumnezeul biblic, ci sacrul, transcendenţa fiinţei – *realul*, *ens realisimum*. Absolutul este domeniul ascuns al fiinţei, domeniul ontic în care existenţa se confundă cu esenţa. Omul care caută absolutul (termen romantic) nu mai este la Eliade un erou, ci este chiar omul comun, individul obişnuit, omul ca atare.

Teza romanescă a literaturii fantastice eliadiene conţine urmatoarea axiomatică:

Sacrul şi profanul coexistă în istorie. Fiinţa este sacrul (sau sacrul este fiinţa).

La limita dintre ele omul poate să îşi transceandă condiţia.

Iniţierea pune în joc întotdeauna o tensiune extraordinară a spiritului.

Traversarea limitei e un atribut esenţial al omului.

Profanul nu mai ocultează sacrul, ci îl expune.

Acestea sunt toate presupoziţiile literaturii sale fantastice. Fantastic care la Eliade este mai degrabă un „miraculos acceptat“.[188]

Miraculosul este ceea ce face ca istoria să se dizolve în arhetip. Eroul eliadian se află întotdeauna la marginea istoriei căutând calea care duce spre fiinţă, spre realul absolut. Spre deosebire de metafizica romantică, Eliade nu pariază pe vis, ca vehicul al dezamăgirii şi cale de traversare a limitei, ci miraculosul eliadian este, dimpotrivă, realul care izbucneşte în profanul cotidian. Gavrilescu este arhetipul eroului eliadian, al inocentului, personajul care traversează limita cotidianului într-un scenariu al enigmaticului şi miraculosului suprasaturat. Călătoria lui Gavrilescu se face între aceşti poli: viaţă – moarte – dincolo de moarte.

Dincolo-de-moarte este domeniul fiinţei care se revelează ca mister expus. „Totdeauna am împărţit oamenii în două categorii: cei care concep moartea ca un sfârşit al vieţii şi ai timpului şi cei care şi-o înfăţişează ca un

început al unor noi existenţe spirituale“ – iată confesiunea naratorului din *Secretul Doctorului Honigberger*.[189] La Eliade personajele supuse iniţierii spirituale sunt întotdeauna de două tipuri: personaje eroi pentru care iniţierea este deja un scop anunţat, o experienţă căutată şi pragmatică şi personaje anti-eroi, care sunt supuse iniţierii fără voinţa acestora. Gavrilescu face parte din această a doua categorie, a personajelor „alese“ pentru scenariul iniţiatic, îndeplinind doar condiţia „disponibilităţii“ pentru miraculos. Ştefan Viziru sau dr. Zerlendi face parte din prima categorie, personaje care caută cu înfrigurare experienţa absolutului. Fie că fac parte din prima sau din a doua categorie, personajele lui Eliade se supun iniţierii, intruziunii miraculosului fără nici o rezistenţă, nimic nu le opreşte pe această cale. Ignoranţa, ca în cazul lui Gavrilescu, nu este nici ea un obstacol.

Aceasta vrea să spună că omul are în mod evident o facultate pentru a porni în căutarea absolutului, sau pentru a fi supus iniţierii pentru traversarea limitei. Ceea ce la Eliade declanşează scenariul metafizic al iniţierii şi transgresării limitei este întâmplarea. Ceva întotdeauna se întâmplă, ceva cu sens, iar ceea ce se întâmplă nu este niciodată din categoria lui *das Unheimlich* (poate numai în *Domnişoara Christina*). Straniul neliniştitor nu face parte din poetica lui Eliade. Misterul nu e niciodată straniu, niciodată inexplicabil şi deci neliniştitor, pentru că lumea, universul este în mod „firesc“ străbătut de suprafiresc, de miraculos. La Eliade nu întâlnim de fapt niciodată ezitarea, ca efect al poeticii compoziţiei, considerată caracteristica fundamentală a fantasticului[190]. Chiar acolo unde personajele rămân doar martori ai scenariului mitic, ca în *Douăsprezece mii de capete de vite*, ezitarea nu există cu adevărat pentru că lectorul ştie că adevărul este de partea vocii auctoriale care transmite mesajul.

Coborârea lui Iancu Gore în adăpostul împotriva bombardamentelor şi întâlnirea cu personajele decedate pentru lumea reală de deasupra este de fapt efectul pătrunderii pe o poartă a timpului. Reîntâlnirea cu cei de afară, care neagă atât bombardamentul, cât şi existenţa personajelor pe care Gore le-ar fi întâlnit contureaza pânaă la capăt scenariul fantastic . Aici scenariul este foarte simplu şi se reduce la un fantastic de contact, o simplă

întrepătrundere neaşteptată (sau poate nu) a celor două lumi. Singura surpriză constă în faptul că acest lucru i se întâmplă chiar lui Iancu Gore, negustor de vite aflat cât se poate de departe de orice gând metafizic, de aici şi mesajul liminar al nuvelei despre „obiectivitatea“ fantasticului care, iată, se repercutează şi asupra unei ființe fără nici o tangență subiectivă cu misterul, cu absolutul.

În *Nopți la Serampore* avem de-a face tot cu un fantastic „de contact“, colorat aici magic-demoniac. Grupul format din Narator, Bogdanoff şi Van Manen pătrunzând în mod insolit într-o pădure tropicală dispărută cu 150 de ani în urmă, şi asistând la urmările imediate ale unei crime. Aici fantasticul izbucneşte tot ca întâmplare care nu rămâne însă inexplicabilă până la sfârşit. Se va dovedi ulterior că profesorul Suren Bose fusese în noaptea aceea în pădurea de lângă Serampore pentru un ritual de magie tantrică. Profesorul i-a îndepărtat pe cei trei prin magie, aruncându-i în timp. Swami Schivananda, care confirmă ipoteza Naratorului face la sfârşitul nuvelei şi demonstrația practică a actului de magie presupus, naratorul e aruncat în acelaşi timp şi spațiu revolut pentru percepția normală.

Ceea ce domină în cazul fantasticului la Eliade este „scenariul dovezii metafizice“. Fantasticul trebuie să arate structura metafizică a realului. De aici şi distanța față de fantasticul de secol XIX. Asemănări nu sunt de căutat decât cu fantasticul romantic, în special al romanticilor germani.

Sartre făcea următoarea observație comentând *Aminadab* al lui Blanchot: „M. Blanchot commence d’écrire dans un époque de désillusion: après la grande fête métaphysique de l’après-guerre qui s’est terminée par un désastre, la nouvelle génération d’écrivains et d’artistes, par orgueil, par humilité, par esprit de sérieux, à opéré en grandepompe un retour à l’humanité. Cette tendance a réagi sur le fantastique lui-même. Pour Kafka qui fait ici figure de précurseur, il existe sans doute une réalité transcendante, mais elle est hors d’atteinte et ne sert qu’à nous faire sentir plus cruellement le délaissement de l’homme au sein de l’humain […] seulement, pour trouver place dans l’humanisme contemporain, le fantastique va se domestiquer comme les autres, renoncer à l’exploration des réalités transcendantes, se résigner à transcrire la condition humaine […] Il ne plus pour lui qu’un seul objet fantastique: l’homme. Non pas

l’homme de religions et du spiritualisme, engagé jusqu’à mi-corps seulement dans le monde, mais l’homme donné, l’homme-nature, l’homme-société, celui qui salue un corbillard au passage, celui qui se rase à la fenêtre, qui se met à genoux dans les églises, qui marche en mesure derrière un drapeau. Cet être est un microcosme, il est le monde, tout la nature: c’est en lui seul qu’on montrera toute la nature ensorcelée[...] Le fantastique n’est plus, pour l’homme contemporain, qu’une manière entrecent de se renvoyer sa propre image». [191]

Sartre semnalizează aici o reîntoarcere a fantasticului spre umanitatea omului comun, spre umanitatea condiției umane obişnuite. Fantasticul nu mai apelează la evaziune, fantasticul se întoarce acum spre a privi omul şi condiția sa. Fantasticul revine deci în miezul condiției umane. Straniul, evaziunea, supranaturalul, absolutul sunt re-centrate în omul însuşi, în acel om pentru care firescul este povara fiecărei zile. Toate acestea în condițiile în care Kafka este considerat inițiatorul acestui nou tip de fantastic în care însăşi condiția umană ține de fantastic, de insolit şi de straniu.

Cred că această întoarcere a fantasticului, spre condiția umană firească este şi condiția fantasticului la Eliade unde întâlnim acelaşi fantastic îmblânzit, obiectivat oarecum într-un univers care semnifică în şi prin ruperea de nivel pe care fantasticul o provoacă.

Transformarea lui Gregor Samsa într-o gânganie îngrozitoare ține de un anumit tip de fantastic, un fantastic al straniului înspăimântător care despică brusc realul pe care mai apoi îl locuieşte fără rest. Kafka nu modifică în nici un fel regulile jocului şi nici legile universului, tărâmul lui de dincolo este de fapt lumea de aici, numai că secționată irevocabil de evenimentul fantastic care nu este atât o intruziune din afară, dintr-o teribilă şi absolută transcendență, ci dinăuntru, dintr-o imanență demonică. Sartre descoperea corect evidența poeiticii kafkiene, o lume în care totul se petrece normal, lent, într-o acumulare înceată, ca de coşmar, a detaliilor care modifică până la urmă structura lumii transformând totul într-un mecanism straniu, coşmaresc, unde secvențele sunt logice, dar întregul absurd.

Fantasticul kafkian e al unei lumi fără nici o comunicare cu transcendența, o lume golită de transcendență, în care obiectele şi oamenii se supun legilor fizicii, dar numai atât. Personajele lui Kafka trăiesc într-o

ordine a firescului într-o lume închisă, etanş închisă. Nu este numai o lume vidată de sens, ci e o lume vidată de istorie şi de viitor. Evenimentul fantastic/straniu/insolit nu trimite către nimic, pentru că nu vine de nicăieri, el este, aşa-zicând, etern prezent într-un aici definitiv. Evenimentul nu vine şi nu coboară, nu transcende şi nu transferă nimic nicăieri, ci survine dinăuntrul structurii acestei lumi etanş „închise“.

În acest sens entuziasmul lui Sartre cu privire la întoarcerea fantasticului spre om, spre umanitatea, sa s-ar putea să fie fără temei. La Kafka, omul dispare din condiția sa, se metamorfozează în propria sa fantoşă.

La Eliade, spirit opus total nihilismului, fantasticul este semnul absolutului, al realității absolute. Evenimentul fantastic chiar asta face, deschide această lume celeilalte ordini. Lumea sa nu este închisă, personajele sale se mişcă chiar pe conturul acestei limite care nu limitează, care şi poate şi trebuie să fie depăşită. Desigur, nu este o lume în care Dumnezeu să mai fie prezent, e doar o lume în care transcendența mai este posibilă. Universul eliadian este cu adevărat un univers în care Dumnezeul s-a ocultat, în care nimic nu mai trimite către el, iar verbul său nu se mai aude, este doar un univers care reflectă şi transmite creația, trecuta prezență a lui Dumnezeu şi imensitatea prezenței lui „dincolo“. Personajele eliadiene se mişcă continuu în această prezență-absență a sensului lumii. Ceea ce îi macină nu este atât destinul lor personal, ci lumea în care trăiesc, realitatea sau iluzia ei. Pentru că lumea însăşi trebuie să aibă un sens, nu poate fi numai o curgere infinită şi informă, nu poate fi numai nesfârşită aparență. Personajul eliadian se poate salva dacă şi numai dacă lumea însăşi are sens, nu există salvare decât în experiența unei transcendențe, iar experiența acestei transcendențe este personală, dar nu şi individuală.

Narațiune şi metafizică

Eliade în dialogul cu Monica Lovinescu face câteva mărturisiri foarte interesante despre „metoda“ sa de a crea literatură: „Am impresia că atunci când scriu literatură intru în alt univers. Universul acela nu mai este universul meu cotidian, deci savantul sau care ştie anumite lucruri nu mai este acolo şi pătrunde într-un univers unde lucrurile trebuiesc descifrate direct şi nu cu ceea ce ştiam sau ştiu, să zicem, un univers, pot sa-l compar

cu un vis, nu ? încep să visez un vis – universul oniric, imaginar...“[192]

„A asculta ce se întâmplă, cum lucrurile au luat ființă, a asculta desfăşurarea istoriei este una din necesitățile fundamentale ale spiritului uman [...] Narațiunea, adică ce s-a întâmplat în viață (ar spune în istorie, ceilalți) aici sau în ală lume, sau într-o lume de imaginație, această narațiune constituie o dimensiune specifică a omului de a fi în lume“.[193] „Când spun că narațiunea are o demnitate metafizică, poți să povesteşti, ai o libertate infinită de a găsi mijloace de a povesti ceva. Cred că nu se poate fără povestire, în roman.“[194]

Modernitatea este reînvestită cu puterea de a exprima sacrul printr-o creație religioasă paradoxală: „Desacralizarea lumii moderne, care este generală nu numai în Occident, ci şi în Orient, acest proces de desacralizare ascunde totuşi, [...] acest proces de desacralizare universală, eu îl consider singura creație religioasă a lumii moderne. Adică o perfectă camuflare a sacrului în profan. Nu se mai poate distinge, este o identificare şi mulți cred că această identificare a sacrului în profan este o desacralizare şi o ignorare totală a experienței religioase. Eu cred că pot arăta contrariul, că este din nou o camuflare, o ascundere, o ocultare. Profanul exprimă în lumea profană funcția sacrului. S-ar putea înțelege de aici de a când scriu aceste nuvele fantastice, din ce în ce mai mult fantasticul îl las să fie experimentat de personaje din ce în ce mai banale. Nu că m-am gândit la asta, nu că am vrut să fac aşa, dar corespunde înțelegerii pe care o am eu astăzi despre acest fenomen general de desacralizare, despre ceea ce se numeşte moartea lui Dumnezeu, teologia morții lui Dumnezeu, aceste teologii ... care sunt un paradox şi care sunt colosal de interesante pentru că arată valoarea religioasă, valoarea sacră a profanului.“[195]

Trebuie să înțelegem deci, că fantasticul însuşi este o funcție metafizică a narațiunii, a poveştii, care este mitul modern. A scrie o istorie înseamnă a povesti lumea. Povestea fantastică există pentru că există în primul rând povestirea ca funcție soteriologică a spiritului uman. A povesti înseamnă a intra în fluxul esențial al spiritului uman care de la creație până astăzi comunică şi reprezintă lumea şi pe sine prin mit. Romanul este deci un mit modern. Romanul total, aşa cum voia Eliade să considere „Noaptea de Sânziene“, trebuie să cuprindă în sine şi fantasticul, care la Eliade nu este

decât inițierea în dimensiunea sacrului. Astfel, dimensiunii realiste, profane i se adaugă dimensiunea fantasticului care trebuie să spargă monotonia universului romanesc, să despice realismul deschizând un câmp de comunicare cu realitatea absolută, care este ocultată, dar locuieşte profanul cu puterea infinitului.

Dublei dimensiuni a lumii romaneşti îi corespunde dubla viziune a autorului şi a personajelor „alese“ să fie subiectele inițierii. Existența lumii, ca şi existența personajelor se dizolvă în mister, în „coincidentia oppositorum“. În romanul *total* (care nu este decât o povestire de mari dimensiuni), ca şi în nuvele, personajul este supus, se supune inițierii, care este experiența fundamentală a ființei umane. Basmul sau legenda, de exemplu, are aceeaşi structură arhetipală, o poveste a unei inițieri esențiale. Eliade foloseşte permanent această structură arhetipală în literatura sa fantastică pentru că a povesti tocmai aceasta înseamnă, a relata o experiență fundamentală. Nivelul profan al realității vizibile îi corespunde în proză o narațiunea realistă. Ceea ce serveşte cu adevărat aici este mimesis-ul, această realitate vizibilă poate fi povestită, poate fi reprezentată. Dar povestea nu este numai discursul care reprezintă, ci şi consecuția logică a acțiunilor sau nonacțiunilor precum şi tăcerea care lasă să transpară deschiderea misterului în structura vizibilului şi a reprezentării.

Convenția realistă a discursului ficțional, înțelegem, este utilizată numai pentru a construi contrastul fundamental cu „evenimentul fantastic“, eveniment care la rândul lui trebuie să aibă aparența vizibilă a non semnificativului: „Dar narațiunea şi romanul-roman este ceea ce corespunde în conştiința modernă gândirii mitologiilor arhaice. Am impresia că omul nu poate trăi dacă nu ascultă întâmplări, dacă nu ascultă evenimente, povestirea unor evenimente. M-am convins de necesitatea şi literatura, dar şi metafizica narațiunii.“[196]

În 1952, reluînd corectura romanului, notează în *Jurnal*: „De scris un lung articol, pe care l-aş putea intitula *De la necesité du roman-roman*. De arătat dimensiunea autonomă, glorioasă şi ireductibilă a narațiunii, formula readaptată conştiinței moderne a mitului şi mitologiei. De arătat că omul modern, ca şi omul societăților arhaice, nu poate rezista fără mituri, recte fără „povestiri“ exemplare. Demnitatea metafizică a narațiunii, ignorată,

bineînțeles, de generațiile realiste şi psihologizante, care au ridicat la prim rang analiza psihologică, apoi analiza spectrală, ca să ajungă la rețetele facile de filmare a automatismelor psiho-mentale. Marea lecție a câtorva scriitori anglo-saxoni (Thornoton Wilder, Faulkner în nuvele, Graham Greene) reabilitând narațiunea directă, arătând câtă metafizică şi teologie poate dezvăşui narațiunea ca atare – nu comentariile sau analizele autorului.“[197] Această narațiune care are o demnitate metafizică pare a fi remediul eliadian pentru scriitura autotului modern care s-a lăsat prins în mecanismul abolirii sensului, precum şi a ființei umane înseşi. Nihilismul modernității este aici condamnat pe deplin. Este, în fond, vorba chiar despre tinerețe sa, care a fost dedicată tocmai acestui tip de scriitură, de experiment scriptural, care trebuia să redea experiența modernă a eului romanesc, trăirea feroce a lipsei de sens, sau, dimpotrivă, a găsiri unui sens. În acest refuz al modernismului trebuie să citim întoarcerea lui Eliade la o ordine care trebuie să cuprindă sensul ființării mundane şi speranța escatologică a transcenderii mundaneității acestei ființări. Romanul-roman trebuie să fie tocmai această poveste a căii care eliberează, care rupe vălul magic al unei realități, care nu este nici pe departe decât aparența unei realități mai profunde, care trebuie descifrată.[198] De aceea, omul modern trebuie să devină mai întâi de toate un hermeneut, o ființă care interpretează semnele care definesc cealaltă prezență: „Găsesc această prodigioasă însemnare a lui Victor Hugo: «la nature, qui met sur l’invisible le masque du visible, est une apparence corrigé par une transparence». Într-un anumit sens, formulă care anticipează întreaga metafizică latentă din *Noaptea de Sânziene*.“[199]

Autenticitate arhetipală

La temelia întregii creații eliadiene stă ideea de „autenticitate“. Autenticitatea este deschiderea ființei umane către apelul ființei, autenticitatea este „locul“ de contact cu ființa, cu realitatea, care este sacralitatea dezvăluită. Autenticitatea este, în termenii eliadieni, adevărul ființării umanului.[200]

Personajul eliadian este supus inițierii pentru că este în căutarea autenticității. Dacă în romanele ciclului „existențialist“ este vorba de o autenticitate a trăirii şi a descoperirii psihologice şi existențiale, în proza

fantastică autenticitatea devine intens simbolică şi se colorează cu aparenţa mythosului.

Principiul căutării rămâne, dar miza se schimbă. Realul nu mai este dat numai de conflictul social, politic şi istoric, condiţia umană primeşte altă definiţie. Maitreyi este aici, în acest proces, o treaptă importantă. Este romanul care întrerupe într-un fel experimentalismul de tip Anicet pentru evadarea într-o altă dimensiune, cea a erosului care poate conduce la o înţelegere definită a condiţiei umane. În *Maitreyi* Eliade face descoperirea erosului ca iniţiere în misterul originar.

Desigur, Allan ratează experienţa sacrului prin iniţiere, dar în epica lui Eliade se avansează un scenariu care va rămâne fundamental. Cu *Huliganii*, în 1935, se încheie practic ciclul „existenţialist“ al problematizării şi al pariului inovator al scriiturii, cu influenţe din Huxley , Joyce, Dos Passos etc. Deşi va continua să scrie în continuare la ciclul Întoarcerii din Rai al treilea roman „Viaţa nouă“, acesta va rămâne în manuscris, iar ceea ce va fi considerat salvat estetic va trece în *Noaptea de Sânziene*.

Întoarcerea din Rai, *Huliganii*, Şantier şi chiar şi *Isabel şi apele diavolului* sunt construite pe tema autenticităţii, definită în *Oceanografie*: „În faţa originalităţii eu propun autenticitatea. Care, de fapt, înseamnă acelaşi lucru, în afară de ceremonialul, de tehnica şi fonetica inerentă în orice „originalitate“. A trăi tu însuţi, a cunoaşte prin tine. [...] Cu cât eşti mai autentic, mai tu însuţi, cu atât eşti mai puţin personal, cu atât exprimi o experienţă universală sau o cunoaştere universală. Un jurnal intim are, pentru mine, o mai universală valoare omenească decât un roman cu masse, cu zeci de mii de oameni. Faptele celui dintâi, fiind cu desăvârşire autentice şi atât de „personal“ exprimate încât depăşesc personalitatea experimentatorului şi se alătură celorlalte fapte decisive ale existenţei – reprezintă o substanţă peste care nu se poate trece. Dimpotrivă un roman cu zece mii de oameni, este o simplă carte, făcută, cu personaje, cu originalitate“.[201] Apoi, în „Glose pentru omul nou“: „Nu ştiu care este cea dintâi datorie a omului. Dar una din datoriile lui nevizibile este de a fi prezent, de a coincide cu viaţa. [...] A trăi în prezent înseamnă a lua contact, direct şi intim, la forţele nerealizate, neformulate, a trăi istoria care se face, nu istoria care se consumă. [...] Pentru oamenii care se străduiesc să

realizeze într-adevăr acest prezent autentic, să coincidă cu istoria care se face nevăzută, în jurul lor – nu încape îndoială că ceasul de faţă cere cu toată puterea şi cu toată urgenţa, un om nou“.[202]

Autenticitatea are această semnificaţie de trăire, de experimentare liminară şi totală a libertăţii. În această trăire a libertăţii şi a istoriei care trebuie să elibereze la rându-i, omul poate accede la el însuşi. Avem deci o definiţie a omului, vom avea şi una a personajului. Personajele ciclului Întoarcere din Rai vor acţiona şi se vor construi după aceste norme. Pavel Anicet, Petru Anicet, David Dragu, Eleazar vor face parte din galeria căutătorilor propriului destin, al propriei libertăţi, sub presiunea istoriei.

Acestei tensiuni existenţiale, acestei autenticităţi patetice şi uneori emfatice, i se va opune după 1935, în epică, o altă semnificaţie, practic o altă construcţie a sensului autenticităţii. Deloc paradoxal, sensul acestei autenticităţi de grad II este definit tot în *Oceanografie*: „Cei care contestă existenţa miracolului, uită că miracolul are şi el o istorie, o fenomenologie. În antichitate, miracolul era contrastul. Miracolul modern, dimpotrivă, este contactul, simplă alăturare de fapte, un numaidecât opoziţia lor, dramatică, revelentă. Miracolul –adică întâmplarea, venirea împreună a unor lucruri care ar fi putut rămâne izolate pe vecie. Gândiţi-vă bine la esenţa acestui miracol cotidian ca să puteţi înţelege posibilităţile unei noi apologetici, a unei noi demonstraţii a lui Dumnezeu. Căci, nimeni nu ne poate dovedi că Dumnezeu, sau zeu, nu intervin zilnic în viaţa noastră. E posibil, e probabil, că Dumnezeu ni se arată necontenit. Dar cum vreţi să-l vedem şi noi, să-l recunoaştem ? Dumnezeul nu e obligat să ia forma pe care i-o acordăm noi.“[203] Şi apoi : „Irecognoscibilul este forma perfectă de revelaţie divină.“ [204] Această mică teorie a miracolului fără a face o trimitere directă la autenticitate, defineşte totuşi nivelul existenţial în care omul devine subiect real al relaţiei cu sacru, cu Dumnezeu. Acest nivel de existenţă este nivelul în care omul există autentic ca fiinţă umană, ca fiinţă creată.

Interesului epic pentru naraţiunea solidă, pentru construcţia caracteriologică a personajelor frământate, a intelectualilor laşi sau curajoşi, a revoluţionarilor sau agenţilor, îi ia locul interesul pentru naraţiunea fantastică, de substanţă mitică, care aduce în scenă personaje care se vor plasa pe acest nivel al existenţei, al miracolului. Personajul eliadian va

deveni autentic în alt fel. Existența va avea alte nume, aş putea spune o altă metafizică. Istoria, presiunea timpului istoric va dispărea aproape cu desăvârşire si o data cu ea toata mitologia existențialist – trăiristă. Libertatea va fi definită de acum încolo ca trăire a epifaniei sacrului, a ființei. Iar această trăire este o descoperire a adevărului, nu o experiență a unei subiectivități exaltate. Dr. Zerlendi are cu adevărat experiența absolutului, în aceeaşi măsură în care Pavel Anicet o avea pe aceea a erosului profan. Termenii sunt formal aceiaşi: experiență – trăire – autenticitate – libertate, dar semnificația este alta, dispare substanța epică a istoriei şi apare scenariul epic şi mitic al descoperirii miracolului. În fond, esența conceptului de autenticitate este dată de adecvarea la real ca funcție a libertății. Or, realul este definit la Eliade începând cu 1936-1937 ca prezență a sacrului, ca realitate absolută care determină şi însoţeşte vizibilul şi aparentul. Această opțiune este consubstanțială şi cu biografia lui Eliade.

Începând cu 1936, Eliade este din ce mai aproape de opțiunea legionară, de interpretarea istoriei ca dat care trebuie transgresat. Vitalismului „huliganic“ îi urmează o liniştirea a apelor, un accent mai apăsat asupra structurii inaparente a istoriei, a realității. Literatura reflectă deci, într-o anumită măsură opțiunea existențială făcută de Eliade. Din 1937 până în 1940 Eliade nu mai scrie nimic în logica ciclului Întoarcerii din rai, semn că problematica condiției umane sub semnul generației contorsionate de istorie dispare în fața noii istorii care se face, o istorie a unei generații care se eliberează de egoism şi de experimentalism factice printr-un pariu metafizic ultim. Eliade înțelege Legiunea chiar în aceşti termeni şi de aceea tace ca autor „existențialist“. „Domnişoara Christina“ apare în 1936, fiind primul roman al acestei noi etape din epica eliadiană. O etapă care va fi dominată de fantastic, simbolic şi mitic. Eliade se decuplează astfel de istoria personală, de obsesiile personale dramatizate şi problematizate în romanele scrise începând cu 1931, cu *Isabel şi apele diavolului*.

Miza profundă a „autenticității“ este libertatea, ieşirea din automatism, rutină şi facticitate. Dacă acesta se realizează la prima galerie de eroi eliadieni prin vitalism, revoltă, erotism şi civism, pentru a doua galerie de eroi eliadieni „autenticitatea“ se realizează simbolic şi mitic prin ruperea vălului maya-ei, prin ieşirea din iluzie spre realitatea absolută.[205] Dr.

Zerlendi, Andronic, Ego Paschievici, Dorina din Şarpele, naratorul din *Nopţi la Serampore* sunt cu toţii purtătorii unui nou „mesaj“ al creaţiei epice a lui Mircea Eliade. O cenzură metafizică îi desparte de Pavel Anicet, Petru Anicet, David Drăgan, Mitică Gheorghiu, Alexandru Pleşa etc. din ciclul romanelor „existenţialiste“. Personajele acestei vârste a epicii eliadiene sunt toate dominate de „pariul metafizic“ al căutării libertăţii. Iată ce scria tânărul Eliade în 1929-1930: „Cea mai clară formulare a problematicii metafizice pe care încearcă s-o dezlege Upanişadele se găseşte în episodul Nechiketas în *Katha Upanishad*. Yama, zeul morţii, îi acordă împlinirea a trei vreri şi pe cea de-a treia Nachiketas o rosteşte astfel : „Când omul moare, există această îndoială; unii spun că „el există“, alţii dimpotrivă, spun „el nu există“. Aceasta aş vrea să ştiu, învăţat de tine, oh Yama (Katha, I, 20)“.[206]

În proza fantastică, în special în cea de dinainte de război, care este primul ciclu al fantasticului eliadian, lui Pavel Anicet i se substituie Sergiu Andronic, ca paradigmă a umanităţii literaturii eliadiene. Autenticităţii ca valoare existenţială a unei fiinţări scindate şi sominate de tentaţia abisului i se substituie o existenţă paradigmatică în orizontul transmutaţiei mitice şi metafizice pe care existenţe ca cea a lui Andronic sau a doctorului Honigberger o exemplifică. Existenţa se deschide acum dimensiunii metafizice care permite transmutarea subiectului din existenţa profană în dimensiunea sacrului.

Experienţa timpului. Timp, temporalitate şi iniţiere

Timpul este mediul în care Eliade desfăşoară toate experienţele fantastice ale personajelor sale. Timpul este mediul fracturii, al rupturii existenţiale pe care personajele o suferă în deplasarea lor din planul fenomenal în cel numenal. Experienţa metafizică a timpului este întotdeauna o experienţă interioară a deplasării, a alunecării şi a intruziunii celeilalte ordini, a ordinii spiritului sau a dezordinii magice care cuprinde personajele eliadiene.

În *Domnişoara Christina* timpul încremenit este semnul narativ al intersecţiei planurilor divergente sau, dimpotrivă, convergente ale celor două lumi. La fel şi în *Douăsprezece mii de capete de vită*, unde timpul dispare pentru a lăsa loc experienţei „fantastice“ a realităţii inoperante.

Secretul transpare întotdeauna în această „spărtură“ a timpului, în această vacuitate a ordinii temporale care înseamnă dispariţia lui „acum“ ca temei pentru prezenţă şi pentru „ieri“ şi „mâine“, survenirea „irealului“ verosimil sau nu se face întotdeauna în cursul acestui vid temporal istoric care înseamnă o vacuitate a duratei.

Timpul este substanţa istoriei, adică însăşi prezenţa, evidenţa şi existenţa ei. Istoria este ireversibilul care se desfăşoară, care cuprinde experienţele interioare şi le domină, ireversibilul care poate fi supus măsurii numărului. Dar în experienţa fantastică timpul istoriei este abolit de prezenţa atemporalului. Timpul este numai experienţa limitată, tranzitorie şi ineficace în ordinea cunoaşterii esenţiale a omului care nu a experimentat „ruptura“, cenzura metafizică a timpului.

Proza fantastică uzează întotdeauna de această experienţă a „rupturii“ şi de strategia narativă a evadării din temporalitate. Universul prozei „realiste“ uzează de o altă experienţă a timpului. Aici istoria, timpul domină existenţele şi conştiinţele personajelor. În Întoarcerea din *Rai* şi în *Huliganii* - romanele „conştiinţei nefericite“- timpul este chiar istoria care este refuzată şi contrazisă de experienţele limită ale personajelor romanului. Cele două romane sunt totodată ale intrării şi ieşirii din istoria care turmentează. Ieşire, întrucât experienţele personale caută şi găsesc un sens, adică o salvare. Romanele existenţialiste sunt dominate de problema istorică a salvării (soteria), personajul eliadian, prins în fluxul temporal al istoriei, al prezentului, trăieşte experienţa limită a conştiinţei până la pragul găsirii unui echilibru, adică al unei soluţii de existenţă. „Experienţa huliganică“ tocmai acest lucru este : lupta cu sine însuşi, găsirea unui sens al vieţii, drumul către autenticitate, adică către ceea ce se construieşte acum şi aici, în timpul crizei existenţiale. Timpul experienţei eroului prozei existenţialiste este întotdeauna un timp al crizei, al urgenţei şi al căutării. Experienţa timpului este discontinuă, fragmentată, în permanentă disoluţie. Eu-l acestei experienţe îşi caută unitatea, continuitatea şi sensul prezenţei sale în lume.

Tema centrală a universului ficţional al lui Eliade este *experienţa transcenderii limitei*. Experienţă reuşită, care implică traversarea limitei sau nereuşită, care înseamnă rămânerea dincoace de limită. Proza

„existenţialistă“ pune în joc experienţa limitei timpului istoric şi al eului interior ca două condiţii de desfăşurare a existenţei personajelor. Proza fantastică pune în joc experienţa limitei ontice a timpului şi spaţiului fenomenal traversat de semnul sau prezenţa realităţii lui „dincolo“, ca univers paralel. În proza fantastică elementul cheie al strategiei narative este tocmai această experienţă a timpurilor paralele ale universului. Aici, timp şi spaţiu devin relative, nesigure şi tranzitorii. „La sortie du temps“ şi „la terreur de l'histoire“ constituie două idei esenţiale, precum şi două teme narative la Eliade. În proza fantastică „coincidenta oppositorum“ este şi ea o temă fundamentală care guvernează strategiile narative ale fantasticului. Onofrei din *Podul*, altfel o nuvelă foarte reuşită tocmai discursivităşii excesive, exprimă filozofia eliadiană: „Uneori, la anumiţi oameni, sub aspectul celei mai stridente banalităţi ţi se revelează structurile profunde ale realului. Structuri care altminteri, raţional, vreau să spun, ne sunt inaccesibile. […] S-a crezut, greşit, că realitatea nu poate fi înţeleasă decât prin concepte, şi conceptele le făurim prin limbaj şi nu le putem perfecţiona decât perfecţionând şi purificând limbajul. Dar realitatea ultimă nu poate fi surprinsă în concepte şi nici exprimată în limbaj. Pentru mintea noastră, realitatea ultimă, *fiinţa*, e un mister, şi eu definesc misterul: ceea ce nu putem recunoaşte, ceea ce este irecognoscibil. Asta, însă, poate însemna două lucruri: ori că nu putem cunoaşte niciodată realitatea ultimă, ori că o putem cunoaşte *oricând*, cu condiţia să învăţăm s-o recunoaştem sub infinitele ei *camuflări în aparenţe*, în ceea ce numim realitatea imediată, în ceea ce indienii numesc *irealitatea* imediată.“[207]

Fractura timpului este principala strategie narativă prin care lectorul este implicat în scenariul fantastic. În *La ţigănci* Eliade creează paradigma acestei strategii. Gavrilescu iese din timp pentru iniţierea în jocul vieţii şi al morţii, apoi reintră în timp pentru a ieşi definitiv prin moarte, alături de Hildegard. Traversarea pragurilor temporale, ieşirea şi intrarea în timp asigură construcţia fantasticului nuvelei. Iniţierea în moarte este aici impecabil descrisă şi sugerată, într-o atmosferă incandescentă a unui Bucureşti mitic, el însuşi situat pe hotarul fragil dintre existenţă şi nonexistenţă, dintre viaţă şi moarte. Gavrilescu este un antierou (I.P Culianu numea galeria antieroilor eliadieni : „ciclul idiotului“), e mai

degrabă un *medium*. Sorin Alexandrescu observa just (în studiul introductiv la volumul *La ţigănci* din 1969) că acolo unde timpul încetează apare memoria. Hildegard este epifania morţii şi a memoriei. Abia prin moarte şi memorie Gavrilescu revine la sine.[208]

Episodul jocului cu cele trei ţigănci are semnificaţia alegerii depăşirii iluziei, procesul însăşi al ruperii de realitate, pregătirea pentru trecerea limitei, anularea timpului. Apoi singurătatea şi episodul ritului care este o experienţă a haosului şi a infernului, întregeşte experienţa iniţierii magice a lui Gavrilescu şi totodată scenariul fantastic al nuvelei.

În momentul revenirii la „realitatea“ unui Bucureşti transformat, fantasticul este complet instaurat. Din acest moment narativ nuvela evoluează complet pe palierul fantasticului, ceea ce consfinţeşte cenzura temporală şi metafizică produsă prin intrarea în curtea ţigăncilor. Gavrilescu devine el însuşi o fiinţă fantastică, un purtător al sensurilor celeilalte lumi, un înstrăinat de timp şi realitate. Gavrilescu este acum semnul viu al celeilalte lumi care irumpe în ordinea firească. Deşi aparent acelaşi personaj, Gavrilescu nu se mai poate reinsera la ordinea firească şi se va reîntoarce la ţigănci pentru a trece definitiv ultimul prag.

Nuvela este o capodoperă pentru că îşi ascunde scenariul fantastic şi simbolic, pentru că nu îl devoalează decât atât cât trebuie, totul desfăşurându-se într-o atmosferă de vis, care face ca totul să fie de o transparenţă abia schiţată, permanent voalată de pasta grea a unei lumini difuze într-un Bucureşti care devine un oraş mitic şi simbolic, o emblemă a Levantului. Viaţa lui Gavrilescu devenită statică şi impersonală se rupe la propriu prin intruziunea unui eveniment care deschide orizontul. Ruptura timpului este o ruptură în impersonala existenţă a personajului, o deschidere spre sens. Gavrilescu este paradigma eroului fără voie, a eroului inocent care trece dincolo numai datorită acestei inocenţe. Alegerea sa ca erou al trecerii este alegerea inimii inocente care va traversa pustiul dintre lumi. Trecerea dincolo este salvarea obţinută graţie inimii sale curate. Inocenţa face din el eroul ales pentru jocul vieţii şi al morţii, jocul iniţierii pentru marea călătorie. Dragostea pierdută din tinereţe va deveni vehiculul prin şi pentru care Gavrilescu este salvat.

În *Douăsprezece mii de capete de vită*, Iancu Gore, tot un antierou, suferă

şi el ordalia timpului profan care se fracturează într-o experienţă a survenirii lui „dincolo“. Negustorul Iancu Gore rămâne totuşi numai un spectator neangajat al fracturii de timp, al epifaniei universurilor paralele.

Un scenariu fantastic elaborat este pus în operă şi în *Secretul doctorului Honigberger*, unde avem de-a face cu o relaţie narativă interesantă cuprinzând trei eroi implicaţi în aceeaşi poveste – mister. La primul grad doctorul Honigberger însuşi, la al doilea grad doctorul Zerlendi şi la gradul al treilea naratorul însuşi, martor angajat al scenariului iniţiatic al dr. Zerlendi. Timpul istoric al lui Honigberger se deschide timpului istoric şi apoi ieşirii din timp a doctorului Zerlendi, experienţă a timpului şi a ieşirii din timp care se deschide şi angajează şi pe narator. Aici eroii sunt cu toţii specialişti ai sacrului, eroi care caută şi înţeleg aceea ce caută. Jurnalul secret al dr. Zerlendi este mărturia unui iniţiat care a descoperit cum poate ieşi din timp păstrându-şi continuitatea conştiinţei, deci a ieşirii din timpul comun, păstrându-şi luciditatea.

Spre deosebire de scenariile din *La ţigănci* şi *Douăsprezece mii de capete de vită*, în *Secretul doctorului Honigberger*[209] scenariul fantastic este unul al căutării deliberate a absolutului (*the quest*). În fond, acest scenariu mitic este unul arhicunoscut, arhetipul său fiind întâlnit în basmul *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*. Căutarea în timp, căutarea absolutului, experienţa nemuririi şi apoi a morţii sunt teme mitice arhaice de care Eliade este perfect conştient şi pe a căror inserţie în epica sa mizează întotdeauna. *Secretul…* este, trebuie să o spunem, o capodoperă a genului şi expresia unei extraordinare abilităţi de prozator, ceea ce demonstrează că talentul lui Eliade, atunci când este folosit în acord cu cele mai intime şi originare idei ale sale explodează pe deplin într-o proză majoră. Ceea ce este frapant în *Secretul* …, este vocea naratorului, care lasă să se înţeleagă că aparţine chiar lui Eliade însuşi, de vreme ce susţine că a publicat o lucrare despre Yoga în urmă cu câţiva ani. Semnul clar al unei noi autoficţionalizări a lui Eliade sau poate numai o trimitere complice către lectorul inocent. Doamna Zerlendi apelează la narator pentru că auzise că s-a întors de curând din Orient, iar naratorul acceptă rolul de dublu al lui Eliade. Una din consideraţiile naratorului îl implică în mod direct pe Eliade însuşi: „Totdeauna am împărţit oamenii în două categorii: cei care concep moartea

ca un sfârşit al vieţii şi al trupului şi cei care şi-o înfăţişează ca un început al unei noi existenţe spirituale.“[210] Este una din credinţele intime ale lui Eliade dintotdeauna, totuşi, după război, va fi extrem de prudent în a mai face astfel de afirmaţii. Totul trimite către Eliade însuşi pentru că, ne dăm seama, există o adevărată strategie narativă care îl implică pe Eliade în text, în subtext şi în supratext. Supratextul ar fi aici textul mare al lumii reale, lumea autorului, a romancierului şi savantului Eliade, care experimentează permanent căile cunoaşterii nonraţionale. Eliade, autorul, este un antiluminist convins, pentru care raţiunea nu poate fi grila prin care să înţelegem realitatea. O realitate care să fie lăsată pradă luminismului şi pozitivismului, ar fi o realitate trunchiată, o realitate care ar fi egală cu nefiinţa. Doctorul Zerlendi, adevăratul erou al nuvelei, este maestrul care urmează un model (al doctorului Honigberger) pentru a găsi calea de eliberare din jocul fenomenalităţii. Doctorul Eliade, care anchetează urmele activităţii doctorului Zerlendi, este cel care poate să urmeze modelul celor doi şi acela care îl poate înţelege şi umări. Doctorul Eliade este cel care *scrie* povestea doctorului Zerlendi, cel care o face inteligibilă lumii, lectorului. Jurnalul doctorului Zerlendi este revelat lectorului de către doctorul Eliade, care îşi îndeplineşte astfel rolul de mesager şi de hermenut. Dispariţia doctorului Zerlendi impune realitatea căii de eliberare pe care Yoga o poate fundamenta şi realiza. Care este rolul *doctorului* Eliade? Tocmai acela da a face *reală* trama întregii nuvele, de a semnaliza lectorului *realitatea*, nu dubitaţia asupra realităţii eliberării doctorului Zerlendi. Astfel, fantasticul prezumat de convenţia scriiturii şi de cea a naratorului obişnuit este abolit de referinţa la realitate pe care naratorul o face implicit şi explicit. Realitatea este reprezentată şi garantată de Eliade autorul care a fost în India şi a scris un tratat despte Yoga. Interesant este că se pare că Pauwels l-ar fi chestionat pe Eliade chiar asupra acestui lucru, înţelegând că ceva în toată nuvela este în răspăr cu convenţia literaturii fantastice. Manuscrisul eliadian care ar fi trebuit să fie continuarea nuvelei face referire la o scrisoare pe care autorul ar fi primit-o şi este posibil ca Eliade să reia de fapt argumentele lui Pauwels, din scrisoare reală a acestuia.[211] Argumentul lui Pauwels este acela că nuvela pare mai degrabă *realistă*, tocmai din cauza „constrângerii“ cititorului să creadă ceea ce se întâmplă,

datorită autorului care este un savant care s-a ocupat de Yoga. Adevărul este că strategia lui Eliade este aceea de a crea o nuvelă care să fie *realistă*, să seducă lectorul şi să-l facă să creadă că *totul* este posibil, că eliberarea din acestă lume este cu adevărat posibilă. Eliade este aici nu un autor de ficţiune, ci un autor care are un *mesaj* de transmis. Crearea operei nu este un act gratuit, care ţine de sfera esteticului, ci, mai degrabă, ţine de ceea ce Matei Călinescu numea o „teologie a sensului“ care este fundamentul creaţiei eliadiene, a celei literare şi şi a celei savante totodată.[212] Eliade face deci mai degrabă operă de prozelitism pentru *ocultul* din studiul doctrinelor indiene. Miracolul eliberării prin Yoga a doctorului Zerlendi este *probat* ontologic de doctorul Eliade, adică de naratorul-autor care este astfel atât în fabulă, cât şi în realitate, atât în text, cât şi în lume. Aflat la intersecţia acestor axe, miracolul nu poate să nu fie *real* şi adeverit de doctorul Eliade. Asistăm de fapt la o strategie narativă şi paranarativă, dacă putem să-i spunem astfel, a autorului pentru a face posibilă trecerea unui *mesaj*. Avem în nuvelă o triadă misterioasă a celor trei personaje: Honigberger, Zerlendi, Eliade, dintre care Zerlendi şi Eliade comunică şi *se* comunică. Eliade are privilegiul să fie naratorul care transmite ca autor totodată secretul aventurii. Textul nuvelei construieşte asfel o arheologie a morţii şi a nemuririii, a călătoriei oculte şi a salvării. Cei trei construiesc prin vieţile şi poveştile lor care se intersectează şi comunică scenariul misteric al salvării, al nemuririi. Scenariul eliadian este aici deosebit de concis şi de expresiv, nuvela fiind una dintre capodoperele prozei fantastice a lui Eliade. Revolta prezumată a lui Pauwels ar fi totuşi neîntemeiată, Eliade rămâne totuşi aici un autor de ficţiune, care vrea doar instituirea unui altfel de pact cu lectorul său. Nimic imoral în aceasta.

Una din ultimele notaţii *eliadiene* ale doctorului Zerlendi în jurnalul său este despre *Shambala*, unde n-ar fi ajuns decât trei europeni, care prin meditaţiile lor şi prin rugăciunile lor ţin în echilibru lumea occidentală, care, altfel, ar fi devorată de „ atâtea forţe demoniace, pe care lumea modernă le-a dezlănţuit de la Renaştere încoace? Oare soarta Europei noastre este pecetluită?“[213] Sunt de recunoscut aici, ţinând de Guénon, idei pe care le va profesa întrucâtva chiar şi Eliade, de exemplu în anumite notaţii din *Jurnalul portughez*. [214]Ceea ce nu face decât să întărească

convingerea că doctorul Zerlendi este el însuşi o figură eliadiană, iar doctorul Eliade naratorul-autor care vrea atât de mult credibilitatea pentru sine şi pentru lumea sa. Sfârşitul nuvelei, care retează brusc scenariul descoperirii miraculoase a doctorului Eliade nu este decât reintruziunea convenţiei fantastice în nuvelă. Astfel, dubiul lectorului, dar şi al doctorului este reinstaurat. Eliade redevine astfel autor de pură literatură fantastică la finalul nuvelei.[215]

În *Pe strada Mântuleasa* Eliade pune în joc un scenariu inedit în care timpul este continuu amânat, interzis de mit, mai concret de mitul poveştii infinite. Zaharia Fărâmă aduce în lumea dominată de Anca Vogel şi de anchetatorii Securităţii prezenţa absolută a poveştii, a mitului, a unei lumi fabuloase pe care o descoperă permanent prin fabulă şi mit. Fărâmă pune în scenă ritualul poveştii infinite care transformă totul în poveste, inclusiv pe agenţii acestei lumi infernale, care îl ţin prizonier. Timpul e continuu „devorat“ de eternitate. Mitul labirintului este prezent în nuvelă într-o manieră covârşitoare. Bătrânul povestitor evoluează într-un labirint al terorii, al supunerii şi al falsităţii. Un labirint menit să-l covârşească, să-l distrugă, dar Bătrânul naşte propriul său labirint al poveştii, al cuvântului care covârşeşte labirintul terorii şi al supunerii. Cuvântul care descrie, care reprezintă, care anulează distanţe în timp şi spaţiu, devine viaţă şi mit totodată, strategie de supravieţuire şi evadare din labirintul atroce al minciunii organizate. Zaharia Fărâmă creează totodată o întreagă mitologie levantină a Bucureştiului, care devine o specie de poartă către alte tărâmuri, un loc din care este posibilă salvarea. Aici stă mesajul metafizic al lui Fărâmă, în demonstrarea putinţei de salvare din faţa terorii, din labirintul minciunii. Timpul este anulat de ritualul rostit al cuvântului, de magma acestei povestiri care nu se poate încheia, pentru că este chiar povestea lumii, a întregii lumi care este acum prezentă, dar care poate fi respinsă, traversată, transgresată. Zaharia Fărâmă este un *mesager*, iar mesajul său este că labirintul poate fi învins, că din labirint se poate ieşi. Timpul povestirii devine esenţial, acest timp înghite timpul labirintului Securităţii şi topeşte lumea în propria poveste. Timpul dispare. Rămâne numai povestea care devine ea însăşi timp şi mit, intrare şi ieşire din timp, traversare a limitei.

Zaharia Fărâmă este agentul acestei eternităţi care subordonează ordinea totalitară a lumii infernale. Aici textul modifică continuu realitatea căci Zaharia Fărâmă scrie declaraţii în cadrul unui interogatoriu formal care tinde să afle adevărul. Or, adevărul, şi aici este una din mizele importante ale nuvelei, este până la urmă ceea ce Zaharia Fărâmă decide că este, împotriva voinţei anchetatorilor, deci a sistemului. Spiritul dizolvă materia, povestea/mitul destramă realitatea ţesută de anchetatori, lumea se reîntoarce la spiritual prin mit ca printr-o poartă a eliberării. Ceea ce este inedit aici este că în acest caz libertatea, eternitatea este obţinută prin cuvânt. Scenariul mitic nu mai pune în joc o experienţă magică sau mistică, ci avem de-a face cu puterea cuvântului rostit sau scris de a elibera, de a revendica adevărul şi adevărata cunoaştere.

Deconstrucţia ţesăturii mitice de către Securitate, din finalul nuvelei nu semnifică altceva decât degradarea mitului decriptat de instanţa care pune în scenă labirintul trorii istoriei. Astfel decriptat mitul dispare, devine doar istorie evenimenţială sau povestire poliţistă. *Pe strada Mântuleasa* este totodată şi un mit al literaturii (al Povestirii)[216] şi un mit al timpului. Literatura „reconstruieşte timpul, confundându-l prin spirit în eternitate. Lumea însăşi devine Poveste, iar universul devine mesaj, limbaj, teorie perfect romantică şi gnostică.

Ceea ce uimeşte în nuvelă totodată este dimensiunea fabulosului folcloric obţinută prin povestea Oanei, fiinţă a unei naturalităţi în exces, ceea ce contribuie la fabulosul întregii povestiri care construieşte un scenariu mitic unic în literatura română. Aici Eliade este foarte aproape de Voiculescu, cel care a folosit cu precădere fabulosul mitic-folcloric în nuvelele şi romanele sale fantastice. Bucureştiul însuşi devine o mare metropolă mitică, traversat de canale magice, de deschideri ale spaţiului şi timpului către cealaltă dimensiune. Această mitologie a Bucureştiului este o cucerire definitivă a prozei fantastice eliadiene.[217]

În *Ivan* fantasticul constă în aceeaşi dualitate a planurilor care odată intersectate fisurează realul cu evidenţa miraculosului şi miticului. În mod concret în *Ivan* scenariul mitic este construit pe teza indestructibilităţii fiinţei umane, astfel încât naratorul şi Ivan sunt de fapt arhei care călătoresc etern în univers, din dimensiune în dimensiune. Arhip-Ivan face, ca şi la

Eminescu, teoria fenomenelor miraculoase care sunt experimentate de personaje: „Nu trebuie să mă înțelegi greşit, adaugă văzând că Darie îl priveşte încruntat, nedumerit. Nu e vorba de timp, ci de decalajul între evidențele mutual contradictorii, cum îți place dumitale să spui“.[218]

„Evidențele mutual contradictorii“ „sunt faptele care se petrec simultan (sau nu) în planuri distincte ale realității. Conştiințe umană le poate sesiza pe amândouă, le poate recunoaşte pe amândouă sau, dimpotrivă, este oarbă, nu poate recunoaşte planul lui „dincolo“ care are aceleaşi aparențe cu „aici“. Arheii, Darie şi Ivan, pot înțelege ambele ordine ale realității şi, se asemenea, se pot recunoaşte unul pe celălalt ca fiind purtătorii celeilalte ordini. „Spiritul e întotdeauna camuflat în Materie, dar rostul lui acolo – dacă e prizonier sau se află acolo prizonier, pentru că e activ, şi câte altele – rostul lui ai sa-l afli mai târziu. Asta e dealtfel Enigma. Enigma cu majusculă – care ne confruntă pe toți, ghicitoarea care se pune, inexorabil, oricărui om: cum să recunosc Spiritul, dacă e camuflat în Materie, adică, în fond, dacă e irecognoscibil ? Şi aşa suntem şi noi, noi toți, domnule filozof : nu numai indestructibili, cum spuneai, ci şi irecognoscibili ...“[219]

Ceea ce lipseşte unora dintre nuvelele lui Eliade, în bună măsură, deşi atât de fascinante uneori prin subiect, prin fabulă, prin forța unei anume ideații, este capacitatea de a interesa numai prin desfăşurarea logicii interne, prin dizolvarea tezei în substanța epică şi intelectuală a prozei, aşa cum se întâmplă în câteva dintre ele: *La țigănci*, *Pe strada Mântuleasa*, *Les trois Grâces*, *Un om mare*. Din acest punct de vedere nuvele ca: *Podul*, *Ghicitor în pietre*, *Fata căpitanului* sau *Adio* ratează deplina corespondență între scenariul mitico-fantastic şi epică.

În romanul *Nouăsprezece trandafiri* se face teoria spectacolului ca hermeneutică spirituală a evenimentelor, hermeneutică care le poate releva dimensiunea ascunsă, adevărul care nu poate fi văzut la prima vedere[220]: „Evident, îi reproşez lui Hegel că s-a poticnit la ecuația: eveniment istoric egal o nouă manifestare a Spiritului Universal, în loc să ducă analiza mai departe şi să dezvăluie semnificațiile simbolice ale evenimentelor şi întâmplărilor. Dar această dezvăluire, sau descifrare, a simbolismului, care sparge coaja întâmplărilor cotidiene aparent banale şi *le deschide spre universal* – acest exercițiu spiritual nu este decât rareori accesibil omului

din zilele noastre. Revelarea semnificației simbolice a gesturilor, acțiunilor, pasiunilor şi chiar a credințelor noastre, se obține participând la un spectacol dramatic *aşa cum îl înțelegem noi* – cuprinzând adică dialoguri, dans, mim, muzică şi acțiune, sau dacă vrei, „subiect“. Numai după experiența câtorva spectacole de acest fel, spectatorii vor izbuti să descopere semnificațiile simbolice, trans-istorice *ale oricărui eveniment* sau incident cotidian. – Într-un cuvânt, interveni Pandele, spectacolul dramatic ar putea deveni, foarte curând, o nouă eschatologie, sau o soteriologie, o tehnică a mântuirii.“[221] Spectacolul devine deci singura posibilitate de decriptare a spiritului universal, singura posibilitate de înțelegere a realității, de asimilare a adevărului, ceea ce revine la a spune, că într-o lume postcreştină şi postreligioasă, hermeneutica rituală a spectacolului de teatru devine singura cale de acces către adevăr.

Reluând un fir mai vechi, Eliade reintroduce personajul lui Emanoil Albini, figura detectivului cerebral, element al ordinii sistemului care supraveghează şi anchetează încercările de eliberare metafizică ale eroilor. Figura lui Albini este menită să semnifice climatul de teroare şi supunere în care se trăieşte. Este, de fapt, un agent al istoriei, care trebuie transgresată după ce va fi înțeleasă prin dialectica eliberatoare a magiei spectacolului. Ieronim Thanase martor şi conştiință reflectoare a sensului evenimentelor criptate explică naratorului sensul „libertății absolute“: „Evadarea de care-ți vorbeam adineauri nu implică țări, oraşe, sau continente necunoscute. „Evadezi“ doar din timpul şi apațiul în care ai trăit până atunci, timp şi spațiu care, într-un viitor din nefericire destul de aprpiat, vor echivala cu o existență perfect programată într-o imensă închisoare colectivă. Urmaşii noştri, dacă nu vor şti să descopere tehnicile de evadare şi să utilizeze *libertatea absolută,* care ne este *dată* în însăşi structura condiției noastre, de ființe libere deşi încarnate, urmaşii noştri se vor considera *cu adevărat* captivi pe viață într-o temniță fără uşi, fără ferestre – şi în cele din urmă vor muri.“[222] Pentru prima dată la Eliade este implicată parbola politică. Libertatea absolută este esența umană care trebuie să devină manifestă pentru a *realiza* ființa umană ca ființă în fața devenirii istoriei, care ia forma unei închisori kafkiene universale. *Teroarea istoriei* pune în fața ființei umane recursul ultim la esența omului, care este această libertate absolută,

ca nivel ontic de manifestare. În fața realității care constrânge infinit, omul trebui să recupereze dimensiunea libertății spirituale. Pentru a nu deveni un cobai al istoriei ca voință de putere absolută, ca anihilare a spiritului, omul trebuie să redevină autentic, dar pe un alt nivel ontic, de data aceasta ultim şi inconturnabil. Salvarea nu mai poate sta decât în experiența *de fact*o a adevărului ultim, al libertății absolute. Eliade se deschide aici unui mesaj care, deşi mai puțin aparent, nu a fost totuşi complet ocultat până acum. Este adevărat că dimensiunea politică este o noutate. Dar politicul este pentru modernitate esența istoriei, politicul este aparența fundamentală a acelei voințe de putere care determină devenirea modernității. Istoria în epoca modernă este voință de putere absolută, după definiția lui Nietzsche. Împotriva acestei deveniri a istoriei personajele din *Nouăsprezece trandafiri* creează un mecanism de salvare. Pentru prima oară în literatura sa Eliade este manifest în ceea ce priveşte pericolul unei utopii tehnologice radicale care să transforme existența umană în negativitate pură.[223]

Nouăsprezece trandafiri face parte din ceea ce s-a putut numi ciclul „spectacolului“ sau al „descifrării şi al criptografiei“.[224]Spectacolul este menit să se constituie într-un ritual de eliberare, el preia vechea semnificație a ritualului pentru a o pune în joc pentru o lume postistorică şi postreligioasă. Spiritul universal subzistă pentru eroii lui Eliade, dar este de negăsit o cale de salvare, fără noi tehnici de eliberare. Libertatea poate fi obținută, dar creativitatea umană trebuie să caute permanent cale de acces. Culianu făcea observația că ultimul Eliade este un personaj lipsit de orice naivitate, care ajunsese la concluzii care le contraziceau pe cele mai vechi, din tinerețe sau de după razboi. Acest ultim Eliade acorda prioritate căutării autonome a sensului de către oameni, religiile fiind în mod special înțelese ca moduri ale minții umane de găsire şi construire a sensurilor.[225] Această concluzie târzie a lui Culianu (1989) pare a fi mai degrabă reflexul propriei căutări şi a schimbării de accent din propria înțelegere a religiei, ca sistem universal de semne care semnifică în conformitate cu o regulă de generare şi un cod.

Ipoteza încifrării unui mesaj prin intermediul unui cod pornind de la însemnările din *Jurnal*, din martie 1979 ar trebui poate discutată: „Corectez textul dactilografiat al micului roman *Nouăsprezece trandafiri*. L-am

dedicat Ilenei şi lui Ion Cuşa. Sunt sigur că vor înțelege de ce“; şi apoi, după două zile revine: „Trimis *Nouăsprezece trandafiri* lui Ierunca, Matei Călinescu, Edith Silbermann. De data aceasta, aştept cu nerăbdare răspunsurile. Nu că mă îndoiesc de reuşita literară a romanului; dar mă întreb dacă mesajul atât de abil camuflat va fi înțeles.“[226] Teoria despre libertatea absolută şi despre noua formă de treatru nu are nimic ocult, dimpotrivă, este pe larg expusă şi justificată de Ieronim Thanase, atunci ce putea fi „atât de abil camuflat“? Este oare ceva important, vital pentru înțelegerea mesajului romanului sau este numai o simplă aluzie la evenimente sau persoane istorice? Dacă Ileana şi Ion Cuşa puteau înțelege, ceilalți ar putea şi ei să înțeleagă?! Eterogenitatea grupului ar îndreptăți concluzia că mesajul poate fi descifrat atât de cei care nu au experiența anului 1938, cât şi de cei care nu au experiența supraviețuirii în comunism. Cei doi Cuşa sunt membrii ai exilului, oameni care au părăsit țara, ei sunt singurii care par meniți să înțeleagă fără să descifreze, deci ar trebui să fie un mesaj care pentru ei să fie clar, să facă trimitere la o experiență comună poate, sau numai *inteligibilă* fiecăruia, adică lui Eliade şi celor doi. Ceilalți au experiențe diverse, vârste diverse şi nu par a fi meniți să înțeleagă fără să descifreze, dar pare că totuşi ar putea înțelege. Este deci acest mesaj ceva de ordinul ocultului sau politicului camuflat? Dacă poate totuşi fi descifrat de oameni ca cei numiți, înseamnă că nu avem de a face cu ceva ocult, ci mai degrabă cu o evidență camuflată, închisă într-un soi de referință încifrată, sau poate conexiunea dintre prima însemnare şi cea de-a doua nu trebuie făcută, poate că dedicația poate fi înțeleasă în afara descifrării mesajului romanului. În fond, dedicația intră în altă ordine de idei decât mesajul care ar putea sau nu să fie descifrat de ceilalți. Aşteptarea comună este pentru un mesaj de ordin politic, care să fi fost încifrat în roman. Ipoteză că cei 19 trandafiri ar fi simbolul celor 19 legionari ucişi, printre ei şi Codreanu, în noiembrie 1938 este, deşi nu absurdă, complet ieşită din cadrul oricărei rațiuni hermeneutice, trimițând totul spre un fel de încifrare relativ simplistă legată de un calendar al „prigoanei“ legionare.[227] Este puțin probabil ca Eliade să facă astfel de încifrări simpliste care nu pot avea de altfel nici o miză hermeneutică. Mai mult decât atât, Edith Silbermann era evreică, prietenă a lui Paul Celan şi traducătoare a lui Eliade în germană. Cred că

trebuie abandonată cu totul ideea unei alegorii legionare în roman. Eliade probabil că a încifrat un mesaj politic legat de România şi de comunism, de salvarea dintr-o ordine politică a violenței şi a controlului absolut. De exemplu, este foarte probabil să existe o aluzie (care totuşi nu este încifrată) la fuga lui Mihai Pacepa din 1978, atunci când Ieronim Thanase îi povesteşte naratorului evenimentele care au generat eliberarea sa şi a grupului său. Din păcate, orice încercare am face nu cred că putem descifra indescifrabilul. Este foarte posibil ca mesajul să nici nu mai fie valabil, topindu-se fie în literalul epicului, fie în indistinctul unei epoci trecute.

Eros, magie şi thanatos

Iubirea şi moartea sunt experiențele limită, „evenimentele“ prin care personajele lui Eliade devin apte pentru inițierea în cealaltă ordine a lumii. Iubirea şi moartea anulează timpul propriu, aduc criza ordinii fireşti şi reconstruiesc realul. Gavrilescu, personajul eliadian prin excelență, îşi recâştigă dragostea lui Hildegard prin moarte. După ce face experiența inițierii la țigănci, o inițiere în dialectica aparențelor şi al esențelor, după ce are experiența coborârii în infern, visul din bordeiul unde este lăsat singur, devine apt pentru a-şi recâştiga viața în altă dimensiune. De fapt, Gavrilescu se reîntoarce la sine însuşi. Prin iubire şi moarte destinul lui Gavrilescu se recompune.

Iubirea şi moartea sunt legate inextricabil dar cu alte temeiuri şi în *Domişoara Christina*. Singurul roman gotic al lui Eliade leagă iubirea şi moartea într-un scenariu al infernului, al forțelor demonice care luptă pentru stăpânirea sufletelor locuitorilor casei familiei Moscu. Erosul demonic instituit de domnişoara Christina guvernează toate destinele feminine (Sanda, Simina, d-na Moscu, doica) şi este el însuşi o forță infernală, o pulsiune a morții. Aici iubirea nu are decât rolul de a împrăştia puterea suverană a morții. Romanul de dragoste dintre Egor şi Sanda nu reuşeşte în fața demoniei dezlănțuite a strigoilor şi a sătenilor, la rându-le parcă demonizați. Sanda moare, iar Egor simte încă otrava erosului demoniac şi narcisic al domişoarei Christina, deşi el este acela care strivind inima strigoiului pacifică universul vrăjit de diavol.

În *Domişoara Christina eros* şi *thanatos* converg, în mod singular în

epica lui Eliade, pentru a institui o ordine malefică. Astfel, iubirea la Eliade este întotdeauna calea regală prin care eternitatea survine în real. Ştefan Viziru se mişcă 12 ani între două momente ale iubirii, ultimul fiind şi intrarea în moarte, deci evadarea în eternitate, eliberarea de aparența materiei. Iubirea şi moartea se opun materiei, profanului şi istoriei. Ca şi la Eminescu iubirea este un filtru magic pentru o călătorie a cunoaşterii metafizice a universului, numai că aici dominația demonicului este absolută şi degradează erosul. Christina este o ființă demonică în chiar apetența ei erotică deloc firească, descriind o feminitate agonică şi demonică, cum rareori s-a creat în literatura română. [228]

Domnişoara Christina[229] este prima experiență de literatură fantastică pe care Eliade o face în acest efort de a se reinventa ca romancier după 1935, anul în care apar *Huliganii*.[230] Va păstra nostalgia închiderii ciclului Întoarcerii din rai, va scrie pentru aceasta două sute de pagini din *Viață nouă*, care trebuia să fie romanul ultim al ciclului. Totuşi părăseşte romanul în 1942, când era încă în Portugalia. Aici în *Domnişoara Christina* Eliade îşi dă seama că se poate reinventa că nu va face *fausse route*, că acest tip de literatură îi serveşte mult mai bine decât *experimentalismul* de tip vitalist, cu personaje nihilistice, care caută sensul vieții, mântuirea, dar nu găsesc niciodată nimic în afara egou-lui lor plin de superbie. Scenariul fantastic este clasic, neavând deci nimic surprinzător, dar dozarea pe care Eliade o va folosi pe parcursul întregului roman îl va ajuta să mențină atenția lectorului trează până la sfârşit. Crearea scenelor de teroare psihologică, logica polițistă, gradarea terifiantului, descrierea şi reprezentarea tuturor personajelor, demonice sau nu, face din romanul acest prim o reuşită. Există la Eliade o permanentă tentație a superficialului, chiar a comercialului, pentru că, se ştie, scria romane nu numai din impulsul natural şi irepresiv al exprimării de sine, ci şi pentru nevoia de bani. De accea, de multe ori romanele sunt aproape nişte documente brute, nefinisate, cu incredibile şi jenante stângăcii de limbă. *Domnişoara Christina* este, deşi scris şi acesta repede, un roman bine gândit şi fără defecte de construcție şi de expresie.[231]

Atmosfera de teroare, de invazie a lumii demonice este foarte bine realizată, prin gradații succesive, astfel ca realul să se lase contaminat de „irealul“ lumii demonice. Conflictul între cele două lumi creşte necontenit

până în capitolele finale când va exploda. Mitul erotic al demonului îndrăgostit de un pământean este de origine romantică, iar Eliade este aici foarte aproape de filonul romantic pe care îl cunoştea bine prin Eminescu şi Balzac. Scenele erotice dintre Christina şi Egor sunt, de altfel, eminsciene ca ton şi manieră.[232] Sfârşitul nuvelei care descrie, incendiul, moartea tuturor femeilor din familie, satul care se răscoală este un final foarte bine realizat şi perfect congruent cu trama întregii nuvele. Lumea demonică se retrage, nu fără a disloca însă lumea diurnă.[233]

În romanele „existenţialiste“ erosul eliadian avea cu totul alte semnificaţii. Şi acolo o *limită*, de trecut sau de neglijat, era cu certitudine o condiţie a turmentării condiţiei personajelor. Elanul vitalist al „huliganilor“ avea erosul ca moment, ca prag esenţial pe drumul revoltei interioare şi exterioare. Iubirea este aici numai un pariu şi aproape întotdeauna un război între sexe. Erosul „huliganic“ e cu deosebire o afirmaţie masculină a tăriei şi independenţei ca în actul gratuit al lui Alexandru Pleşa, din *Huliganii* care îi jură lui David Dragu că se va căsători cu prima femeie care îi iese în cale la serata la care vor participa.

Cu totul altceva înseamnă erosul în *Maitreyi*. Aici Eliade construieşte o adevărată mitologie a erosului, a iniţierii în eros, construită pe sensibilitatea metafizică a Maitreyi-ei, ca reprezentantă, ea însăşi a unei civilizaţii a omului. Maitreyi este prima poveste de dragoste pe care Eliade o creează, primul roman al unei erotici eterate, în care sunt eliminate orice alte aluviuni ale conştiinţei. Allan este, prin neutralitatea lui, destinat să cunoască misterul eroticii indiene exprimat de Maitreyi. Inginerul Allan ratează iniţierea, e numai martorul neputincios al iubirii Maitreyi-ei şi nimic mai mult. Allan e doar receptacolul unui mesaj, al mesajului Indiei profunde, mesajul unei civilizaţii milenare care atinge grade de rafinament necunoscute europenilor. Maitreyi este însăşi acestă Indie a misterelor şi a profunditătii, a frumuseţii copleşitoare şi fascinante. Allan rămâne numai materia moale pe care influenţa profundă a Indiei o remodelează pentru un timp. Literatura fantastică oferă scenarii diferite pentru această conjuncţie mitică a iubirii şi morţii.

Gérard de Nerval, în *Aurélia*, conjugă paradigmatic erosul cu moartea pentru o întreagă filieră a fantasticului. Şi la Nerval iubirea este începutul

unei iniţieri, dragostea pierdută îl împinge pe erou în lumea viselor şi a tenebrelor: „Cette *Vita nova* a eu pour moi deux phases. Voici les notes qui se rapportent à la première. Une dame que j'avais aimée longtemps et que j'appellerai du nom d'Aurélia, était perdue pour moi. Peu importent les circonstances de cet événement qui devait avoir une grande influence sur ma vie. Chacun peut chercher dans ses souvenirs l'émotion la plus navrante, le coup le plus terrible frappé sur l'âme par le destin; il faut alors se résoudre à mourir ou à vivre : - je dirai plus tard pourquoi je n'ai pas choisi la morte".[234] Apoi visul pătrunde şi înlocuieşte realitatea în conştiinţa naratorului. Visul este: „Le Rêve este une seconde vie. Je n'ai pu percer sans frémir ces portes d'ivoireou de corne qui nous séparent du monde invisible. Les premières instantes du sommeil sont l'image de la mort…" [235] Pentru romanticul Nerval este chiar iniţierea în infernul materiei, în acel dincolo al tenebrelor care descompun şi recompun eul (le moi). Moartea este deci pentru Nerval un domeniu al iniţierii metafizice şi magice, un tărâm pe care eul calcă supus terorii, dar şi fascinaţiei.

La Eminescu, iubirea – visul - moartea este un triptic fundamental al scenariului erotic metafizic care se petrece întotdeauna într-un univers static al esenţelor ierarhic concepute. În „Luceafărul", „Sărmanul Dionis" sau „Cezara" universul întreg este un univers al iniţierii prin iubire, vis şi moarte ca act final al trecerii dincolo, în planul numenal al esenţelor.

Eliade moşteneşte acest romantism fascinat de gnoza universurilor multiple. Chiar pasiunea sa pentru Balzac este pasiunea pentru Balzac autorul romantic, pentru misteriosul autor al *Seraphitei* şi *Pielii de şagri*[236]. Este evident că universul romantic este universul fundal al prozei fantastice eliadiene. Descoperirea universurilor mitice şi fantastice ale romantismului înseamnă descoperirea unei literaturi a esenţei, o literatură care îi confirmă deschiderea spre mit, mister şi transmutaţia sensurilor. Romanticul este un Janus Bifrons, cu o faţă privind spre trecutul esenţial al umanităţii şi cu cealaltă privind spre viitorul sumbru sau, dimpotrivă, luminos al unei umanităţi care trebuie să redescopere esenţa ascunsă a universului. Eliade prelungeşte în literatură această tensiune esenţială a spiritului romantic pentru care fiinţa umană este deja atinsă de nihilismul modernităţii devoratoare; capitalul, comerţul, industria, istoria sunt deja, pentru romantic

premisele absolute (şi absurde) ale uitării fiinţei, ale îndepărtării de misterul interogativ al universului. Lumea sărăceşte, devine vidă în această îndepărtare continuă de centrul universului spiritual. Novalis şi Hölderlin sunt aici autori fundamentali pentru romantismul care anunţă „moartea lui Dumnezeu“ (vezi definiţia nihilismului la Jean Paul) şi dispariţia omului ca fiinţă spirituală, capabilă de interogaţia esenţială.

Aş spune că, odată cu *Domnişoara Christina* (1936), Eliade revine la aceste surse fundamentale ale *cogito*-ului propriu. Literatura sa se închide pentru modernismul radical, pentru „existenţialismul“ conştiinţei absorbite de social şi psihologic, pentru a se deschide, pe un alt plan, acestei dimensiuni mitice, esenţiale. Sacrul, devine odată cu 1936 o categorie a imaginarului eliadian.

„Autenticitatea“ eroului eliadian al ciclului „existenţialist“ – modernist se transformă în „autenticitatea arhetipală“ a personajului eliadian care începe să locuiască o lume fisurată de mitic, miraculos şi fantastic. În această nouă dimensiune eros şi thanatos devin căi de revelare a sensului lumii pentru eroul eliadian. Chiar în *Maitreyi* – roman al erosului, Allan nu este pregătit pentru iniţiere, pentru înţelegere şi participare. Personajul eliadian este aici numai o conştiinţă pasivă, un martor inert, pentru că nu se iniţiază, pentru că ruptura metafizică nu îi deschide calea regală spre realitatea ultimă la care Maiteyi îl invită prin întreg ritualul erotic la care îl supune. Europeanul Allan ratează trecerea pragului, universul rămâne sigilat pentru spiritul său. Eşecul „romanului de dragoste“ este eşecul unei conştiinţe (a lui Allan) de a face saltul dincolo. *Nuntă în cer* (din 1940) va rescrie romanul erotic în termenii noii sale literaturi, aici misterul, sacralitatea este nu numai prezentă, dar şi experimentată.

În *Podul*, Eliade construieşte un scenariu al depăşirii fenomenalului prin ritualul erotic şi metafizic tantric care îi deschide „Locotenentului“ poarta spre universul realităţii absolute. „Când a înţeles că ataman e identic cu brahman, locotenentul a înţeles că a murit pentru lume, căci s-a trezit deodată detaşat de tot şi de toate, şi deşi această moarte înseamnă libertatea lui, el era, aşa cum prea bine spun indienii, un „mort în viaţă“, şi aşa cum se întâmplă în asemenea casuri-limită, uneori simţi viaţa, dar alteori simţi mai degrabă moartea, şi într-un asemenea moment locotenentul s-a întrebat dacă

nu există vreo ieşire - şi, evident, exista o ieşire. Trebuia să moară a doua oară şi să redevină ce fusese la început – locotenent de roşiori – continuând totuşi (căci stă paradoxul coincidenței oppositorum) să rămână ce izbutise să devină prin *Uphanishade* : *ataman – brahman*. Dar cum?“ [237] Răspunsul este dat de ritualul tantric. Printre cele zece – douăsprezece femei care participă la ritual una, una singură, interpretează marea zeiță, singura capabilă să ofere plenitudinea vieții, acestei vieți. Desigur, *Podul* este o nuvelă slabă în care autorul e vădit înfeudat tezei tantrismului pe care o vrea transpusă în epică. Dar ceea ce contează este învestirea erosului cu puterea transmutației eului fenomenal în eul absolut (teza ataman-brahman) ca filieră a imaginarului literar eliadian.

Romantismul lui Eliade este vizibil în această menținere a erosului ca mijloc de a evada din contingentul profan. Erosul, la Eliade, este deschis realității secunde, cea irecognoscibilă pentru că e camuflată în real. Borges spre exemplu nu construieşte nimic pe tema erosului. Universul ficțional al lui Borges exclude (ciudat sau nu) această temă a imaginarului. La Borges universul e fisurat doar de alăturarea şi survenirea (prin contact sau prin „raționament“, ceea ce e foarte interesant, vezi *Moartea şi Busola*) fantasticului miraculos.

Cred că arhetipul literar al prozei lui Eliade este *Sărmanul Dionis* al lui Eminescu.[238] Există, un proces de transmutație a temelor şi încărcăturii metafizice de la unul către celălalt. Ceea ce explică şi „romantismul“ autorului Eliade, care devine astfel un eminescian. Este sigur că Eminescu reprezintă pentru Eliade *fons et origo* ale literaturii române. Studiul despre *Cezara* publicat în *Insula lui Euthanasius* relevă o lectură atentă şi admirativă a lui Eminescu (studiul dă, de altfel, numele întregului volum, ceea ce indică importanța pe care i-o acordă Eliade). De asemenea, foarte importante pentru nuvelele şi romanele fantastice ale lui Eliade sunt *les contes philosphiques* ale lui Balzac, pentru care are o adevărată fascinație. *Louis Lambert*, *Séraphita*, *La peau de Chagrin*, *La recherche de l’Absolu* sunt toate arhetipuri literare pentru nuvelele şi romanele sale fantastice. De la Balzac învață pentru prima dată că universul prozei poate fi un univers magic şi mistic, populat de personaje în căutarea absolutului.[239] Tipul eliadian de fantastic are puține legături cu fantasticul prezent la Edgar Allan

Poe, marele maestru al literaturii fantastice moderne.

Eliade va nota despre romantism: „Romantismul în întregimea lui reprezintă nostalgia după „începuturi“ ; marca primordială, abisul, noaptea bogată în germeni şi latenţe, principiul feminin în toate manifestările sale, sunt categorii romantice majore, care nu depind de „influenţe“ livreşti sau de „modă“, ci definesc o anumită poziţie a omului în Cosmos. [...] Poziţia romantică este una din puţinele atitudini ale spiritului omenesc care nu poate fi învăţată, nici mimată“.[240] Apoi: „Insula lui Euthanasius face parte, aşa zicând, din clasa insulelor transcendente. Pentru că „deosebirea“ acolo, nu mai e tragică şi umilitoare : într-un anumit sens, se poate vorbi de „oprire pe loc“, căci cadavrul lui Euthanasius e ferit de descompunere, şi el rămâne sub cascadă veacuri întregi, „ca un bătrân rege din basme“. Chiar dragostea dintre Cezara şi Ieronim nu mai e o „experienţă“, acolo, ci o „stare“ paradisiac prelungită, căci ei se întâlnesc într-o perfectă nuditate, adică dezbrăcaţi de orice „forme“, eliberaţi de orice individenţie, reduşi la arhetipuri – fiinţe care pot cunoaşte fără să „devină“ .[241]

Şarpele demonstrează, cred, cu tărie influenţa exercitată de Eminescu. Şarpele întreţine un „dialog“ subiacent cu *Cezara*, Andronic şi Dorina, noii Ieronim şi Cezara, „se pierd“ prin iubire în paradisul insulei din mijlocul lacului. Sunt consumaţi de iubire şi de natura magică a pădurii. Fantasticul eliadian răspunde maestrului absolut după şaptezeci de ani. Este aici, în mod vădit, un gest menit sa-l onoreze pe Eminescu şi să mărturisească despre influenţa modelului asupra discipolului. În fond, Eminescu este acela care deschide cultura română spre India, astfel că moştenirea e dublă, de ordin literar, dar şi de ordin cultural şi ştiinţific. În mod vădit, Eminescu este un precursor şi Eliade a avut în mod cert conştiinţa unei filiaţii, aşa cum a fost cazul şi cu Haşdeu, pentru care „mărturiile“ lui Eliade sunt mai numeroase şi mai clare. Dar şi la Haşdeu admiră personajul romantic, fantast, geniul poligraf care descoperă noi teritorii şi care avansează teorii revoluţionare. Romanticul Eliade se simte solidar cu aceşti doi mari romantici români, cu puterea lor de creaţie şi mai ales cu puterea lor de a schimba paradigmele. Fabulosul şi paradisiacul sunt categorii eminesciene pe care Eliade le foloseşte în construcţia universului din Şarpele. Dorina pare a fi şi ea o eroină eminesciană: „Nu simţea decât o stranie, ameţitoare

şi nelămurită bucurie, dar nu încerca să o pătrundă; parcă trecerea lină din vis într-o insulă aievea, copleşită de ierburi şi de copaci necunoscuți, îi deschidea dintr-oadată o cale nouă, dumnezeiască, pe care ar putea înainta. Toate lucrurile acestea pot fi aievea… Trupul ei depărtat şi necunoscut se poate desfăta pe iarba udă în acest sfârşit de noapte. Nici o durere, nici o teamă, nici o sfială, ci numai o copleşitoare, amară bucurie a fiinţei ei adânci; ca şi cum s-ar fi trezit cu un alt suflet, niciodată bănuit, şi într-un alt trup, mai fericit mai dumnezeiesc…“[242] Dorina, fecioara eminesciană este inițiată de Andronic în iubire şi moarte, în trecerea dincolo, în dimensiunea ultimă a sacralității ordinii numenale, pentru care fabulosul, enigmaticul şi straniul nu sunt decât semne ale celeilalte prezențe. Singura aleasă pentru această inițiere pentru că singură poate renunța la această ordine de lucruri, a realității fenomenale iluzorii. Iubirea este agentul morții, iar moartea este semnul şi agentul sacrului, a ființei, al realității arhetipale, al universului metafizic.

Eliade scrie în Memorii că Şarpele este singurul roman pe care l-a scris fără nici un plan prealabil şi că fără să fi vrut a exemplificat în roman teoria sa despre camuflarea scrului în profan: „Fără să fi ştiut, fără să fi vrut, izbutisem să „arăt“ în Şarpele ceea ce voi dezvolta mai târziu în lucrările mele de filozofia şi storia religiilor, şi anume că, aparent, „sacrul“ nu se deosebeşte de „profan“, că „fantasticul“ se camuflează în „real“, că Lumea este ceea se arată a fi şi totodată un cifru.“[243]Este deci o cu totul altă teorie decât cea care guverna *Domnişoara Christina*, unde Eliade se menține pe coordonatele fantastice clasice.

„Romanticului“ Eliade îi lipseşte totuşi o parte foarte importantă a poeticii şi metafizicii romantice. Reprezentarea naturii. În afara pădurii din Şarpele Eliade nu vede natura, lumea miraculosului şi a magicului este doar abstracție sau doar problematică metafizică a conştiinței umane, a relațiilor dintre conştiințe. Universul este semnalizat de miraculos şi de magia fenomenalului, dar natura nu există ca reprezentare şi deci nici ca temă a literaturii eliadiene. Sadoveanu, la polul opus, va face din reprezentarea naturii şi a uei umanități paradigmatice tema absolută a literaturii sale şi semnul vizibil al unui cosmos organizat, al unei creații supuse logosului divin.

Ceea ce este interesant este că în cazul amândurora avem de a face cu o literatură a „transparenței“ şi cu o poetică subsecventă care să slujească această transparență. Ambele universuri ficționale construiesc o lume a transparenței în raport cu o ordine a transcendenței nenumite, nedemonstrate, dar prezente, normative. S-a demonstrat (vezi aici contribuţiile fundamentale ale lui Nicolae Manolescu şi Alexandru Paleologu) că Sadoveanu este un autor complicat, subtil şi hermetic. După *Hanul Ancuței* Sadoveanu suferă, aşa-zicând, o transmutație alchemică, autorul schimbă rangul şi ordinul în care evoluează, ajungând la senectute patriarhul sau mai bine spus magul unui întreg ținut arhetipal, un regat al desăvârşirii, al umbrelor, al unei umanități arhetipale, un regat al unei utopii şi sincronii regresive şi paradisiace.

Evoluția de după 1936 a lui Eliade, urmează, *mutatis mutandis*, o traiectorie asemănătoare. Eliade se clasicizează, se îndreaptă către câteva teme esențiale, le-am putea numi arhetipale, şi încearcă crearea unui univers propriu, perfect legitimat de coerența internă şi de miza metafizică a intenției auctoriale. Cu terminarea lucrului la *Noaptea de Sânziene*, în 1954, această perioadă se încheie în sensul că Eliade găseşte în mod definitiv temele şi formele epicii sale „postexistențialiste“. Această epică preia tema erosului, dar o sublimează, încadrând-o într-o altă ramă, uzând de o altă poetică.

Lumea e magică la Eliade nu în sensul pur romantic, al unor vaste şi totale corespunderi, a unor planuri cosmologice enorme, ierarhizate de un Demiurg, ci în sensul metafizicii indiene ale cărei presupoziții Eliade le preia de multe ori. Iată numai un exemplu: „Cu inima senină, purificată, translucidă, cultivată, lipsită de orice rău, suplă, gata să acționeze, fermă şi netulburată el îşi aplică mintea către modurile darului minunat (*iddhi*). El realizează *iddhi* în feluritele sale moduri; fiind unul el devine mai mulți, şi devenind mai mulți el devine din nou unul; ajunge vizibil sau invizibil, merge prin zid fără să simtă rezistența, ca şi cum ar merge prin aer; pătrunde în sus şi în jos prin pământ solid ca şi cum ar fi apă; merge pe apă ca şi cum ar fi pe pământ, zboară prin văzduh cu picioarele încrucişate, ca păsările pe aripi; chiar şi luna şi soarele, cât de puternice ar fi ele, le poate atinge cu mâna; el le poate ridica cu trupul chiar până în cerurile lui

Brahman“.[244] Magic e deci acest univers al „evidenţelor mutual contradictorii“ care redefinesc permanent istoria personajelor. Metamorfoza personajelor este şi ea magică, în măsura în care ține de aceste „evidențe mutual contradictorii“. De fapt este impropriu spus metamorfoză, pentru ce personajul eliadian nu se transformă, că doar se descoperă, se trezeşte în fața misterului şi a miraculosului.

În nuvelele târzii, din ultima parte a vieții, Eliade foloseşte cu predilecție metafora spectacolului pentru descrierea universului. Spectacolul devine astfel metafora lumii, metafora aptă să descrie lumea în termen de mister, magie şi depăşirea a fenomenului. *Uniforme de general*, fără a fi o reuşită a prozei fantastice are calitatea de a defini această simbolistică, din păcate o face prea abrupt şi prea transparent într-o intrigă, de altfel, aproape ininteligibilă. Ca şi spectacolul, lumea trimite către altceva: „ – Depinde ce înțelegi prin realitate, spuse. Pentru mine realitatea este adevărul total, adică ceea ce ne este dat să cunoaştem numai după moarte. Dar arta şi în special teatrul, spectacolul, nu revelează acest adevăr în tot ce se întâmplă în jurul nostru, şi mai ales în tot ce ne putem imagina că se întâmplă. În fond, teatrul, ca şi filosofie, este o pregătire pentru moarte. Cu deosebirea, pentru mine capitală, că spectacolul anticipează revelația morții, pentru că îți arată toate acestea aici, pe pământ, în viața de toate zilele...“ [245]

În *Incognito la Buchenwald*, care este un soi de parabolă împotriva nihilismului, Ieronim defineşte miza spectacolului: „... noi câțiva am ajuns mai demult la concluzia că numai prin teatru, adică prin spectacol (incluzând, evident, mimul, coregrafia, corul) numai prin spectacol am putea izbuti să arătăm că, deşi condiționați şi îngrădiți din toate părțile, noi ca şi contemporanii noştri din celelalte țări şi continente, nu suntem asemenea şoarecilor prinşi în cursă...“ [246] Libertatea există deci indiferent de condiții sau condiționări, chiar şi în fața călăului omul e liber prin accesul pe care îl are, nemijlocit, la misterul care eliberează. Soluția sugerată este aceea a misticii indiene din *Upanişade* : „Acest senin şi nefericit om ce s-a ridicat deasupra (lit. din acest) corpului şi a obținut lumina supremă, îşi află propria-i formă reală (*svena* rupenābhinîsnpadyata); acesta e sufletul. Iar acest nemuritor şi fără-de-teamă suflet, e Brahman (*etadamrtamabhayametad brahmeti*); şi numele lui Brahman a *satya* (cel

adevărat)“ (*Chandogya Upanishad*, VII, III, 4) „Cel care îl vede, nu vede moartea (e mântuit de iluzia finitudinii), nici boala (disociază mobilitatea şi hazardul vieţii), nici durerea, disociază sufletul de mental); cel care îl vede, vede toate lucrurile şi obține toate lucrurile, prin orice cale...“[247]

Schimbarea/mutația subiectului uman

Schimbarea subiectului uman este o temă importantă la Eliade, care priveşte evoluția şi salvarea omului postistoric. Prima povestire fantastică care pune în scenă această temă este *Un om mare*, scrisă în Portugalia, în 1945. În *Jurnalul portughez* notează un vis, pe 29 iulie 1944, care va fi la originea scrierii povestirii: „Imagine care m-a obsedat în înainte de a adormi, a[stă]-noapte: macranthropia unui tânăr. Creşte până la doisprezece metri. Nu mai aude sunetele oamenilor. Cum îşi ia iubita pe palmă şi, când îi şopteşte tragedia lui, fata se cutremură (îi vede gura, monstruoasă etc.). Izolarea lui definitivă într-o cabană făcută de el, în munte. Macranthropia – o formulă concretă şi pitorească a geniului şi a izolării definitive. Poate ar fi amuzant să scriu o poveste pe această temă.“[248] Inginerul Cucoaneş este primul personaj eliadian care suferă de această *transsubstanțiere* ontologică a subiectului către o nouă realitate a sinelui, care, în noua formă, reuşeşte să descifreze adevărata condiție umană. Eugen Cucuoaneş suferă o tranformare radicală, la început resimțită ca o boală, după aceea acceptată ca destin. Întrebat de către narator, după fuga din oraş în munți, despre cealaltă realitate, Cucoaneş răspunde: „Totul este“, mesaj esențializat al experienței realității ultime, al sacrului dezvăluit şi acceptat. Condiția umană a lui Cucuoneş se schimbă radical în sensul unor latențe abia acum descoperite şi acceptate. Cucuoaneş este subiectul uman prins în ipostaza unei mişcări transcendente, a unei răsturnări depline a condiției umane.

Ioan Petru Culianu, se pare că şi în urma unor „decriptări“ oferite de Horia Stamatu şi poate influențat şi de alte „zvonuri hermeneutice“ ale exilului literar şi politic, a considerat povestirea ca fiind o parabolă legionară, Eugen Cucuoaneş fiind metafora lui Corneliu Codreanu. Interpretare foarte puțin credibilă, pe care o critică şi Matei Călinescu pentru caracterul său hazardat. Deşi nu poate fi exclusă *a priori*, interpretarea aceasta ar face din Eliade un fel de mitograf legionar perpetuu,

a cărui operă literară ar conține în centrul ei „mitul“ legionar, având în vedere că şi *Noaptea de Sânziene* a fost supusă unor lecturi care consideră că romanul poate fi decriptat în cheie legionară, în sensul în care aventura eroului pricipal al romanului se petrece într-o România dominată de mitul politic al Legiunii, chiar el însuşi fiind atras ca victimă inocentă în cercul vicios al destinului tragic legionar. Nu cred că Eliade a împins vreodată nostalgia sa pentru România interbelică şi pentru Legiune atât de departe. Jocul ambiguității auctoriale şi narative a lui Eliade nu presupune o permanentă „transcripție“ legionară a temelor şi motivelor literaturii sale postbelice.[249]

Nuvelele *Les trois Grâces* şi *Tinerețe fără de tinerețe…* abordează şi ele această temă predilectă a universului fantastic al lui Eliade. *Tinerețe fără de tinerețe…* este o întreagă demonstrație a ceea ce *subiectul* postistoric, dar l-am putea numi şi postuman, ar fi capabil să facă. Tinerețea veşnică, capacitatea de a memora totul, de a învăța totul, toate acestea devin caracteristici ale supraomului postistoric, care ar putea apărea în urma unui cataclism nuclear, care ar elibera o astfel de cantitate de energie care ar putea face ca milioane de oameni să devină supraoameni, după interpretarea unui dintre personaje.[250] Această utopie eliadiană are menirea de a răspunde întrebării sale fundamentale: ce se va întâmpla cu omul „tehnologic“ occidental la sfârşitul istoriei, după abolirea religiosului?! Eliade ştie că nu se poate răspunde decât prin parabolă, prin mit şi scrie atunci aceste nuvele care imaginează o lume sau măcar pe unii dintre actorii unei lumi, postapocaliptice şi postisorice. Soarta lui Dominic Matei este paradigmatică pentru posibilul viitor al omenirii. Menirea însemnărilor sale ar fi ca: „descoperite şi descifrate *atunci*, mărturisirile acestea ar putea contrabalansa deznădejdea şi voința universală de extincție. Prin simplul fapt că exemplifică posibilitățile mentale ale unei umanități care va lua naştere într-un viitor îndepărtat, asemenea documente demonstrează, pentru că o anticipează, realitatea omului postistoric.“[251] Eliade foloseşte şi aici intriga polițistă pentru a complica lucrurile şi pentru a construi trama nuvelei. Dominic se teme să nu fie confundat de către Siguranță cu un tânăr legionar care fusese dat în urmărie generală şi devine chiar subiectul interesului Gestapoului. Toate acestea sunt menite să dea probabil mai mult

realism şi veridicitate întregii atmosfere a nuvelei.[252]

Dominic Matei se descrie astfel pe sine însuşi în noua condiţie exitenţială: „ «Pe scurt sunt un mutant», îşi spuse, deşteptându-se. «Anticipez existenţa omului postistoric. Ca într-un roman de *science-fiction*», adăugă zâmbind amuzat.“[253] Dominic Matei crede că experienţa prin care trece, la care este supus, este o experienţă paradigmatică, este experienţa care anunţă şi confirmă totodată viitoarea condiţie umană: „umanitatea omului postistoric“. Această condiţie va fi una nontehnologică, dar paradisiacă, prin asumarea naturală a sacrului, a condiţiei umane secrete până la sfârşitul umanităţii pe care condiţia sa tehnologică l-a adus lumii. Noua Arcă va salva umanitatea prin salvarea noului tip uman, restaurat în condiţia sa „paradisiacă“. „Omul postistoric“ este omul care a trecut prin apocalipsa tehnologică, şi care revine la condiţia, dacă nu paradisiacă, cel puţin desprinsă de istoria veche care fractura devenirea umană în spiritual şi material. Omul care învinge această dihotomie deschide drumul condiţiei umane postistorice. Este interesant de remarcat că schimbarea subiectului uman este tema fundamentală a science- fiction-ului modern, temă care trece la Eliade în registrul schimbat al eschatologiei non-tehnologice, a recuperării umanităţii esenţiale prin reasumarea sacrului care nu mai este miracol, ci ordine intrinsecă a ordinii profane a naturalului şi umanului.

Finalul nuvelei ridică, aşa cum subliniază şi Matei Călinescu[254], două probleme: Cine moare, de fapt? Şi a doua: Când survine moartea, în 1938 sau în 1968? Aş spune, în acord cu autorul comentariului, că Dominic Matei moare cu siguranţă, dar nu cel care face experienţa *epifaniei electricităţii*, ci acela care rămâne prizonierul istoriei. Moartea survine în 1938 pentru *acest* Dominic Matei, iar pentru *celălat* Dominic, evenimentul care are loc în 1968 este numai dezîntruparea, transcenderea prin moarte în tărâmul paradiziac pe care epifania electricităţii doar i l-a indicat. Identitatea celor doi este numai aparentă, în ordinea realităţii temporale ei pot fi încă aceiaşi, dar timpul fiecăruia este diferit, dar este încă timp în măsura în care experienţa *celuilalt* Dominic se desfăşoară totuşi tot în realitatea istorică. În aceste două evenimente care se confundă paradoxal pentru că sunt reunite miraculos două ordine temporale diferite, două dimensiuni diferite ale realităţii, avem deci semnul unuia singur, moartea, care camuflează totuşi

pe cel de-al doilea, dezîntruparea, eliberarea, transcenderea definitivă în cealaltă ordine.

Dramaturgia

Iphigenia, Oameni şi pietre, Coloana nesfârşită.

Ce miză a avut pentru Eliade scrierea acestei *Iphigenii* în decembrie 1939?[255] De ce tocmai o piesă de teatru şi de ce această temă a morţii ca jertfă creatoare? Lectura *Iphigeniei* ca alegorie a morţii legionare este, ca întotdeauna, la îndemână. M. Sebastian este acela care o citeşte astfel în *Jurnalul* său. Dar este puţin probabil ca numai la mai puţin de o lună de la rebeliunea legionară din ianuarie 1941, piesa să fi fost jucată pe scena Naţionalului, fără ca nimeni să-şi dea seama de această alegorie, dacă această lectură ar fi fost corectă, mai ales că gradul de încifrare pentru eventuala alegorie a morţii legionare nu pare să fie foarte mare. Desigur, nu pot fi excluse orice aluzii simbolice la jertfele legionare, Eliade era atunci un legionar convins, dar cred că semnificaţia mitului jerfei creatoare transcende cazul particular al credinţei legionare. Eliade a avut autentică obsesie pentru acest mit al jerfei creatoare, al jertfei care trebuie să stea la temelia oricărei creaţii, fie ea istorică, politică sau culturală. Jertfa este aici simbolul unei umanităţi care îşi trăieşte cu autenticitate condiţia umană, spre deosebire de umanitatea modernă care renunţă la această autenticitate pentru pierderea de sine în nesemnificativ. Scrierea *Comentariilor la legenda Meşterului Manole* este încă un semn al acestei fascinaţii a mitului jertfei creatoare. *Iphigenia* nu este poate atât simbolul Legiunii, cât simbolul *generaţiei* care va trebui să lupte în război pentru România. România trebuia să treacă prin această ordalie a destinului, România trebuia să accepte jertfa unei generaţii în viitorul război (războiul începuse în septembrie 1939) pentru a putea rezista în faţa istoriei, pentru a putea fi ea însăşi. M. Sebastian practică în acest caz o lectură simplistă, dominată de condiţiile imediate ale dramei personale. Piesa *poate* fi înţeleasă şi aşa, dar *nu numai* astfel.[256]

Este *Iphigenia* o dramă reuşită? Este Eliade un dramaturg împlinit? Nu cred. Ceea ce domină piesa este scenariul mitic şi semnificaţiile noi ale

mitului pe care Eliade vrea să le dezvolte, să le facă accesibile şi vizibile. Piesa, fără a fi totuşi tezistă, are înscrisă în desfăşurarea ei un bagaj teoretic care este *demonstrat* prin evoluţia intrigii dramatice. Cu toate acestea, piesa este interesantă şi reuşeşte, la lectură, să susţină integral interesul lectorului. Într-un anume fel există aici destule rezonanţe din Blaga. Eliade îşi construieşte propriul mit dramatic al jertfei creatoare la intersecţia mitologică a a ritualului morţii-nuntă din Mioriţa şi a morţii-jertfă din Meşterul Manole. *Iphigenia* trebuie deci să preia semnificaţiile simbolice din aceste două mitologii ale morţii, înţelese ca mituri fundamentale ale poporului român.

Oameni şi pietre (1944) este, din păcate, o încercare complet nereuşită a dramaturgului Eliade, iar *Coloana nesfârşită* (1970) o piesă foarte slabă.

---

171 În 1963 va nota totuşi în *Jurnal*: „Eliberarea mea de «literatură» prin istoria religiilor şi etnologie răspunde aceleiaşi tendinţe: pentru mine, asta e *real* – nu «literatura». De aceea, ar greşi criticul care ar vedea în opera mea ştiinţifică o aplecare spre erudiţie. Evorba de cu totul altceva: de o lume care mi se pare mie mai *reală*, mai *vie*, decât personagiile de romane şi nuvele.“, M. Eliade, *Jurnal*, vol.I, ed.cit., p. 461.

172 Vezi aici pentru întreg capitolul: Jean Biès, „Chamanisme et littérature“, în *Cahiers de L'Herne*, nr. 33, 1978; Matei Călinescu, „Imagination et sens, attitudes „esthétiques“, în *Cahiers de L'Herne*, nr. 33, 1978; Şerban Cioculescu, „Secretul doctorului Honigberger“, *Revista Fundaţiilor Regale*, nr. 48, august 1940, în *„Dosarul“ Eliade*, vol. III, ed.cit., pp. 55-59; Pompiliu Constantinescu „Domnişoara Christina“, *Vremea*, 13 decembrie 1936, în *„Dosarul“ Eliade*, vol. II, ed.cit., pp. 262-263; Idem, „Şarpele“, *Vremea*, 6 iunie 1937, în ibidem, pp. 263-266; Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade*, Polirom, Iaşi, 2002; Eugen Ciurtin, „Secretul doctorului Honigberger: verificarea *in concreto*“; în Johann Martin Honigberger, *Treizeci şi cinci de ani în Orient*, ediţie, studiu introductiv, note, *addenda* şi postfaţă de Eugen Ciurtin, Polirom, Iaşi, 2004; Pierre-Georges Castex, *Le conte fantastique en France de Nodier à Maupassant*, Corti, Paris, 1951; William A. Coates, „Littérature fanatastique: métaphysique et occulte“, în *Cahiers de L'Herne*, nr. 33, 1978; Ilina Gregori, *Povestirea fantastică*, Du Style, 1996; Idem, *Studii literare*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Buc., 2002; Sergiu Pavel Dan, *Literatura fantastică românească*, Minerva. Buc., 1975; J.M.G.Le Clézio, „Mircea Eliade L' Initiateur“, în *„Dosarul“ Eliade*, vol. X, ed.cit., pp. 231-236; Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti*, vol. I-II, în special pp. 211-394, vol. I şi pp.127-179, vol. II; Sergiu Al-George, „Temps, histoire et destin“, în *Cahiers de L'Herne*, nr 33, 1978; Idem, „India în destinul cultural al lui Mircea Eliade“, în *Arhaic şi universal*, Eminescu, Buc., 1981, pp. 123-220; Sorin Alexandrescu, *Privind înapoi, modernitatea*, Editura Univers, Buc., 1999, pp. 157-274, Jean-Paul Sartre, *Critique littéraires*, *Situations I*, pp. 148-229, Tzvetan Todorov, *Introducere în literatura fantastică*, Univers, Buc., 19; Murray Krieger, *Teoria criticii*, în special pp. 222-346, pentru statutul mitului şi al ficţiunii, în cap. „Poetica reconstruită“, Krieger foloseşte argumentele eliadiene pentru o teorie a culturii şi a literaturii; Virgil Ierunca, „L'oeuvre littérraire“, *Cahiers de l'Herne*, no. 33, 1978,

pp. 315-329; Northrop Frye, *Anatomia Criticii*, Univers, Buc., 1972.; Nicolae Manolescu, „Sărbătoarea povestirii“, în *„Dosarul“ Eliade*, vol.XII, ed.cit., pp. 105-112; Adrian Marino, capitolul „Hermeneutica, arta şi literatura“, în *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Dacia, Cluj-Napoca, 1980, pp. 351-425; Jacques Masui, „Mythes et symboles“, în *Cahiers de L'Herne*, nr 33, 1978; Alexandru Oprea, „Mircea Eliade – tehnica epifaniei şi vârstele creației“, în *Mitul faurului aburit*, Albatros, Buc., 1974; Eugen Simion, „Demnitatea mitică a narațiunii“, în *Secolul XX*, nr. 2-3, 1978, în *„Dosarul“ Eliade*, vol. X, ed.cit., pp. 117-124; „Nivelele textului mitic“, în În curte la Dionis, ediție şi postfață de Eugen Simion, Cartea românească, Buc., 1981, pp. 619-660; Idem, *Scriitori români de azi*, vol.II, Cartea Românească, Buc., 1976, pp. 319-336; Günther Spaltmann, „Authenticity and Experience of Time. Remarks on Mircea Eliade's Literary Works“, în *Myths and Symbols. Studies in Honour of Mircea Eliade*, op.cit.; Simone Vierne, „La littérature sous la lumière des mythes“, în *Cahieres de L'Herne*, nr. 33, 1978; Nicolae Steinhardt, „Fantasticul lui Mircea Eliade“, *Steaua*, nr. 4, aprilie 1977, în *„Dosarul“ Eliade*, vol. IX, ed.cit. pp. 132-140 (*Incertitudini literare*, Dacia, Cluj–Napoca, 1980, pp. 107-118); J.K Kitagawa, Charles Long (eds.), *Myths and Symbols. Studies in Honour of Mircea Eliade*, University of Chicago Press, 1969;

173Hermann Hesse şi Ernest Jünger sunt aici de citat în primul rând.

174 Apud R.M. Albérès, *Istoria romanului modern*, în româneşte de Leonid Dimov, prefață de Nicolae Balotă, Editura pentru literatură universală, Buc., 1968., p. 375.

175 I.P. Culianu, *Studii româneşti*, vol. I, ed. cit., pp. 321-326.

176 „În *Yoga I* fraza finală a cărții dădea totodată şi semnificația ultimă a desăvârşirii prin Yoga, drept o depăşire a condiției umane în care „eliberarea de moarte se dobândeşte murind“ (on se libère de la mort par la mort de son humanité même)“, Sergiu Al-George, op.cit., p. 157. Moartea pentru eroii lui Eliade este această moarte care permite saltul dincolo, în libertatea absolută, în plenitudine.

177 Pentru interpretaea romanului ca roman à clef vezi interpretarea din perspectiva hermeneuticii suspiciunii a Martei Petreu din volumul *De la Junimea la Noica*, ed.cit., pp. 361-387.

178 I.P. Culianu scriind despre *Noaptea de Sânziene* analizează literatura fantastică eliadiană: „S-a spus deja despre Eliade cã este „litomantul incomparabil al literaturii române“şi aceastã expresie este foarte fericitã, cãci credem cã procedeul sãuliterar se lasã descifrat printr-un apel la ideologia divinației. Amintim cã, pentru Eliade, mitul este o „povestire adevãratã“, în sensul cã el povesteşte nişte evenimente paradigmatice care au avut loc în timpurile prestigioase ale originilor. Narațiunea poate deci deveni „adevãratã“ în mãsura în care se strãduieşte sã ajungã la sorgintea unei situații, la originea-i „miticã“; trebuie „sã povesteşti ca sã te salvezi“ (spre a împrumuta o remarcã a lui Tzvetan Todorov despre *O mie şi una de nopți*). Pentru Eliade, narațiunea are chiar aceastã funcție. A povesti înseamnã a stabili relații între nişte serii fenomenologice aparent eterogene (precum configurația pietrelor şi soarta omului, de pildã); a nu mai vedea ceea ce par a fi obiectele, ci ceea ce sînt „realmente“ (în mentalitatea omului premodern): a restabili trans-semnificația hierofanicã a obiectelor. Pentru omul societãților tradiționale, cãsãtoria are un model divin, dansul are şi el un arhetip celest, plantele îşi au arhetipurile lor etc. Ritul cãsãtoriei, al dansului sau al plantei se vãdesc

astfel a fi nişte hierofanii cu trimitere la arhetipurile lor, ele îmbracă o „trans-semnificaţie“. În literatura modernă, Hermann Hesse a fost un maestru al conştiinţei analogice. De la *Demian* şi pînă la *Glassperlenspiel*, Hesse propunea posibilitatea de a culege totalitatea a ceea ce avea să numească atît de bine apoi «jocul cu perle false»: o cantitate de «similitudini» şi de analogii între obiecte disparate. În cel mai «oriental» roman al său, *Siddharta*, el concepea omul educat nu prin imaginile şi simbolurile ce emerg la suprafaţa conştiinţei, ci printr-un element natural ce exprima analogic totalitatea: un fluviu intonînd în adîncurile sale silaba sacră AUM. Diferenţa esenţială dintre Hesse şi Eliade rezidă în faptul că pentru Eliade istoria însăşi slujeşte personajului ca propedeutică a eternităţii. *Noaptea de Sînziene* este cel mai tipic exemplu al acestei «iniţieri prin intermediul istoriei» (iar termenul de «istorie» vine să-l substituie aici pe acela pe care i-l prefera tînărul Eliade: «experienţă»). Pe drept cuvînt s-a vorbit despre *Noaptea de Sînziene* ca fiind o mandala. Această psihocosmogramă, cum o numea G. Tucci, care organizează psihia candidatului în funcţie de nişte scheme tradiţionale socotite a avea o anumită influenţă asupra centrilor «subtili» psiho-fizici, vrea, în iniţierile indo-tibetane, să ducă la descoperirea treptată a structurii hieratice a nivelurilor ontologice ascendente. Realitatea este reprezentată în acelaşi fel simbolic precum în analogiile din *Glassperlenspiel*, în vuietul fluviului sacru sau în evenimentele cotidiene «semnificative» din proza lui Eliade. În *Noaptea de Sînziene*, personajul principal descoperă un drum foarte complicat ce-l duce la o altă descoperire, aceea a unui înţeles ascuns al evenimentelor. Este un labirint, dar numai fiindcă omul are o perspectivă microscopică a ceea ce-l înconjoară: nu vede decît fapte particulare. Or, e limpede că e cu neputinţă să recunoşti un elefant la un microscop electronic. Omul se află într-un labirint şi rătăceşte de ici-colo, urmînd contururile complicate ale desenului uriaş. Poate că, în clipa misterioasă a morţii, izbuteşte să aibă viziunea telescopică a labirintului, care apare în forma hieratică a unei mandala. Dar pe parcursul «drumului anevoios» către centru (d-rohana), structura acestui «desen» alcătuit de istorie scapă privirilor“, în I.P. Culianu, *Studii româneşti: Fantasmele nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, vol. I, Nemira, Buc., 2000, pp. 242-245.

179 M. Eliade, *Noaptea de sânziene*, Editura Univers Enciclopedic, p. 5.

180 *Ibid*., p. 25.

181 Vezi distincţia dintre cele doua tehnici discursive la Nicolae Manolescu, *Arca lui Noe. Eseu despre romanul românesc*, volumul II, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, pp.191-193.

182 La 25 septembrie 1951 Eliade notează în *Jurnal*: „Am terminat de scris episodul de la Ciuc. Ştefan Viziru este un adevărat «neutru». În plus, e obsedat de propriile lui descoperiri interioare. Întreaga viaţă şi atmosferă a lagărului este văzută din afară, de cineva care nici măcar nu are timp sau intenţie s-o vadă. Cred că am reuşit un capitol bun. Dar n-a trecut aici nimic din experienţele mel la ciuc. Va trebui să le utilizez cu un alt prilej. S-ar putea ca Ştefan să întâlnească la Paris, prin 1945, pe cineva care să le evoce – şi el să nu-şi amintească nimic, pentru că nu le «văzuse».“, *Jurnal*, ed.cit., vol. I, pp. 199-200. Eliade se camuflează în Ştefan Viziru, adevăratul Elliade era cel care avusese o intensă experienţă la Ciuc, unde era pur şi simplu un legionar închis la ordinul lui Călinescu. Crearea personajului Viziru este dominată de această camuflare a propriului eu, a autobiografiei care trebuie romantizată şi epicizată. Lui Vintila Horia îi scria în 1952: „Obiecţia D-tale cu legiunea este justă istoriceşte, dar nu mi se pare gravă în orizontul romanului – Ştefan e „democrat“ pentru că, aşa cum mărturiseşte la Ciuc, democraţia e antiistorică. Ştefan nu se putea lăsa antrenat într-o mişcare virulent

istorică. El visează „să fie lăsat în pace“. Idealul lui: o Elveție oarecare fără tensiuni şi fără evenimente. […] În orice caz episoadele legionare sunt văzute , dacă se poate spune astfel, dintr-o perspectivă „neutralistă“. Va veni odată timpul ca drama legionară să fie văzută şi *desde dentro*, dar nu în acest roman, al cărui personaj principal e furios antiistoric şi zănatec.“, textul este în Mircea Eliade, *Corespondență*, vol. I, ed. cit., p. 451.

183 Mircea Eliade, op.cit., p. 234.

184 Precum Pavel Anicet, precum Eliade însuşi în epoca 1933-1934.

185 Aici Eliade introduce numele de familie real, [Virgil] Teodorescu, al tânărului legionar ucis de gardienii publici în 1933, în timpul campaniei electorale, în data de 23 noiembrie. Vezi aici *Cuvântu*l, Joi, 23 noiembrie 1933, nr. 3082, p. 8; Nae Ionescu, „Când ne vom dezmetici?“, *Cuvântul*, Sâmbătă, 25 noiembrie 1933, nr. 3084, p. 1.

186 M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, ed.cit., p. 201.

187 Pentru interpretarea romanului vezi şi nota din 26 iunie 1954, ibid., pp. 262-263.

188 Vezi aici Matei Călinescu, „«Funcția irealului»: reflecții despre proza scurtă a lui Mircea Eliade“, în op.cit. pp. 120-150.

189 M. Eliade, op.cit., p. 255.

190 Vezi întreaga discuție în Tzevatan Todorov, *Introducere în literatura fantastică*, capitolele 1-5 şi 10, pp.19-112 şi pp.182-201, Univers, Bucureşti, 1973.

191 Jean Paul Sartre, *Situations I*, pp.152-154, col. Idées, Gallimard, 1947.

192 Monica Lovinescu, Întrevederi, Cartea românească, Buc., 1992, p. 50.

193 *Ibid*., pp. 56-57.

194 *Idem*.

195 *Ibid*., p. 88.

196 *Ibid*., p. 23.

197 *Jurnal*, vol. I, ed.cit., p. 210.

198 Vezi aici şi Virgil Ierunca, „L'oeuvre littérraire", *Cahiers de l'Herne*, no. 33, 1978, pp. 315-329.

199 M. Eliade, op.cit., p. 218.

200 Vezi aici studiul deja citat al lui Sergiu Al-George, op.cit., pp. 123-220.

201 M. Eliade, *Oceanografie*, Editura Cultura Poporului, 1934, p. 177.

202 *Ibid*., p. 201-202.

203 *Ibid*., p. 95.

204 *Ibid*., p. 97.

205 Vezi întreaga discuţie asupra transmutaţei sensului autenticităţii şi interpretarea ei în termenii metafizicii indiene în Sergiu Al.George, *De la arhaic la universal*, ed.cit., cap. „India în destinul cultural al lui Mircea Eliade", p. 123-220.

206 Mircea Eliade, *Erotica mistică în Bengal*, ed.cit, p. 68.

207 M. Eliade, În curte la Dionis, ed.cit., p. 197.

208 Eliade însuşi va nota despre nuvelă: „Ar trebui să scriu într-o zi un comentariu critic, discutând câteva articole apărute despre La Ţigănci. Am impresia că nu s-a înţeles lucrul esenţial: povestirea aceasta nu „simbolizează" nimic, adică nu transformă realitatea imediată printr-un cifru. Nuvela fundează o lume, un Univers independent de geografia şi sociologia Bucureştiului de prin anii 1930-1940. Nu trebuie căutat *la ce se referă*, în realitatea care ne este accesibilă *nouă*, diferitele episaode, nici ce *reprezintă* cutare sau cutare personaj. Este prezentarea unui Univers nou, inedit, cu legile lui proprii – şi această prezentare constituie un act de creaţie, nu numai în înţelesul estetic al expresiei. Pătrunzând în acest Univers (…) ţi se *revelează* ceva." Apoi, reluând a doua zi: „O asemenea literatură fundează propriul ei Univers; întocmai după cum miturile ne dezvăluie fundarea Lumilor, a modurilor de a fi (animal, plantă, om etc.) a instituţiilor, a comportamentelor etc. În acest sens se poate vorbi despre prelungirea mitului în literatură (…).", în *Jurnal*, vol. I, ed.cit. pp. 585-586.

209 Mircea Eliade, *La Ţigănci* şi alte povestiri, Editura pentru Literatură, Buc., 1969. A fost publicată pentru prima oară în Revista Fundaţiilor Regale, în numerele din martie şi aprilie 1940, sub titlul *Tărâmul nevăzut*.

210 M. Eliade, op.cit., p. 255.

211 Vezi Liviu Bordaş, *Misterele Bucureştilor…*, op.cit. la nota 207.

212 Vezi Matei Călinescu, „Imagination et sens. Attitudes «esthétiques»“ în *Mircea Eliade*. *Cahiers de L'Herne*, nr. 33, Editions de L'Herne, Paris, 1978, p. 368.

213 Mircea Eliade, op.cit., p. 297.

214 Foarte interesantă „posteritatea“ acestei nuvele, redată de Liviu Bordaş. La Paris, în anul 1947, Eliade încearcă să se lanseze şi ca scriitor, deci trimite traduceri la diverse edituri pentru a le convinge să-l publice. Louis Pauwels, citind traducerea franceză a *Secretului* îi scrie o scrisoare în care îi cere anumite lămuriri cu privire la finalul abrupt al nuvelei: „Scrisoarea lui Pauwels a declanşat un adevărat „blitz literar», reactualizând intenţia lui Eliade din 1940 de a adăuga o a treia nuvelă ciclului fantastic indian. Iată ce îşi nota în jurnal la 2 martie: „Răspunzându-i lui Pauwels într-o lungă scrisoare, în care îi dădeam explicaţii necesare sfârşitului *Secretului doctorului Honigberger*, mă trezesc deodată imaginând o nouă nuvelă, care să plece exact de la nelămuriri lăsate de sfârşitul primei povestiri, care explică aceste nelămuriri şi deschide altele. Şi mă apuc pe la ceasurile 6 de scris, iar până la ora 1 noaptea (scăzând timpul pierdut cu masa la hotelul Gizei) scriu 10 pagini mici. Cred că e un bun început de povestire, dar nu ştiu nici cum o voi continua, nici cum o voi sfârşi. Simt doar nevoia de a o scrie (în loc de a adăoga câteva pagini la *Secretul.*…).“ Deşi menirea nuvelei era de a explica nelămuririle din *Secretul doctorului Honigberger*, această operaţie trebuia să deschidă altele noi. Misterul nu se cuvenea distrus, ci numai transferat sau convertit. A doua zi, muncind opt ore, a mai scris 17 pagini. Ca de obicei, Eliade îşi explorează propria fantezie pe măsură ce scrie: „Am descoperit câteva lucruri noi, dar nu ştiu încă ce se va întâmpla şi cum se va sfârşi.“ La 4 martie, lucrând până după miezul nopţii, scrie ultimele opt pagini din nuvelă, căreia îi găsise şi un titlu: Post scriptum. O reflecţie finală îl arată însă îndoindu-se de rezultat: „Nu îmi dau încă seama de valoarea ei.“ Eliade pare mulţumit de a-şi fi terminat noua nuvelă în numai trei zile. Transcrierea ei va dura însă alte patru, până la 8 martie. Această operaţie nu era pentru el o simplă trecere „pe curat“, ci o nouă redactare, implicând revizuiri şi, adesea, rescrierea unor întregi pasaje. Celelalte însemnări zilnice încadrează opera între evenimente biografice semnificative. Imediat după terminarea ei primeşte invitaţia lui Joachim Wach de a ţine o serie de prelegeri la Universitatea din Chicago. Transcrierea e finalizată cu o zi înaintea împlinirii simbolicei vârste de 40 de ani (Eliade credea că se născuse la 9 martie). Despre existenţa nuvelei au ştiut doar foarte puţini: cei care au aflat direct de la autor sau aceia care, după moartea lui, au avut acces la jurnalul inedit. Printre primii cititori se numără şi esoteristul Mihail Vâlsan, după circa un an de la redactarea ei. Acesta îl caută la 7 februarie 1948 pentru a-l iscodi în ce măsură *Secretul doctorului Honigberger* se bazează pe un manuscris «autentic». Eliade îi dă să citească *Post scriptum*-ul, rezervându-şi confesiunea pentru mai târziu. Manuscrisul *Post scriptum*-ului a fost identificat şi fotocopiat de Mac Linscott Ricketts după publicarea inventarului arhivei Eliade de la biblioteca Universităţii din Chicago, în vara anului 2008. Îi sunt îndatorat profesorului american pentru generozitatea cu care mi-a pus la dispoziţie copia acestuia, alături de jurnalul parizian al anilor 1945-1948. Manuscrisul cuprinde 35 de pagini de text, plus alte trei pagini conţinând modificări ale unor fraze sau chiar întregi paragrafe. Scris cu creion negru pe hârtie albastră, cu o caligrafie grăbită, neglijentă, şi cu un foarte mare număr de prescurtări, el se dovedeşte a fi prima redactare a nuvelei, ale cărei trei etape sunt însemnate în jurnal. Versiunea

transcrisă nu apare în inventarul arhivei. Deşi acesta e departe de a fi perfect, probabil ea lipseşte cu totul. E posibil, aşadar, ca noua nuvelă să fi fost predată – chiar în martie 1947 – lui Jacques Soucasse pentru a fi tradusă şi inclusă în volum alături de celelalte două. Putem împinge şi mai departe această ipoteză: în loc de a satisface nedumeririle legate de finalul Secretului doctorului Honigberger, *Post scriptum*-ul l-a dezamăgit pe Pauwels şi, prin urmare, a anulat şansele publicării cărţii la editura Seuil. Cu siguranţă el l-a dezamăgit pe autor, care a înmormântat manuscrisul, trecându-l sub tăcere atât în *Memorii* cât şi în *Jurnalul* publicat.“ Liviu Bordaş, „Misterele Bucureştilor, episoade interbelice. Dispariţiile din casa Zerlendi, I“, în *Viața Românească*, nr. 1-2, ianuarie-februarie 2010, pp. 108-109.

215 Vezi aici şi propriile comentarii ale lui Eliade asupra nuvelei, din Încercarea labirintului, ed.cit., pp. 46-47.

216 Vezi Eugen Simion, „Nivelele textului mitic“, postfața la ediția din 1981, ed.cit., pp. 619-660.

217 Ipoteza, foarte interesantă, a lui Sorin Alexandrescu din eseul „Pe Strada Mântuleasa, pe la două şi un sfert, două şi jumătate“ publicat în *Privind înapoi, modernitatea*, nu cred că poate schimba fundamental datele generale ale simbolismului nuvelei. Chiar dacă Fărâmă se insinuează cu bună ştiinţă în burta Leviathanului şi nu este doar o victimă inocentă, urmărind el însuşi provocarea monstrului, el nu rămâne mai puțin simbolul omului care caută salvarea prin Logos, care reaminteşte lumii amnezice a penitenciarului generalizat dimensiunea uitată a Logosului.

218 Mircea Eliade, În curte la Dionis, ed.cit., p. 391.

219 *Idem*, p. 391.

220 Vezi aici paginile dedicate de Matei Călinescu analizei romanului în op.cit., pp. 53-73. Călinescu rămâne mefient la argumentele care militează pentru o alegorie politică, deşi nu respinge posibilitatea existenței unui cod implicit. Cred că atitudinea lui Călinescu este cea corectă. Oricât de atrăgătoare sunt aceste argumente pentru nesfârşite încifrări politice, ele nu pot înlocui textul şi nici deturna lectura. Desigur, deseori Eliade recurge la criptografie, dar nu trebuie exagerat. Vezi aici şi discuția despre posibila identitate alegorică între Cucoaneş şi Codreanu, în nuvela *Un om mare*.

221 Mircea Eliade, *Nouăsprezece trandafiri*, ed.cit., pp. 87-88.

222 *Ibid*., p. 178.

223 Eliade nota în *Yoga. Nemurire şi libertate*, în capitolul dedicat descrierii *Samkhya-Yoga*: „Sinele este pur, etern şi liber. El nu poate fi aservit, fiindcă nu poate să întreţină relaţii cu altceva decât cu sine însuşi. Dar omul *crede* că purusa este aservit şi atunci *gândeşte* că poate fi eliberat. Acestea sunt iluzii ale vieţii noastre psihomentale. Căci, de fapt, spiritul „aservit“ este liber din veşnicie. Dacă eliberarea sa ne apare ca o dramă, aceasta se întâmplădin cauză că adoptă un punct de vedere uman: spiritul nu este decât „spectator“ (saksin), al fel cum „eliberarea“ (mukti) nu este decât o

conştientizare a libertății sale veşnice. *Eu* cred că sufăr, *eu* cred că sunt aservit, *eu* doresc eliberarea.“, op.cit., ed. Humanitas, 1993, p. 37. Libertatea absolută predicată de Ieronim Thanase este această libertate a cărei definiție Eliade a găsit-o studiind filozofiile Indiei.

224 Vezi I.P.Culianu, *Studii româneşti*, ed.cit., vol.I, pp. 380-395.

225 *Ibid*., p. 395.

226 *Jurnal*, vol. II, ed. cit. p. 373.

227 Ipoteza îi aparține lui Claudio Mutti şi apare în cartea sa: *Mircea Eliade şi Garda de Fier*, Editura Puncte Cardinale, Sibiu, 1995, cf. Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*, Polirom, Iaşi, 2001, nota 19, p. 60.

228 Vezi aici şi interpretarea Ilinei Gregori la *Domnişoara Christina*: *Mircea Eliade. Trei analize* în *Studii literare*, Editura Fundației Culturale Române, Buc., 2002, pp. 135-207. Ilina Gregori susține ipoteza hermeneutică a interpretării romanului în cheie politică. Romanul este singura expresie a răului din literatura lui Eliade şi aceasta trebuie să aibă un motiv dincolo de literatură. Eliade este aici aluziv şi alegoric. Stingerea întregului neam al Christinei, scenele de răscoală țărănească ar sprijini argumentele unei lecturi politice, în viziunea autoarei. I. Gregori susține că 1936 este anul convertirii gardiste a lui Eliade şi că romanul ar fi deci un prim mesaj al escatologiei gardiste. Din păcate, lectura politică a literaturii fantastice a lui Eliade, deşi mereu posibilă, nu duce la nici o concluzie. De ce ar fi trebuit Eliade să creeeze o parabolă legionară la anul 1936? - este o întrebare care rămâne fără răspuns. Eliade trebuia să se reinventeze pentru publicul său, pentru statura sa de scriitor român. După *Huliganii* era într-o criză de inspirație pentru ciclul său epic, care mixa problematica nihilistă şi extrem modernistă cu epica de mare roman realist de moravuri.

229 Mircea Eliade, *La Țigănci şi alte povestiri*, ed.cit.

230 „Astă toamnă, sub presiunea chiriei, am scris o lungă nuvelă – pe care editorul a numit-o roman -, *Domnişoara Christina*. Nu ți-am trimis-o pentru că nici eu nu ştiu ce să cred despre ea. Este cea mai discutată carte a mea: contestată de critică, total, şi socotită de anumiți şi inteligenți amici ca un cap de operă. Vine acum primăvara, cu o altă chirie. Va trebui să mă închid în casă şi să scriu ceva. Altfel nu se poate; sau, mai precis, se poate (leafă, sinecură), dar nu vreau eu, căci o funcție oarecare mi-ar fura un timp enorm. Prefer să mă omor de două ori pe an, câte o lună – şi restul anului să fiu liber.“, scrisoare către Nicolae Argintescu-Amza din 20 februarie 1937, în *Corespondență*, vol. I, ed.cit., p. 33.

231 Pentru povestea romanului şi urmările publicării sale vezi Mircea Eliade, *Memorii*, op.cit., pp. 347-351.

232 Eliade va nota în *Memorii* referindu-se la roman: „Aparent ar fi fost vorba de un „strigoi“ – dar nu voiam să reiau nici tema folclorică, atât de populară la noi şi la vecinii noştri, nici motivul

romantic al strigoiului (gen Lenore). În fond nu mă simțeam atras de *acest* aspect al problemei. Dar mă fascina drama tristă şi fără ieşire a mortului tânăr care nu se poate desprinde de pământ, care se încăpățânează să creadă în posibilitatea comunicațiilor *concrete* cu cei vii, sperând chiar că poate iubi şi fi iubit aşa cum iubesc oamenii în modalitatea lor încarnată.“, op.cit., vol. I, p. 348. Trebuie să nu trecem peste aceste ultime cuvinte, care nu sunt deloc neutre. Ele visează în mod clar că autorul înțelege şi crede că oamenii pot avea şi alte modalități de existență decât aceasta, „încarnată“. Pentru acest roman i se va intenta lui Eliade un proces pentru pornografie, vezi op.cit. *passim*.

233 Vezi aici Sorin Alexandrescu, „Studiu intoductiv“ la ediția citată; Mihail Sebastian, „Notă la un roman fantastic“, în *Jurnal de epocă*, op.cit., pp. 311-315.

234 Gérard de Nerval, *Les filles du feu suivi de Aurélia*, Le livre du poche, Paris, 1961, p. 220.

235 *Ibid*., p. 219.

236 Vezi aici E.R.Curtius, *Balzac*, BPT, Minerva, Buc., 1974. De asemenea, Maurice Bardeche, *Balzac romancier*, Plon, Paris, 1943.

237 Mircea Eliade, În curte la Dionis, ediție şi postfață de Eugen Simion, Cartea Românească, Buc., 1981, p. 198.

238 Sebastian este primul care emite această opinie. Vezi cronica la *Domnişoare Christina* în *Jurnal de epocă*, ed.cit., p. 314.

239 Nu cred că trebuie exclus aici nici Hermann Hese, care era deja un autor celebru în epocă, şi care scrisese încă din 1922 *Siddhartha*, iar în 1932 *Morgenlandfahrt*.

240 Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Fundația regală pentru literatură şi artă, Buc., 1943, p. 13.

241 *Ibid*., p. 14-15.

242 Mircea Eliade, *La țigănci* şi alte povestiri, cu un studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura pentru literatură universală, Buc., 1969, p. 241.

243 M. Eliade, *Memorii*, vol I, ed.cit., p. 355.

244 R. Davids, *Dialogues of the Buddha*, Oxford, 1899, reprint 1923, p. 88-89, apud. M. Eliade, *Psihologia meditației indiene*, Editura Jurnalul literar, Bucureşti, 1992, pp. 58-59.

245 Mircea Eliade, În curte la Dionis, cu un cuvânt înainte al autorului, ediție şi postfață de Eugen

Simion, Cartea românească, Buc., 1981, p. 449.

246 *Ibid*., p. 462.

247 *Chandogya Upanishad*, VII, XXVI, 2, în Mircea Eliade, *Erotica mistică în Bengal*, ed.cit., p 72.

248 Mircea Eliade, op.cit., p. 241.

249 Matei Călinescu notează: „Într-o însemnare pe o foaie volantă care nu figurează în ediția *Jurnalului* publicată de Mircea Handoca, Eliade scrie la 30 iunie 1968: «Am recitit aseară *Un om mare*. Uimit să descopăr că, întrebat ce vede, ce gândeşte, ce este acolo, Cucuoaneş, macrantropul (avea atunci 6-7 metri) răspunde: *Totul este*! Şi apoi arată cerul, pomii, pământul etc. Ontofanie. Anticipează experiența lui A. Huxley, după ce a luat mescalină, şi a văzut pentru prima oară că scaunul există, şi obiectele din jurul lui există etc. Nuvela am scris-o în febr[uarie] 1945 – câțiva ani înainte de experiența lui Huxley. Inutil să mai explic *de ce*. Cucuoaneş avusese revelația ontofanic-universală. (În paranteză adaug că nuvela mi se pare pur şi simplu extraordinară.)».“ , Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*, Polirom, Iaşi, 2001, p. 79. Rămâne într-adevăr nedezlegat acest adaos: „Inutil să mai explic *de ce*.“, care ar putea fireşte încifra o semnificație ascunsă, dar este clar că soluția ghicitorii nu este de aflat.

250 Mircea Eliade, În curte la Dionis, ed.cit., p. 609.

251 *Ibid*., p. 588.

252 Vezi aici şi interpretarea lui Matei Călinescu: „Fantasticul şi interpretarea sa în nuvelele târzii ale lui Mircea Eliade“, în op.cit., pp. 151-177.

253 Mircea Eliade, op.cit., p. 573.

254 Matei Călinescu, op.cit., pp. 165-169.

255 Mircea Eliade, *Iphigenia*, text descoperit şi îngrijit de Mircea Handoca, *Manuscriptum*, an V, nr. 1, 1974, pp. 27-57.

256 Vezi aici şi Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Humanitas, Buc., 2005, pp. 378-379.

Capitolul IV. Nae Ionescu: *pater et magister*

„E semnificativ că atât Nae cât şi Ortega sunt preocupaţi de istorie, încercând să acorde istoriei o valoare absolută. Preocuparea mea de căpetenie este tocmai salvarea de istorie; simbolul, mitul, ritul – arhetipurile.“ (Mircea Eliade, *Jurnal*)

„Profesorul intra zâmbind, puţin plecat din umeri. Se aşeza comod pe scaun, fără demnitate universitară, şi-şi începea vorba firesc, clar, rotind capul. Fiecare frază părea atunci gândită. Profesorul se bucura de formula găsită şi o repeta, modelând-o, o insinua plecat peste catedră, o pronunţa cu accente perfecte, o dezgolea. Formula îl mâna într-un raţionament al cărei rezultat nu-l putea preciza mai înainte. Auditorul alerga câţiva paşi, apoi îl asculta cum se depărtează, chinuit de întunericul celorlalţi, ispitit să lase gândirea nesfârşită şi să se întoarcă l ao formulă a lui cunoscută şi accesibilă celorlalţi. Ceasul trecea cu un profesor chinuit pe catedră şi o sală înmărmurită, sedusă de neliniştea comunicată cu pupilele, cu cearcănele, cu profilul ciuntit, cu gesturile, cu întrebările iscoditoare: „Nu? Nu?...“[257]

Figura lui Nae Ionescu este esenţială pentru devenirea lui Mircea Eliade.[258] Influenţa spirituală a profesorului nu este niciodată negată, niciodată ocultată, dimpotrivă, jurnalul, memoriile, eseistica o afirmă şi o consideră mereu ca fiind o influenţă fondatoare. Este deci o moştenire, ceva ce trebuie primit, purtat. Continuat şi expus ca atare. Liderul generaţiei 1927 îşi recunoaşte filiaţia, o afirmă ca fiind un tezaur şi o va dezvolta. Nu este nimic livresc aici, este vorba de mult mai mult, de o formulă de existenţă, de o formulă spirituală complexă a cărei figură tutelară este Nae Ionescu. Niciodată Eliade nu va face o singură afirmaţie care să pună la îndoială figura şi rolul fondator ale lui Nae Ionescu.[259]

Eliade este fascinat de Nae Ionescu, de magia profetului,a profesorului, a gazetarului, a omului politic. Totul contribuie la ipostazierea unui spiritus rector care este în acelaşi timp şi părintele unei noi generaţii, deci a unei noi realităţi a României. Pentru Eliade România însăşi va respira prin Nae Ionescu şi prin generaţia pe care el a moşit-o pentru o nouă România, o România a spiritului, a culturii, a unei noi istorii, mai bune, mai juste. Destinul noii Românii trebuie asumat de această generaţie născută sub semnul lui Nae Ionescu.

O postfață

În 1937 când Mircea Eliade devine editorul maestrului său (îi editează singura culegere de articole publicată în timpul vieții) scrie în postfață : „Prezența lui Nae Ionescu a fost, şi continuă să fie, atât de copleşitoare, încât numele său s-a întins de-alungul țării transfigurat de mit sau însângerat de veninul magnific al urii. Pretutindeni unde se vorbeşte de Nae Ionescu, e prezentă legenda sau ura; şi una şi alta mărturisind, cu aceeaşi prisosință, tărie de poveste a acestui om care cincisprezece ani preface şi clădeşte o țară. Puțini bărbați se pot mândri că au fost cinstiți cu atâta ură, cât a adunat gândul şi fapta profesorului Nae Ionescu. Dar, deasemenea, nici un cărturar. de la Nicolae Ioarga încoace – n'a mai întâlnit aderența masselor şi a intelectualilor deopotrivă, în măsura în care ce s'a dovedit a fi avută de Nae Ionescu.

Noi cei care trăim astăzi în preajma lui Nae Ionescu, anevoie ne putem da seama de statura spirituală şi de măreția destinului acestui îndrumător frățesc al tineretului. Opera sa scrisă, ca şi gândirea şi fapta sa, s'au topit atât de firesc în plămada istoriei vii a timpului nostru încât cercetătorul de mai târziu va fi nevoit să le judece laolaltă. Rareori o epocă împrumutat cu mai multă bucurie, şi mai firesc, idei, sugestii, formule şi lozinci, - de la un singur om, care măcar nici nu s-a ostenit să țină socoteală de ele.“[260]

Postfața la *Roza vânturilor* este un *encomion*, dar şi o profesiune de credință. Este ceea ce a scris Eliade mai cald şi mai empatic despre cineva. În sine postfața este un document al epocii şi un document pentru formarea intelectuală a lui Eliade. Cartea trebuia să fie un epitom al întregii opere, nu numai publicistice, a lui Nae Ionescu, iar el, Eliade, poate discipolul fericit între toți care aduce această lumină celorlalți. Este probabil şi o datorie (filială) îndeplinită.

Anul 1937 este un an foarte important în viața lui Eliade, este anul unei cenzuri drastice. Este anul implicării sale politice majore, anul când împlinea treizeci de ani, an al maturității, dar şi al deşertăciunii. Cu 1938 sarabanda destinului va începe şi va dura până la sfârşitul războiului. „Timpul nu mai avea răbdare...“

Astfel că postfața la culegerea de articole ale lui Nae Ionescu este în mod

vădit şi un manifest politic şi cultural. „Cuvântul“ este în continuare interzis de cenzura lui Carol al II-les, Nae Ionescu se află în raporturi foarte proaste cu palatul, scena politică evolua lent, dar sigur, către un succes al dreptei radicale anticarliste, totul precipitându-se către ridicola şi sinistra dictatură regală carlistă, ca ultimă salvare a unui regim de mână forte, de corupție şi de jaf instituțional.

Cartea trebuie să fie mesajul, nici măcar încifrat, al unui altfel de părinte al patriei, decât acela care ocupă în mod nevrednic tronul lui Carol I şi al lui Ferdinand. Nae Ionescu „învățătorul“ era profetul şi misionarul unor valori nepieritoare şi al unui adevăr substanțial. Țara trebuie slujită cu demnitate şi prin sacrificiu, ceea ce Carol şi întreaga camarilă, precum şi clasa politică, nu făceau. Nae Ionescu făcea acest lucru, slujea României ridicând o generație salvatoare. România adevărată, esențială putea continua să existe istoric şi metafizic prin opera lui Nae Ionescu. Analiza postfeței semnate de Eliade va putea demonstra şi clarifica toate acestea. Dezintrupat ca prezență publică majoră după interzicerea „Cuvântului“, Nae Ionescu trebuie să se întrupeze prin acest volum pregătit de Eliade. Voi analiza paragraf cu paragraf postfața pentru a releva întreaga valoare şi semnificație a textului.

Teza importanței destinului a lui Nae Ionescu : „Noi, cei care trăim astăzi în preajma lui Nae Ionescu, anevoie ne putem da seama de structura spirituală şi de măreția destinului acestui îndrumător frățesc al tineretului“. După care urmează considerația potrivit căreia faptele şi spiritul profetului „s-au topit atât de firesc în plămada istoriei vii a timpului nostru.“ Limbajul hiperbolic este destinat impunerii tezei principale : Nae Ionescu este personalitatea cea mai importantă a renaşterii româneşti de după primul război mondial, omul care după Iorga, după Pârvan, a sigilat cu destinul său, cu spiritul său epoca. Istoria, după acțiunea spirituală şi politică (textul este explicit) a lui Nae Ionescu, nu mai este aceeaşi. „Acest mare învățător al neamului său îşi merită pe drept cuvânt titlul...“[261]

Înainte de a „stabili filiația spirituală şi a continua descifrarea sensului istoric al prezenței şi acțiunii sale, Eliade face un mic excurs asupra aşa-zisului caracter paradoxal al gândirii ionesciene. „Adevărul este că niciodată Nae Ionescu n’a avut timp să fie paradoxal.“ [262] Ceea ce este considerat îndeobşte paradox nu este la Nae Ionescu decât gândire pură,

vizarea adevărului şi nu a formulei moarte. Nae Ionescu este doar un gânditor curajos şi nu realist, nu un iubitor de paradoxuri gratuite. Gândirea lui Ionescu vizează întotdeauna adevărurile elementare, simplitatea desăvârşită a faptelor şi a sensurilor. De aici şi excelenţa ca „învăţător“ (Eliade va juca aici permanent pe dubla semnificaţie a cuvântului), de aceea Nae Ionescu poate învăţa pe alţii, pentru că poate „reda“ esenţialul şi elementarul în fenomenele disipate ale realului. Deci Nae Ionescu nu este nici „paradoxal“ şi nici sofist, pentru că toate „sofismele“ s-au împlinit, deci au fost judecăţi istorice obiective, au decelat mersul sinuos al istoriei. Teza marelui cărturar şi gazetar implicat în istoria neamului său este imediat enunţată de Eliade. Ca profesor Nae Ionescu este urmaşul lui Iorga şi a lui Pârvan. Ca gazetar este urmaşul lui Eminescu şi Haşdeu. „În viaţa universitară, profesorul Nae Ionescu se situează de la început ca un urmaş direct a lui Nicolae Iorga şi se recunoaşte ca unul din elevii săi cei mai „puri“; crescuţi adică în realismul istoric, fenomen românesc dinamizat de Nicolae Iorga.“ Dar Nae Ionescu nu este numai un profesor, ci este mai ales (în tradiţia lui Pârvan, un maestru spiritual) un om care caută alături de discipoli, un maestru spiritual.

Definirea personalităţii Profesorului continuă cu o teză importantă, şi anume, mărturisirea de către acesta a unei conştiinţe tragice a existenţei. „Nu este de loc întâmplător că cei trei profesori care au condus generaţiile de studenţi de la 1900 încoace au mărturisit toţi trei o conştiinţă tragică a existenţei, şi au găsit totuşi un sens eroic acestei existenţe care trebuie acceptată şi rodită. Nu este întâmplător că tocmai în jurul acestor trei dascăli s-au adunat tinerii. Fiecare din ei a mărturisit un aspect al conştiinţei tragice.“[263] Apoi este numită explicit filiaţia spirituală esenţială a culturii române : „Este una din caracteristicile culturii româneşti moderne această conştiinţă tragică a existenţei (Eminescu, Haşdeu – Iorga – Pârvan - Nae Ionescu), conştiinţă care nu se neagă pe sine, totuşi, în disperare sau scepticism. Toţi aceşti creatori de valori româneşti au acceptat condiţia umană, au muncit, şi au intervenit în istoria neamului românesc, aducând prin scrisul şi vorba lor o extraordinară capacitate de nădejde. Nimeni n-a văzut mai glorioasă soarta neamului românesc decât aceşti „tragici“.[264] De ce este atât de importantă această conştiinţă tragică a existenţei?! Pentru că

ea semnifică o manifestare a cunoaşterii adevărului, o conştiinţă a adevărului metafizic este o conştiinţă tragică, o conştiinţă pentru care lumea nu este dată pentru a fi trăită la nivel comic, ironic sau epicureic. Lumea este tragism şi eroism implicit. Cei trei profesori/profeţi sunt trei genii eroice ale neamului, trei căutători de adevăr care si-au împărtăşit spiritul propriului popor pentru a-i modifica istoria. Definirea profesorului continuă apoi cu specificarea diferenţei prin care se individualizează printre ceilalţi corifei : socratismul. Nae Ionescu este un Socrate al României; profesorul îndeplineşte o funcţie socratică. „Într-adevăr, Nae Ionescu se mărturiseşte de la început ca un tip socratic : împotriva oratoriei, împotriva profetismului, împotriva unei metafizici exterioare. El readuce metafizica la punctul ei iniţial : cunoaşterea de sine. De la prima sa lecţie de metafizică – problema fiinţei va rămâne centrul de preocupări tematice ale profesorului Nae Ionescu.“[265]

Într-adevăr, mărturiile sunt unanime, Nae Ionescu a practicat un stil profesoral unic, care a cucerit generaţii succesive de studenţi, saturaţi de morga clasică şi uscată a înaintaşilor. A trece dincolo de catedră, a fi implicat în relaţia profesor-student, a te adresa nu numai interesului cognitiv al studentului, dar şi persoanei sale, au fost în mod vădit strategii revoluţionare în Universitatea Bucureşti la 1925.

De remarcat aici totuşi o inadvertenţă a lui Eliade. Ultima propoziţie a fragmentului citat vorbeşte despre problematica fiinţei ca problemă centrală a metafizicii lui Nae Ionescu, în consecuţie logică cu precedenta propoziţie care defineşte esenţa socratismului său : cunoaşterea de sine. Imperativul socratic nu defineşte în nici un fel problematica fiinţei, a lui *tó on*. Imperativul socratic însă este esenţial etic, deşi cu implicaţie cert ontologică.

Definirea socratismului ionescian continuă cu descrierea „tehnicii neliniştirii“. Ce creează acest socratism ? O nouă realitate spirituală, o noua forma mentis. „Momentul spiritual pe care îl alimentează necontenit lecţiile şi articolele profesorului Nae Ionescu – apariţia unui alt ciclu. Se cere, înainte de toate, o totală sinceritate faţă de sine şi faţă de ai tăi. Nu ştii decât ceea ce trăieşti tu; nu rodeşti decât în măsura în care te descoperi pe tine. Orice drum e bun, dacă duce în inima fiinţei tale, dar mai ales drumurile

subterane, marile experienţe organice, riscurile, aventura. Un singur lucru e esenţial : să rămâi tu, să fii autentic, să nu-ţi trădezi fiinţa spirituală.“[266] Ideile şi formulările par, mai degrabă, a proveni din fondul Eliade, decât din genuinul fond ionescian. Dar înţelegem de ce conexiunea este importantă : momentul 1927 („generaţia Eliade“) este generaţia autenticităţii şi a trăirii, dar însăşi această generaţie trebuie să ajungă la ideea autenticităţii mediat, prin problematica filosofiei lui Nae Ionescu. Eliade vrea să marcheze decisiv această influenţă originară şi constitutivă, şi vrea s-o facă în termenii săi, definind astfel o epocă şi o filiaţie spirituală: „Socratismul profesorului Nae Ionescu se integrează de minune momentului spiritual 1922-1930. Tot ce a dezbătut „generaţia tânără“ în aceea vreme – „experienţa“, „aventura“, „ortodoxia“, „autenticitatea“, „trăirea“ – îşi găseşte rădăcinile în ideile profesorului Nae Ionescu.“ [267]

Cred că este evident că Eliade vrea aici totul pentru maestrul său. E un moment fast, un moment de bilanţ spiritual, politic şi istoric, un moment care, chiar prin vitregia sa, arată că ideile profetului „se împlinesc“, că istoria confirmă gândirea profesorului. Iar ideile se împlinesc prin oameni, oamenii fiind aceia pe care Nae Ionescu i-a învăţat să gândească, să fie. Eliade este aici dispus să îi treacă totul lui Nae Ionescu, nu numai intuiţia genială a istoriei în mers, ci şi ghidarea oamenilor celor mai importanţi într-un moment istoric esenţial, de cotitură, poate chiar revoluţionar, şi anume a intelectualilor creatori, cei care contează cu adevărat în facerea şi prefacerea istoriei.

Şi o ultimă linie a portretului esenţial : acţiunea profesorului defineşte o epocă istorică a României, dar o defineşte cu pregnanţă pentru că profesorul a gândit întâi în termenii unei ontologii. „Problema sufletului românesc este o problemă ontologică înainte de a fi una istorică. De aceea în lecţiile pe care le-a făcut studenţimii – profesorul Nae Ionescu a stăruit 12 ani asupra problemei fiinţei, ca să poată trece, de abia în ultimul timp, la problema fiinţei româneşti. Nu putem vorbi despre ceea ce nu suntem încă. Nu putem dezbate realităţile româneşti – până ce nu întâlnim realul. Drumul către real a fost ţinta tuturor cusururilor profesorului Nae Ionescu.“[268]Această ultimă linie a portretului noului Socrate este foarte interesantă prin ceea ce lasă să transpară în subtext, şi anume contestarea venită probabil dinspre Legiune a

întâietăţii şi importanţei operei de pedagogie naţională explicită a profesorului. Or, Eliade explică, apărându-şi profesorul, că naţionalismul trebuie să decurgă în mod logic din examinarea temeiurilor ontologice ale fiinţei umane.

Apologia profesorului continuă cu respingerea acuzaţiei că Nae Ionescu n-ar avea operă, volumele cursurilor litografiate stau mărturie pentru o operă „vie“. Cărţile nu corespund structurii sale socratice, cărţile n-ar ajuta la nimic, important este cuvântul viu, efortul maieutic.

Influenţa profesorului asupra lumii româneşti are un singur precedent : Mihail Eminescu. Dar influenţa lui Nae Ionescu, argumentează Eliade, este o influenţă de la suflet la suflet, între oameni vii : „de aceea, nu se mai repetă rigiditatea şi idolatria vulgară a eminescienilor şi eminescologilor.“[269] În continuare Eliade brodează pe tema morţii spirituale în cartea scrisă, care devine un sarcofag al spiritului. Oamenii trebuie să fie vii, deci mobili, nedesăvârşiţi, aflaţi mereu în căutarea unei soluţii metafizice la problema existenţei. A trăi în istorie înseamnă a suferi în istorie şi a încerca să te mântui. Aici, în finalul apologiei sale, Eliade vrea să rezume numind cele două teme cele mai importante ale gândirii lui Nae Ionescu : soteria şi sympathia. „ În anii când domina problema fiinţei, în aceeaşi ani Nae Ionescu dezbătea în faţa studenţilor drama mântuirii. Ontologia – soteria – primat al spiritului. Era momentul căutării cu orice preţ a fiinţei, al realului, al vieţii spirituale autentice. Problema mântuirii, adică autonomia şi plinătatea fiinţei umane – trebuie să urmeze cu necesitate problemei ontologice. Ca să ajungi la fiinţă, Nae Ionescu te învaţă să te întorci la marile tale sincerităţi organice, să accepţi aventura, să nu fugi de deznădejde şi nelinişte.“[270]

Eliade transcrie aici un demers, metafizic şi pedagogic totodată, pe care Nae Ionescu l-ar fi pus în practică. Deci: socratism (tehnica elementarului şi a neliniştirii) – problema fiinţei (ontologia) – teologia (realism spiritualist, recunoaşterea realităţii că fiinţa este fondată în Dumnezeu), iată desfăşurarea gândirii lui Nae Ionescu. Iar teologia lui Nae Ionescu este fondată pe binomul soteria-sympathia.

Sympathia este definită de Eliade ca fiind problema „omului în lume.“ *Sympathia* este comuniunea în suferinţă pe drumul mântuirii. Profesorul,

spune Eliade, este preocupat acum de această comuniune, care readuce cu sine preocuparea privind istoria şi comunitatea de destin care este naţiunea. Iată-l deci pe profesor întors din nou cu faţa la istorie şi la naţiune, îmbrăţişând din nou destinul poporului său. „Ceea ce se numeşte „politica“ profesorului Nae Ionescu este numai un exerciţiu practic al eternei probleme ontologice : a vedea ceea ce este, a prevedea destinul formelor istorice, care se nasc, a formula legile realităţii în termeni accesibili tuturora, a da o mână de ajutor celor care nu văd.“[271]

Apologia lui Nae Ionescu se încheie cu imaginea simbol al profesorului care hrăneşte şi dezvoltă istoria fără a-şi trăda menirea şi nici instrumentele. Inclusiv „politica“ profesorului este doar metafizică „aplicată“ la structura fenomenelor istorice. Elogiu suprem adus lui Nae Ionescu, pentru că propagă imaginea unui profet inspirat, purificat de orice atingere a mundanului impur, arătând calea de lumină a mântuirii colective. Ultimele cuvinte ale apologiei sunt semnificative : „Şi dacă în viaţa individuală libertatea este numai libertatea de a păcătui, există încă un fel de libertate, spirituală : Aceea de a te integra legilor, de a alege istoria (comuniunea de dragoste) în loc de a alege moartea (oprirea pe loc, împietrirea, luxuria) ...“[272]În aceste ultime rânduri mesajul profesorului şi mesajul discipolului converg până la indistincţie (un alt omagiu), astfel încât supunerea discipolului la lecţia maestrului este deplină. Eliade îl urmează pe Profesor pe culoarul de lumină al sympathiei, a mântuirii împreună cu ceilalţi, în comunitatea de destin istoric şi atemporal al naţiunii, ceea ce revine la a spune că aderă împreună la Legiune şi urmează împreună destinul de luptă şi sacrificiu în istorie al acesteia. Cei doi, maestru şi discipol, vor reface deci împreună demnitatea intelectualului în istorie, vor demonstra capacitatea acestuia de jertfă şi supunere la destinul colectiv.

Apologia cuprinde, încifrat în subtext, un scenariu paideic complet. Profesor/maestru şi discipol fac împreună act de supunere unei realităţi mai înalte care îi înglobează şi îi conduce într-un alt plan : „a te integra legilor ...“

Eliade se angajează în istorie, acesta este mesajul final al apologiei. Se angajează în istorie prin revendicare unei filiaţii spirituale esenţiale în cultura română – Eminescu, Haşdeu, Iorga, Pârvan, Nae Ionescu. Iar

ultimul în această filiaţie a profetismului este chiar el însuşi. Eliade preia ştafeta spiritului naţional. În linia marilor învăţaţi, el, ultimul venit, va duce mai departe opera de construcţie spirituală a naţiunii. Apologie a lui Nae Ionescu, dar şi apologie pro causa sui, înţelegere a filiaţiei şi a tradiţiei, dar şi viziune a propriului rol, a propriei figuri. Moştenirea şi-a găsit în sfârşit moştenitorul, testamentul poate fi deschis.

În *Memorii* figura lui Nae Ionescu este atotprezentă şi stăruitoare, dar termenii descripţiei nu mai sunt aceiaşi. Nae Ionescu este foarte important, foarte prezent, dar nu ştim de ce, nu ni se mai explică de ce această legătură destinală, de ce acest destin solidar: „Mă întrebam dacă destinele noastre nu sunt solidare într-un chip misterios, al cărui înţeles nu-l putem descifra.“ [273] Apoi : „De un lucru eram sigur : de la intrarea mea în Universitate şi în redacţia „Cuvântului“, Nae Ionescu fusese mai mult decât profesorul meu favorit; îl consideram maestrul meu, „ghidul“ care îmi fusese dăruit ca să-mi pot împlini destinul, adică, în primul rând, creaţia în ordinea culturii : singura creaţie care, în credinţa mea, ne fusese îngăduită de „Istorie“. Nae Ionescu, dimpotrivă, (apologia din 1937 face superfluu acest „dimpotrivă“. n.m) era fascinat de „misterul Istoriei“, de aceea, din 1926 făcuse, cu pasiune, gazetărie, de aceea se lăsase antrenat în „politică“. Direct sau indirect, noi toţi, discipolii sau colaboratorii lui, eram solidari cu concepţiile şi opţiunile politice ale Profesorului. Moartea lui Nae Ionescu mă afectase profund; îmi pierdusem maestrul, călăuza; spiritualiceşte, rămăsesem „orfan“. Dar într-un anumit sens, moartea lui mă „eliberase“ de trecutul nostru imediat; adică de ideile, speranţele şi deciziile Profesorului din ultimii ani; cu care, din devotament mă solidarizasem.“ [274]

În această pagină de memorialistică istoria şi politica sunt transferate exclusiv maestrului. Sympathia din apologia din 1937 pare să devină numai un hybris al maestrului fascinat de istorie, discipolul practicând angajamentul în istorie (în care nu crede nicidecum) numai din devotament. Moartea profesorului deschide în sfârşit acest „cerc vicios“ al *hybrisului* patimii istorice mundane exercitate în afara ordinii culturii esenţiale, singura în care pare să acceadă discipolul. Arestarea şi întemniţarea (la Miercurea-Ciuc) alături de Profesor îl întăreşte lui Eliade ideea de destin comun, solidar până şi în a suferi ordalia istoriei. Discipolul putea muri

alături de profesor în această ordalie a „istoriei“, în acest atac al „istoriei“ la adresa spiritului. „Dacă destinele noastre erau, cum ni se părea, solidare, ar fi trebuit să mor singur, aşa cum a murit Nae Ionescu, îngăduindu-se un răstimp (câteva zile ? câteva ore ?). Ca să mediteze, să se roage. Enigma morţii colective care mă aştepta, mă împiedica să mă „adun“, să realizez că, de la o clipă la alta, voi înceta să exist...“[275]Astfel reflectează, folosind o tehnică romanescă, Eliade pe 9 septembrie 1940 în adăpostul din Londra supusă bombardamentelor germane. Din textul memorialistic ni se transmite imaginea unui intelectual prins în mecanismul absurd al „terorii istoriei“ în urma unor evenimente care au fost sau devin ele însele absurde. Conştiinţa intelectualului în ordinea spiritului se frânge în faţa imensităţii dezastrului. Chiar dacă Eliade ocultează angajamentul său în istoria „care se face“, această teroare a dezastrului este una genuină. „Jurnalul portughez“ o exhibă şi o demonstrează. Indiferent de opţiunile politice, Eliade este convins de gravitatea conflictului şi de urmările lui dezastruoase în general, şi în special pentru România.

Anul 1937 este cu adevărat *anno domini* pentru Eliade, este anul „angajării“ sale iremediabile în istoria politică a României nu pe urmele profesorului, ci împreună cu el, într-un efort conjugat de spiritualizare a acţiunii istorice, de conjugare a metaficului şi politicului. Istoria trebuie făcută de cei care o înţeleg, spune apologia din 1937, noi intelectualii creatori în ordinea spiritului putem ordona istoria după logos, pentru că noi înşine suntem logos. Iluzie veche, iluzie platoniciană.[276]

Moştenirea

În ce constă de fapt moştenirea pe care Nae Ionescu o trece discipolului, fiului rătăcitor care este Eliade ?! Care este armătura de idei, valori şi atitudini pe care Eliade le preia de la maestrul său. Voi analiza, pentru a răspunde la această întrebare, câteva dintre cursurile, conferinţele, studiile şi articolele lui Nae Ionescu.

Întotdeauna creditabil, să-l urmărim pe Mircea Vulcănescu definindu-l pe Nae Ionescu : „Gândirea lui Nae Ionescu apare la o întorsătură a cugetării româneşti. Ea se manifestă într-o perioadă în care inteligenţa cugetătoare românească se sileşte, răsuflând din greu, să treacă peste „ruinele

materialismului“, punând la contribuţie pe Bergson. Să nu tăgăduim. Majoritatea profesorilor noştri de filozofie trecuţi de 50 de ani vorbesc de „metafizică“ încă cu oroare sub influenţa criticismului. [...] Filozofia : Valorificarea realităţii pentru necesităţile personalităţii umane. Viziune de ansamblu a realităţii născută dintr-o nelinişte interioară, dintr-o neputinţă de a ne închide în noi înşine, dintr-o rupere de echilibru între tot ceea ce există cu realitatea concretă, individuală şi nerepetabilă a personalităţii gânditoare. [...] Preocupare fundamentală a filosofiei apare ca o încercare de situare a gânditorului în existenţă.“[277] Încercând să sistematizeze contribuţia lui Nae Ionescu, M. V. scrie : „Dacă ar fi să facem inventarul datoriei cu care trebuie să înscriem pe dl. Nae Ionescu la pasivul spiritual al tinerei generaţii filosofice, ar trebui să scriem făţiş ca-i datorăm : 1) Dezrobirea de primatul gnoseologic al Kantianismului, prin evidenţierea contradicţiilor închise în modul de aşezare a problemei cunoştinţei şi a realului de către Immanuel Kant; 2) Dezrobirea de agnosticismul pozitivist al lui Auguste Comte; 3) Dezrobirea deopotrivă de evoluţionismul spiritualist gol al hegelianismului, ca şi de prejudecăţile evoluţionismului materialist, cu consecinţele sale dogmatic raţionaliste; 4) Dezrobirea deopotrivă de concepţia mecanicistă, dar şi de explicaţia teologismului imanent. Iar pozitiv : 1) Restaurarea inteligenţei în funcţia ei de orientare în realitate, cu toate limitările impuse de o critică metafizică sănătoasă a facultăţilor cunoaşterii. Criticism, pozitivism, evoluţionism, mecanicism, nominalism, democraţie, toţi aceşti idola fori ai generaţiei filozofice care ne precede, care crede în ele ca-n puterea unor dogme. 2) Netezirea terenului, în sensul unei reorientări în sens simultan realist, intelectualist, mistic, static, substanţialist transcendent.“[278] Ceea ce identifică în primul rând M. Vulcănescu este cezura, diferenţa apreciabilă de stil intelectual şi problematica metafizică. Nae Ionescu este reprezentantul noii epoci intelectuale de după primul război mondial care lichidează rigorismul pozitivist pentru a se plasa pe poziţiile unei filozofii a persoanei şi a fiinţei. Cred că aici paralelismul firesc de evocat este Gabriel Marcel care publica în 1928 *Journal métaphisique*, iar în 1935 Être et Avoir, texte esenţiale pentru existenţialismul creştin. Climatul intelectual al epocii se schimbă radical, iar războiul nu face decât să acutizeze procesele modernităţii începute la

sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX. Bergson, Husserl, Scheller, Spengler, Heidegger, Dilthey sunt autori care modifică radical paradigma intelectuală a epocii. Nae Ionescu surprinde acestă schimbare şi o pune în joc pe teren românesc, cu o versatilitate neobişnuită, fixând totuşi o axă apodictică: poziția spirituală creştină. Subversiunea ionesciană a formelor osificate, a ritualului universitar, a locurilor comune ideologice sau politice, conservatismul static sau evolutiv, schimbarea accentelor, toate acestea fac parte din arsenalul socratismului ionescian. Sau poate este mai mult decât atât fiind vorba de un mistagog, de magia goală a unui pseudo-mister, pentru care mistagogul efectuează o sumedenie de operații (intelectuale) pentru a menține energia neofiților ?! Cert este că discipolii cred în maestru şi că, pentru ei, inițierea misterică a funcționat. Profesorul Nae Ionescu a devenit Maestrul, a modificat destine, a condus destine şi poate a anulat destine.

Teza mea este că întreaga hermeneutică eliadiană are ca fundament hermeneutica ionesciană, că toate principiile ionesciene sunt aplicate fără modificare şi că această moştenire va rămâne valabilă până la finalul operei eliadiene.

„Funcţiunea epistemologică a iubirii“

Prelegerea[279] se deschide cu o scurtă prezentare a scopului şi a formei sale. Conjuncția unei probleme de teoria cunoştinței cu problematica religios-metafizică este o alegere deliberată, un act care semnifică. Apoi prima respingere: filozofia ştiințifică nu are sens, este o „hipostază“ nouă şi deviantă. Urmează imediat teza întâi a prelegerii : „Filozofia nu este un meşteşug, ci o chemare.“[280] Teza a doua decurge în mod logic din prima teză : „Dacă filozofia nu este, în adevăr, decât adaptarea existenței în genere la necesitățile metafizice ale personalității umane, atunci e bine să se amintească faptul îndeobşte incontestabil, dar iarăşi îndeobşte neglijat, că, anume conştiința metafizică nu ajunge la desfăşurarea completă a faptelor ei creatoare decât în cadrul preocupărilor religioase şi că – ceva mai mult orice soluțiune anterioară acestor preocupări nu devine cu adevărat fecundă decât în funcțiune de ele.“[281] În Cursul de metafizică a anului universitar 1928-1929 va reveni, afirmând necesara diferență între metafizică şi religie.

Prelegerea continuă cu o analiză destul de superficială a funcţiei iubirii/erosului în gândirea indiană, greacă şi apoi în creştinism. În cadrul analizei funcţiei dragostei în creştinism, Nae Ionescu se opreşte la Augustin ca reprezentând poziţia genuină a creştinismului, opusă poziţiei tomiste, scolastice şi trădând adevăratul înţeles al iubirii. Augustin postulează precedenţa iubirii în actul cunoaşterii, nu a intelectului şi nu a voinţei. Aici Nae Ionescu face legătura cu psihologia contemporană care descoperea că orice cunoştinţă este „căpătată“ numai după ce conştiinţa „ia o atitudine“, adică, în termeni husserlieni este intenţională „Acesta este soluţiunea epistemologică a problemei noastre. A fost meritul lui Augustin de a fi intuit, cu o putere de viziune genială, adevărata esenţă a creştinismului.“[282] Odată sfârşită analiza, cu acest q. e. d. se reiau şirul tezelor prelegerii. Teza a treia : „Faptul religios, ca şi faptul estetic, este de natură individuală.“ Apoi teza a patra : „Fiinţa supremă nu se demonstrează; ea se trăieşte, într-un act originar intraductibil.“[283] Ultima teză, a cincea, impune un postulat esenţial la Nae Ionescu: iubirea, aşa cum este ea postulată în creştinismul răsăritean este cea adevărată, care corespunde esenţei creştinismului – iubirea este o relaţie între om şi Dumnezeu (în ambele sensuri, nu numai de la om la Dumnezeu), nu între om şi om, nu iubirea aproapelui, care nu are pentru Ionescu nici un sens, deschizând calea modernităţii şi a lumesculului, adică a unui creştinism care să devină socialmente util. În această ultimă relaţie trebuie să conteze numai mila, latura „negativă şi pozitivă“ a legăturii dintre oameni. Scopul fundamental al prelegerii este, în ultimă instanţă, definirea rolului iubirii în actul cunoaşterii mistice, şi prin aceasta conferirea unei întemeieri acestui tip de cunoaştere. Nae Ionescu voia să se afirme ca filozof al religiosului, impunând astfel o temă nouă de la catedra Universităţii bucureştene. În acest sens prelegerea este importantă şi relevantă pentru destinul discipolilor lui Nae Ionescu, care vor putea avea acces la un model intelectual diferit şi vor învăţa să gândească într-o manieră mult diferită faţă de a celorlalţi profesori de la facultatea bucureşteană. Trebuie remarcat că sensul acestei voite „revoluţii epistemologice“ în cadrul universitar, va fi urmat de Eliade mai târziu, când va susţine că sensul operei sale de istoric al religiilor este acela de a „introduce calul troian“ al metafizicii şi tradiţionalismului în cetatea

academică. Învestirea ontologică a conceptelor eliadiene este ceea ce i s-a reproşat mereu istoricului religiilor. Dar această matrice formativă o are Eliade încă de la Nae Ionescu, încă de la această prelegere de deschidere a activităţii universitare a acestuia.[284]

Prelegerea aceasta din 1919, vestită în epocă, dar publicată abia în timpul războiului în *Izvoare de filozofie* (1942) este *incipit*-ul exerciţiului academic ionescian şi totodată piatra de temelie a influenţei sale în lumea universitară şi nu numai. Nae Ionescu expune cu claritate principiile unei filozofii a religiei, înţelegând metafizica numai ca funcţie a religiosului. Fără a fi o funcţie a religiosului, fără experienţa metafizică a neliniştii pe drumul mântuirii personale, filozofia este absurdă, nu numai inutilă. Acesta este în fond marea lecţie ionesciană pe care Eliade o asimilează. Religiosul, raportul fiinţei umane cu divinitatea, cu Dumnezeul, este fundamentul prezenţei şi existenţei umane.[285]

Cursul de filozofie a religiei (1924-1925)

Eliade putea găsi, audiind acest curs, un Nae Ionescu mai genuin, mai lipsit de emfază şi de pozã, un profesor lipsit de excentricităţi, mai aplecat spre norme academice. Şi e, desigur, un Nae Ionescu mai puţin expansiv şi mai puţin normativ, mai puţin dispus să joace masca iniţierii în infaibilitate, Totuşi apetenţa pentru paradox nu lipsea nici atunci : „Nu. Nu creştinismul a făcut Răsăritul, ci Răsăritul a făcut creştinismul. Numai după ce Răsăritul a făcut creştinismul, acest creştinism a format, într-un anumit fel, Răsăritul. Dacă noi suntem creştini, aceasta nu este în virtutea faptului că ne-am botezat, propriu-zis, ci că trăim o viaţă spirituală care – ea, această viaţă – a dat naştere creştinismului.“[286] Afirmaţia este complet eretică, e mai mult o butadă decât o opinie de filozofie a culturii sau a religiei.

În a doua prelegere Nae Ionescu stabileşte structura religiei : Actul/Experienţa religioasă – convingere religioasă – exprimare a convingerilor religioase. După care clasifică metodele studiului „faptele sufletului“ : metoda psihologică şi cea fenomenologică. Prelegerea a III-a a cursului pune în discuţie, în termeni deja anunţaţi ai fenomenologiei istoriei, experienţa religioasă. Este o prelegere esenţială pentru înţelegerea influenţei lui Nae Ionescu asupra lui Eliade, pentru că începând cu această

prelegere putem înțelege că Eliade va găsi la Nae Ionescu temele de filozofie a religiei şi instrumentarul fenomenologic al descripţiei şi definirii sacrului. După ce descrie şi deconstruieşte teoria lui Georg Simmel din *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* asupra experienței religioase, trece la propria definire a „actului religios“. „În contra acestei atitudini noi zicem pur şi simplu : nu poate să aibă un caracter imanent.“[287] Deci experiența religioasă nu poate fi pur subiectivă, ea trebuie să aibă doi poli : eul şi Dumnezeu. Pentru a nu deschide poarta contingenței actul religios „trebuie să dovedim altceva; anume că *actul religios face parte constitutivă din structura generală a omului*. Căci, dacă nu arătăm lucrul acesta, că, anume, actul religios este constituent în om, atunci, evident că vom avea de-a face totdeauna cu contingențe.“[288] Avem aici enunțarea marelui postulat al lui Eliade însuşi: sacrul este un element structural al conştiinței umane. Omul este definit de trăirea sacrului, de conştiința existenței absolutului. Întreaga operă eliadiană se fundamentează pe acest postulat. Eliade putut avea în cursurile şi în hermeneutica ionesciană cheia propriei discipline de studiu. Desigur Eliade nu va fi un filozof al religiei, dar va fi un istoric al religiilor cu un tip special de hermeneutică a religiilor şi religiosului şi, mai ales, cu un tip aparte de presupoziții metafizice. Iată ce scria în cuvântul înainte la *Mitul eternei reîntoarceri* (1949) : „Dacă teama de a nu părea prea ambițios nu ne-ar fi împiedicat, am fi dat acestei cărți un al doilea subtitlu : Introducere la o Filozofie a Istoriei.“[289] Tot aici, în această prelegere, putem identifica câteva principii metodologice care par să fi trecut fără rest la Eliade. Ionescu, vorbind despre metoda de studiu a „faptelor sufleteşti“, ajunge să definească metoda fenomenologică: „ … adică desprinderea fenomenelor din timp şi spațiu, studierea esenței lor imuabile, am zice, adică abstractizarea, sublimarea – cum ziceam adineauri -, şi studierea acestui nou fenomen, dar care este, desigur, o creațiune logică sau spirituală, fără existență reală, fără îndoială, dar care are față de procesul însuşi cam aceeaşi valoare – nu chiar aceeaşi, dar „cam“ – pe care o are conceptul față de un anumit obiect.“[290] Nu alta va fi logica şi experiența hermeneuticii eliadiene peste ani, când va folosi comparația, ca pe instrumentul favorit în a decripta lumea religiosului. Ceea ce este important de relevat este că Eliade a avut în tehnica ionesciană a logosului

hermenutic, în lecţiile de morfologie culturală, în gândirea despre fenomenul religios, în filozofia religioasă a acestuia, un întreg şi fundamnetat îndrumar metodologic şi logic al propriei hermeneutici. Eliade nu ar fi putu fi Eliade fără lecţia maestrului.[291] Întreaga sa atitudine faţă de acesta dă seama desăre acest lucuru. Desigur, descoperirile din domeniul istoriei religiilor îi aparţin în totalitate, dar instrumentul, *organonul* logic/metodologic şi *Weltanschauung*-ul le preia de la Ionescu.

Prelegerea a IV-a continuă analiza „actului religios“ : scopul analizei este să ajungă la „constituirea unei fenomenologii a religiunii, care în acelaşi timp ne va da dreptul să judecăm toate formele de viaţă religioasă existente sub raportul purităţii religiozităţii lor.“[292] .„Actul religios“ este definit ca „act noetic“. Prelegerea următoare analizează „structura actului religios“. „Deci, încă o dată, rezumăm o totalitate calitativ omogenă, din care facem şi noi parte, un pol al actului religios – un act care transgresează şi care transcede această întreagă realitate calitativ omogenă şi care se îndreaptă spre un obiect din afară, care îndestulează actul religios şi care este ceea ce în general se numeşte Dumnezeu sau divinitate. Iată prin urmare, actul religios cu cei doi poli ai lui.“[293] Dar pentru a avea o reală definiţie Nae Ionescu insistă : „Pentru ca într-adevăr actul religios să fie împlinit, pentru ca eu să am îndestularea religioasă, trebuie ca la chemarea mea către Dumnezeu să răspundă o chemare de la Dumnezeu înspre mine. [...] Singur actul religios are două direcţiuni, are doi poli activi.“[294]

Deci, spre deosebire de celelalte acte noetice, actul religios este dublu tranzitoriu de la eu către Dumnezeu, şi de la Dumnezeu către eu.

Dar cum se poate defini existenţa divinităţii ?! Soluţia lui Nae Ionescu este următoarea : „Vasăzică, faptul religios există în forma pe care am expus-o noi în lecţiunea trecută. Această formă propune doi poli: eu, solidar cu întreg universul, şi termenul celălalt, Dumnezeu. Vasăzică, existenţa lui Dumnezeu este fundată în existenţa actului religios [...] Aici nu este nici cerc vicios, nici sofism. Ce vreţi să dovedim ? Nu putem dovedi realitatea. Eu nu mă întreb dacă există Dumnezeu şi nici nu pot să dovedesc dacă există Dumnezeu, eu mă întreb : există actul religios ? Există. Există în forma pe care am demonstrat-o ? Există. Vasăzică, există cei doi poli, dintre care unul este Dumnezeu, şi Dumnezeu este parte integrantă în actul

religios.“[295]

Teza lui Ionescu este următoarea : nu putem „dovedi“ realitatea, nu putem „demonstra“ realitatea; se demonstrează numai afirmaţiile asupra realităţii; argumentul ontologic (varianta lui Descartes) este perpetuu un cerc vicios; deci trebuie să renunţăm la argumentul ontologic, ca şi la orice alt tip de argument (cosmologic, etc); vieţile sfinţilor nu sunt opinii, ci realităţi, fapte; actul religios este „dovada“ existenţei lui Dumnezeu. Acesta revine la a spune că fundăm existenţa lui Dumnezeu (dovada ei) pe experienţă (trăire); or, multe tipuri de experienţe – sensibile, noetice etc; experienţa religioasă este un tip special de experienţă spirituală. Concluzia finală a lui Ionescu (quasi-wittgensteiniană) este: „existenţa lui Dumnezeu nu se poate dovedi. Ea se poate cel mult arăta.“[296]Din demonstrarea faptului că actul religios este constitutiv conştiinţei umane derivă şi caracterul universal al actului religios: Substanţa actului religios este credinţa. Credinţa este un act universal. Credem în iubire, patrie etc. Actul religios, ca act de conştiinţă, afirmă Ionescu, este arhetipul, originarul, oricărei credinţe.

Act universal, actul religios este şi un act personal, iar ca act personal are legătură cu actele noastre, cu semnificaţiile acestor acte, deci cu moralitatea existenţei umane în general. Moralitatea este un tip de exprimare a actului religios, al credinţei; cultul este o altă formă de exprimare a acestui act; cultul este fundamentat deplin în acest act de trăire religioasă, de aceea cultele sunt diferite, pentru că trăirile actului religios sunt diferite.

Act universal şi personal, actul religios este şi un act spiritual. Esenţa religiei şi a cultului nu poate fi fundată în social, în normativitatea regulilor morale şi sociale. Actul religios vizează în mod fundamental necunoaşterea şi iubirea lui Dumnezeu, nu pacificare socială. Este ideea pivot a lui Nae Ionescu în argumentaţiile teologice pentru o lungă perioadă (până la momentul 1933 – momentul „angajării“). Care este deci structura conştiinţei religioase care creează experienţa religioasă ? Emoţia este foarte importantă pentru conştiinţa religioasă antiteză ea însăşi în termeni proprii, adică valorificând la modul specific, realitatea: „considerarea religioasă a realităţii înseamnă punerea şi rezolvarea problemei mântuirii“[297]; dar ce creează conştiinţei religioase necesitatea experienţei religioase, a credinţei?

- chiar prăpastia dintre cosmos şi om şi apoi întrebarea asupra sensului existenţei, în general: „...soluţia religioasă a problemei salvării este împăcarea personalităţii umane cu existenţa, cu ajutorul lui Dumnezeu.“[298]

Cu cea de-a douăsprezecea prelegere Nae Ionescu abordează domeniul definirii divinităţii. Dumnezeu este existenţa absolută; este o forţă veşnic creatoare; fiinţa umană este existenţa mărginită; din acest raport se nasc : sentimentul nimicniciei şi sentimentul dependenţei pentru conştiinţa religioasă (prelegerea a XII-a). Dumnezeu, *ens a se*, şi omul, *ens ab alio*, se află într-un raport de la Creator la creatură. Existenţa absolută, creatorul, este sfânt, aparţine categoriei sanctităţii. Aici, după anumite consideraţii proprii, Ionescu îl citează pe R. Otto.

În analiza structurii determinărilor secundare ale divinităţii (prelegerea a XIV-a) Nae Ionescu face următoarele consideraţii interesante : „Nu există trecere de la logic la religios, după cum nu există trecere de la animal, de la ne-om la om: Acestea sunt separaţiuni definitive, o dată pentru totdeauna, atât în lumea logică, dar şi în realitatea propriu-zisă“[299] Cred că avem aici o presupoziţie (de altfel aparţine lui Durkheim) care trece de la profesor la discipol şi fundează la acesta din urmă hermeneutica sacrului şi a profanului. De asemenea, mai departe, discută despre „universul considerat ca simbol al divinităţii“, idee care va fi fructificată de Eliade în hermeneutica sa. Pentru Eliade, profanul va *simboliza* sacrul, camuflându-l.

Examinarea *Cursului de filozofie a istoriei* (1924-1925) este relevantă pentru evaluarea temelor şi instrumentarului pe care Eliade le putea prelua de la cel care l-a considerat până la sfârşitul vieţii maestrul său. Desigur, modelele nu-i lipseau, ca şi sursele de inspiraţie, dar cred că modelul esenţial rămâne Nae Ionescu chiar şi pentru concepţia fenomenologiei religiei al cărei proces de construcţie şi deconstrucţie a multiplicităţii fenomenelor apariţiilor simbolice l-a putut întâlni prima oară în analizele lui Ionescu.

Ceea ce Eliade găseşte la Nae Ionescu este o *Weltanschauung* „eine religiose Weltanschauung“, care cuprinde totul cu o logică perfectă şi, nu mai puţin, cu o putere magică de a reface universul în idee. În cursurile lui Nae Ionescu spiritul găseşte puterea de a se reprezenta pe sine şi formele simbolice pe care le conţine, precum şi puterea de a se interoga pe sine.

Acesta este ceea cea fascinat pe atât de mulţi la el. Or, Eliade găseşte la Nae Ionescu ceea ce şi căuta, o lume a spiritului care conține şi oferă totodată esențialul, un univers al esențelor şi al ierarhiei. Este, bineînțeles, vorba de o căutare intelectuală a unei viziuni care unifică şi clarifică.

Cursul de metafizică – Problema salvării în Faust (1925-1926)

Cele şase prelegeri ale cursului vizează, explicând textul lui Goethe, să stabilească, în termenii ionescieni, diferența fundamentală dintre două poziții spirituale distincte; cea religioasă (metafizică) şi cea magică. Poziția religioasă presupune soluționarea problemei salvării în termenii relației om - Dumnezeu. Poziția magică, dezvoltată de politropia hermetică a Renaşterii, presupune eliminarea lui Dumnezeu ca pol al relației magice. De fapt teza lui Nae Ionescu este că Renaşterea înseamnă un atac inconturnabil la caracterul mistic şi dogmatic al creştinismului. Renaştere – Luminism – Pozitivism înseamnă practic drumul parcurs de cultura umană timp de patru secole, un drum al ereziei şi al falsificării spiritului uman. Ființa umană sfârşeşte astfel, în secolul XX, în deşertul spiritual al nihilismului, în incapacitatea de a mai căuta şi găsi o cale de salvare. Insistența lui Nae Ionescu şi aici în prima prelegere a cursului asupra actualității problemei metafizice este dată tocmai de această concepție care fundează demersul său metafizic şi pedagogic de recentrare a ființei umane. Cursurile ionesciene au întotdeauna această latură propedeutică şi pedagogică de captatio pentru recunoaşterea primordialității problematicii lui homo religiosus. Teza lui Nae Ionescu este clară : metafizica trebuie să poarte asupra problemelor esențiale. Or, problema esențială a ființei umane este salvarea (mântuirea), deci raportul cu Dumnezeu (divinitatea).

În ceea ce priveşte Renaşterea, iată teza exprimată în prelegerea a doua : „Vasăzică, pozitivitatea de mântuire este dată omului în două feluri sau problema mântuirii ia două forme precise : o [primă] formă în care procesul are un caracter transcendent; şi o [a doua] care se întâmplă numai înăuntrul omului. Înăuntrul omului „n-am nevoie să presupun păcatul, şi n-am nevoie să presupunem nici pe Dumnezeu. În momentul în care am presupus păcatul, îl presupun şi pe Dumnezeu. Proba că este aşa, am dat-o [odată] cu

degenerarea pelagianismului, care lasă deoparte mitul păcatului şi exclude şi pe Dumnezeu, şi a doua formulă, formula propriu-zisă iudaică, mântuirea omului prin el însuşi, formula care a fost realizată istoriceşte prin ezoterismul iudaic şi care-şi găseşte foarte multe forme de expresivitate în toată filozofia Renaşterii.“[300]

Idee reluată şi precizată cu claritate într-un articol din „Cuvântul“ (1932) : „Astăzi ştim ce este acest om : parte a cosmosului, dar, acelaşi timp, centru al lui, pentru că îl răsfrânge. Astăzi ştim ce vrea acest Om : unitatea vieţii lui şi celei a cosmosului. Pentru ce el însuşi să se realizeze în ceea ce este el ca parte a cosmosului : devenire. Nu devenire către ceva; că aşa cum este cosmosul, veşnică devenire, devenire în sine, devenire pură. Acest om, care poate fi tot ce poate fi ca om, pentru că nu cunoaşte nimic afară de cosmos, a fost realizat de Goethe în toată plinătatea lui. [...] Realizare desăvârşită şi convinsă a Omului Renaşterii, Goethe a fost totuşi mai mult decât atât.“[301]

În ceea ce priveşte justeţea intuiţiei ionesciene putem cita, de exemplu : „Renaşterea este o renaştere a „ştiinţelor oculte“ şi nu, cum se spune zilnic în şcoli, reacţia filologie clasice şi a unui vocabular uitat. Departe de aşa ceva, miza luptei sale pasionate a fost de a da viaţă „ştiinţelor“ moarte sau căzute în uitare din pricina raţionalismului scolastic. A înţelege cuvintele „Reformă“ şi „Renaştere“ plecând de la filologie şi poate de la tehnica artistică şi a nega toate forţele invizibile care izbucnesc sub aparenţe, înseamnă să lipsim aceste cuvinte de înţelesul lor lăuntric.“[302] Eliade putea găsi în cursul maestrului său formula acestuia pentru definirea modernităţii, înţelegere a modernităţii care va trece la Eliade, care va valorifica sensul acesteia într-o antropologie filozofică proprie.

Cursul de istorie a logicii, 1929-1930

În *Cursul de istorie a logicii*, 1929-1930, găsim câteva din principiile hermeneuticii ionesciene pe care Eliade le va asimila şi utiliza în propria hermeneutică. Nae Ionescu îşi propune în prima prelegere, „Cauzalitate eficientă sau tipologie?“, să definească obiectul şi metoda istoriei logicii. Pentru asta ajunge la definirea metodei de studiu a *obiectelor*: „Impresia mea este că, de îndată ce constatăm că există obiecte – care pot să fie obiecte materiale, evenimente sau orice am vrea - , de îndată ce există

obiecte ale cunoaşterii, cel mai bun lucru este să procedăm la cunoaşterea lor; iar cea mai apropiată metodă de cunoaştere a lor este studiul lor, în ele însele, şi pe urmă, ca să zicem aşa, un fel de comparare a lor între ele. Cu alte cuvinte, metoda care trebuie să prezideze şi la cunoaşterea istorică, adică la cunoaşterea desfăşurării evenimentelor în timp – cum se spune cu un termen fals –, trebuie să fie tot metoda cunoaşterii obişnuite, adică trebuie să ajungem, dacă procedăm ştiinţificeşte şi după logica noastră obişnuită, tot la anumite concepte.“[303] Conceptul, însă, are pentru Nae Ionescu, în toată desfăşurarea gândirii sale pedagogice o semnificaţie specială, conceptul este *analogia* noetică/logică a unităţii substanţiale reale a evenimentelor, fenomenelor sau claselor de obiecte.[304] Ionescu încearcă să ajungă la o soluţie convenabilă a metodei studierii istoriei fenomenelor strecurându-se printre Scylla empirismului şi Carybda hegelianismului care impune un sens istoriei, transformând-o în supraistorie. În termenii proprii, Ionescu vrea o soluţie *realistă* şi *organică*, adică o soluţie care să *descopere*, nu să inventeze structuri ale unui sistem organic de obiecte, fie ele evenimente sau fenomene. De aceea, pentru Ionescu, metoda hermeneuticii în „ştiinţele morale“ trebuie să fie analogă cu cea din ştiinţele fizice, pentru că ţelul finale este tot descoperirea adevărului, a corelaţiilor esenţiale şi a structurilor de adâncime ale fenomenelor. Fenomenele sau evenimentele trebuie studiate *tale quale*, fără a căuta nimic altceva decât adevărul lor intrinsec, dar chiar în această căutare, hermeneutul trebuie să folosească *descrierea* ca mai apoi să ajungă la instrumentul numit *comparaţie*, pentru că numai comparând poate studia obiectele sale care există în timp. Comparaţia duce la *clasificare*, iar clasificarea pune problema crucială a criteriului clasificării. Rezultatul clasificării ordonate după un criteriu este *tipul* de evenimente sau fenomene. *Tipul* devine astfel instrumentul esenţial la Ionescu pentru hermeneutica istoriei şi morfologiei culturii. Tipul este cumva conceptul făcut vizibil la nivelul acestui tip de clasificare, tipul nu este numai un instrument logic, ci o realitate substanţială a existenţei fenomenale: „Există aceste tipuri în realitate? Impresia mea este că da; că mai degrabă există aceste tipuri decât evenimentele concrete; că realitatea esenţială revine mai degrabă tipului decât evenimentului concret.“[305] Pentru Ionescu evenimentele care sunt

concomitente în timp au, de asemenea, „o legătură între ele, (…) sunt prinse toate ca într-un fel de rețea şi că în adevăr ele îşi corespund într-un anumit fel.“[306] Aceste evenimente au în comun nu un timp, ci o corelație esențială care poate fi cunoscută şi înțeleasă, şi are ca o consecință faptul că un eveniment sau altul din această constelație „îndeplineşte un fel de funcție de reprezentare simbolică pentru totul din care este desprins“.[307] Analogia folosită de Ionescu este aceea cu ştiințele biologice care pot reconstrui un mamifer după câteva părți ale scheletului descoperit. Metafora organismului care este un sistem nonmecanic este folosită pentru lupta împotriva pozitivismului şi a istorismului care folosiseră metaforele sistemului mecanic, reducând istoria la tipul de cauzalitate mecanică a legilor fizice. Desigur, Ionescu foloseşte aici câteva din cunoştințele de rutină pentru cineva care ar fi fost la curent cu lucrările lui Dilthey, Max Weber sau Werner Sombart. Nu era însă cazul studenților din Universitatea Bucureşti la 1929. Înțelegem că Ionescu, credincios sieşi şi lui Hume, nu poate apela la explicația de tip cauzal, pentru simplu motiv că aşa ceva este ininteligibil. Cauzalitatea este astfel înlocuită cu *corelația esențială* şi cu *tipul*, care stau împreună ca paralelism pentru *lege* şi *clasă de fenomene*. Astfel că nu vom mai avea o istorie reconstruită prin legea cauzalității care să fie aplicată la clase de fenomene, ci vom avea o reconstrucție a istoriei şi a morfologiei culturale europene, în speță, prin utilizarea *corelației esențiale* şi a *tipului*, care înseamnă unificarea unei mulțimi de fenomene sub un criteriu substanțial: „Cu alte cuvinte, metoda aceasta, a tipurilor logice, nu duce la o înțelegere, la o explicare cauzală a realității, ci, cimpotrivă, la o explicare obiectivă, la descrierea realității şi la înțelegerea ei oarecum intuitivă.“[308] Trebuie notat, de asemenea, că pentru Ionescu comparația poate şi trebuie făcută indiferent de epocă, că asemănările traversează epocile, că tipul se poate regăsi în epoci diverse.[309]

Vorbind despre „lumea veche“ şi „lumea nouă“ Ionescu are câteva observații interesante. Lumea veche este lumea unei înțelegeri pe mai multe planuri ierarhice, lumea care trăia permanent în semnificativ şi esențial, o „lume a esențelor şi a simbolurilor.“ Încercând să definească această lume scrie: „În toată lumea, până la Renaştere, întâlneşti principiul fundamental al participării. Existența este condiționată de participarea la ceva superior:

la Platon este participare la idei; iar creştinismul spunea că lucrurile nu există decâ în Dumnezeu, exact acelaşi lucru pe care îl spunea Platon.“[310] În text urmează câteva ramarci despre lumea primitivă, care sunt evident împrumutate din Lévy-Bruhl.[311] De reţinut acest accent pus pe principiul participării, care va fi şi pentru Eliade una dintre cele mai importante caracteristici ale omului tradiţional, începând cu *Comentarii la legenda Meşterului Manole*.[312]

Toate acestea nu sunt lucruri noi în cursurile lui Nae Ionescu. În *Cursul de istorie a logicii* din 1924-1925 făcea aceeaşi teorie a obiectelor şi a metodei de studiu, ce-i drept, într-un mod mai puțin rafinat, dar principiul era acelaşi. În a doua prelegere a cursului Ionescu îşi fundamentează alegerea pentru *tipic*. Ce este tipicul? – este întrebarea care trebuie să ducă la întemeierea metodei pentru morfologia culturii. Tipicul se întemeiază pe *analogie*. Conceptul se întemeiază pe principiul identității, iar istoria face apel la „metoda diferenţierii“ pentru a ajunge la individual. Tipul este bazat pe analogie şi este menit să descrie fenomenologic devenirea fenomenelor de cultură. „Ce este analogia? Propriu-zis, analogia formează cadrul unei probleme de logică pură. Analogia este o identitate de raporturi în care nu se ține seama de elementele raportate, ci de raportul dintre ele. […] Care este deosebirea dintre *analogie* şi *identitate*? (…) Analogia este o identitate funcțională, nu ontologică. Metoda analogiei este mai adecvată necesității noastre. Principiul identității ne duce la abstracţii ce ne dau un obiect general, lipsit de viață. Tot ce este contingent dispare. Conceptul are întotdeauna o funcție tranzientă. El se aplică la realitate, dar nu conține realitatea însăşi. Diferențierea absolută ne duce la obiecte concrete, la individualități. *Tipul* este altceva şi față de *concept*, şi față de *obiect*.“[313] Avem de fapt aici întemeierea metodei splengeriene de a face morfologie culturală, sub a cărui influență trebuie să se fi aflat Nae Ionescu imediat după război. Cu toate acestea trebuie să înțelegem că impactul acestor prelegeri a fost enorm pentru studenții săi, iar Eliade trebuie să fi meditat mult la importanța şi relevanța unor astfel de tipologii şi metodologii. Punctul meu de vedere este că Nae Ionescu a constituit reperul permanent pentru principiile hermenuticii sale de până la 1949 pentru Eliade, că el a preluat această moştenire şi a folosit-o pentru a-şi fundamenta propria

hermeneutică. Introducerea la *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, precum şi cea la *Comentariile la legenda Meşterului Manole*, o dovedeşte cu prisosinţă. Influenţa lui Ionescu nu constă în detaliile ţinând de istoria religiilor, ci în matricea generativă a categoriilor, în orientarea generală a hermeneuticii şi în întemeierea ei, care nu este una teologică, ci metafizică, aşa cum Profesorul o cerea pentru actul de a filozofa.

Arhetipul eliadian, ca termen esenţial al hermeneuticii sale, se naşte aici în laboratorul ionsciano-eliadian al acestor ani. Toată această teorie ionesciană a *tipului*, a *analogiei*, a morfologiei culturale, a comparaţiei duce către întemeierea hermeneuticii eliadiene şi către experimentarea ei începând cu epoca 1935-1937, epocă marcată de Teza de doctorat şi de *Yoga. Essai sur les origines de la mistique indienne*. Capitolul introductiv la teza sa de doctorat, *Psihologia meditaţiei indiene*, este un exerciţiu de metodologie făcut în termeni deocamdată ionescieni, dar nu fără accente eliadiene clare.[314]Iar Nae Ionescu însuşi se inspira masiv din Oswald Spengler, Georg Simmel, Carl Schmitt, Max Scheler, Leo Frobenius.

În prelegerea a IX-a a *Cursului de metafizică* din anul 1928-1929, „Structurile ca esenţă a realităţii“, Nae Ionescu atacă *de plano* problema conceptului, a întemeierii sale pentru valabilitatea cunoaşterii realităţii. Subiectul are relevanţă pentru că în această dialectică ionesciană creată pentru întemeierea metafizicii este de văzut propedeutica la hermeneutica eliadiană, mai concret, la întemeierea conceptuală a heremeneuticii care va duce la conceperea *Tratatului de istorie e religiilor*. Ajungerea la utilizarea noţiunii de arhetip, cu dublul său rol, religios, în lumea manifestării sacrului şi hermeneutic, urmează, cred, drumul pe care îl parcurge conceptul în viziunea ionesciană. Ce este conceptul ?- este întrebarea prelegerii. Iar răspunsul este că acesta este un *analogon* al unei esenţe: „Există, prin urmare, esenţe ale realităţii, care nu sunt nici materie, care nu sunt, pe de altă parte, funcţii ale conştiinţei noastre; există esenţe care nu numai că justifică, dar care cer stăruitor aplicarea principiului logic al identităţii, ce duce la constituirea, pe de o parte, şi care justifică, pe de altă parte, existenţa conceptului. Acestui principiu logic îi corespund în realitate esenţele.“[315] Răspunsul este de fapt un răspuns dat nominalismului, care lichidează orice întemeiere a metafizicului. Metafizica nu poate fi fundată

decât dacă este posibilă cunoaşterea metafizică, dacă devenirea realităţii fenomenale poate fi „subsumată“ conceptului. Peste cincizeci de ani Constantin Noica va da răspunsul propriu: *Devenirea întru fiinţă*. Desigur, nu este de discutat aici întemeierea viziunii ionesciene, care este de pus sub semnul întrebării, pentru că, deşi, evenimentul odată petrecut în timp, el devine eveniment încheiat şi identic cu sine însuşi, nu este de înţeles cum conceptul poate ajunge să „reduplice“ structura acestui eveniment, care este, într-adevăr, unul, unic şi identic cu sine, dar nimic nu garantează că este şi cognoscibil. Pentru că „aplicarea“ principiului identităţii atât la eveniment (în termenii ionescieni), cât şi la concept nu rezolvă problema valorii de adevăr a conceptului. Astfel că Ionescu pare a face aici o demonstraţie, dacă nu sofistică, cel puţin, una slabă, a întemeierii în realitatea a cunoştinţei metafizice. Ceea ce este important aici, în relaţie cu gândirea lui Eliade, care se definitivează acum în această epocă, având modelul gândirii ionesciene ca factor catalizator, este că această bătălie pentru concept ca instrument de cunoaştere a realităţii esenţiale este dusă cu anumite mijloace şi are anumite consecinţe evidente pentru gândirea lui Eliade. Prin analogie cu tehnica ionesciană de descoperire a realităţii lumii numenale, Eliade îşi va crea instrumentele conceptuale pentru descoperirea lumii religiosului şi a lumii tradiţionale în general, a omului tradiţional. Prima mare descoperire eliadiană este aceea a *arhetipului*, care nu este nimic altceva decât un concept prin care întreaga lume arhaică devine lizibilă şi conceptibilă întru conţtiinţa omului modern. „Arhetipuri şi repetare“ este formula prin care Eliade defineşte sintetic funcţionarea lumii arhaice, în care sacrul este esenţial şi substanţial prezent. *Arhetipul*, pentru Eliade, este atît concept operaţional pentru exerciţiul hermeneutic, deci reducţie la inteligibil, cât şi realitate ontică a lumii arhaice, pentru că arhetipul *este* realitate pentru omul arhaic, fireşte nu sub acest nume care doar are menirea să indice sau poate să traducă realitatea „mentalităţii primitive“. Sensul în care îl explică Eliade este acela de „model exemplar“, dar modelul exemplar este totodată şi „modelul divin“[316], care este înţelegerea omului arhaic însuşi. Deci arhetipul nu este numai un instrument logic cu valoare euristică, este „traducerea“ sau „duplicarea“ unei realităţi substanţiale ale „ontologiei arhaice“. Dar aceasta este şi viziunea ionesciană

asupra conceptului ca instrument al cunoaşterii metafizice: „Va să zică, putem să afirmăm cu toată liniştea că acele unităţi superioare care organizează faptul concret, nu numai că pot să fie cunoscute, dar există realmente. A exista realmente înseamnă nu a cădea sub simţurile noastre, ci înseamnă, din punctul de vedere concret, a lucra; din punctul de vedere metafizic, a avea o substanţă. […] Adevărata existenţă metafizică este existenţa substanţială.“[317] A avea o substanţă înseamnă a avea esenţă, a nu pieri în devenire, spune Ionescu. Care este relaţia dintre concepte şi esenţe? „(…) schemele acestea generale, pe care le-am indicat, aproximativ numai, ca constituind oarecum natura esenţială a existenţei, sunt numai analoage cu conceptele, adică analoage, în lumea realului, faţă de concepte, care există în lumea logicului.“[318]

Cursul de istoria metafizicei. 1930-1931

Cursul de istoria metafizicii[319] din 1930-1931 este probabil cel mai interesant de explorat din perspectiva relaţiei Nae Ionescu – Mircea Eliade. Desigur, în această perioadă Eliade era deja în India pe un drum asumat al experienţei interioare şi intelectuale. Dar cred că substanţa cursului nu reprezintă o noutate, lucrurile fuseseră spuse, discutate, transmise, organizarea lor într-un curs era recentă. De altfel cursul continuă cursurile de metafizică ale anilor 1928-1929-1930, precum şi pe acele de filozofie a religiei din 1924-1929. Spre deosebire de cursul de metafizică din 1928-1929 – despre *cunoaşterea imediată*, acesta pune problema metafizică din punctul de vedere al istoriei şi morfologiei culturii, punct de vedere interesant pentru dezvoltarea hermeneuticii eliadiene, cu originea în Spengler şi Frobenius care scria în 1925, în introducerea la *Paideuma*: „Impulsul către extindere, raţionalismul şi materialismul secolului al XIX-lea au avut drept urmare cucerirea ca spaţiu a suprafeţei pământului, cucerire care în iuţeala cu care s-a produs, a trebuit să rămână un fenomen tehnic superficial. Noile spaţii au fost cucerite tehnic, iar Europa supusă, dar nu câştigată din interior, trăită, legată sufleteşte, astfel încât caracteristica acestor noi cuceriri a fost o civilizaţie lipsită de sânge şi fără suflare. Acest lucru era inevitabil, după ce omul se declarase „subiect al lumii înconjurătoare. După ce relaţia cu cele suprasenzoriale fusese ruptă.

După ce pietatea fusese azvârlită pe mormanul de gunoi al unei istorii mecaniciste a culturii.“[320]

„Moda în filozofie“ (prelegerea întâi) construieşte teza actualităţii preocupării metafizice (ca şi în prima prelegere din cursul de metafizică din 1925 -1926 – *Problema salvării în Faust de Goethe*) : „Există, prin urmare, o colaborare a timpului şi una a spaţiului în structura omenească în genere. *Această coloratură a timpului şi a spaţiului este ceea ce numim noi actualitatea istorică sau momentul istoric*, cu un termen mai exact, *iar momentul istoric formulat va da ceea ce se numeşte moda*.“[321] Deci *Zeitgest*-ul impune (cu necesitate) preocuparea metafizică, timpul este copt pentru a lăsa deoparte prejudecăţile scientiste şi hiperaţionaliste. Timpul nu lichidează raţiunea, dar o redimensionează, o aşează pe un alt făgaş.

Care este obiectul cursului ? Istoria metafizicei („ştiinţa absolutului“) ca istorie a culturilor. „ ... o să încercăm să surprindem diversele formule de viaţă ale omenirii; [...] Cu alte cuvinte, metafizica ar însemna să fie urmărită în reflexul ei, dacă voiţi, în creaţiunile ei culturale.“[322]Şi, mai departe, o teză esenţială pentru ceea ce aş numi punctul de vedere hermeneutic Ionescu – Eliade : „Deci, orice se întâmplă în omenesc, işi are rădăcina în ceva mai adânc decât viaţa de la suprafaţă, işi are rădăcina într-o anumită formulă de echilibru spiritual al omului. Ei bine, această formulă de echilibru spiritual al omului este ceea ce numim noi metafizică. Prin urmare, dacă există o legătură între metafizică şi viaţa de toate zilele, atunci este natural să pot face istoria metafizicii în funcţiune de istoria culturii, ca din studierea formelor culturii, din închegarea culturii într-un anumit moment, într-un anumit tip şi o formulă, să pot ajunge la înţelegerea resortului ultim al acelei culturi, care este formula metafizică corespunzătoare.“[323]Aş numi această teză principiul hermeneutic de la care şi prin care Eliade va urmări permanent acea filozofie a culturii care să dovedească existenţa lui *homo religiosus* şi principiile ontologiei sale arhaice. A citi omul, în „textul“ simbolic al miturilor, riturilor şi codurilor sale uzitate în civilizaţia pe care o construieşte. Principiul hermeneutic care va cuceri deplin teren şi va fi fructificat pe deplin în „Tratatul de istorie a religiilor“ publicat după război la Paris.

Următoarea teză (postulat pentru Nae Ionescu) este incomensurabilitatea

formelor de cultură. *Filioque* determină occidentul şi stilul său cultural şi istoric, ortodoxia, care nu recunoaşte Filioque, diferă şi nu comunică cu occidentul. „ ... fără să mărturisiți că Sfântul Duh purcede şi de la Tatăl şi de la Fiul, totuşi lucrați ca şi cum ați înțelege că Sfântul duh purcede numai de la Tatăl, nu şi de la Fiul. D-voastră trăiți într-o formă precisă de cultură şi nu puteți ieşi din ea.“[324] De aici, în mod necesar, imposibilitatea influenţelor reale, formative, imposibilitatea aculturației. Dacă totuşi se împrumută forme acestea nu conduc decât la pseudomorfoze. „Ei bine, aşa se întâmplă şi cu noi. Japonezii au luat formele europene de civilizație şi spun că le merge bine, dar poate să fie o pseudomorfoză, cum este o pseudomorfoză civilizația noastră românească. D-voastră cari faceți seminar de sociologie şi cercetați viața satelor noastre, ați băgat de seamă că arta noastră este arta pământului ars, că n-am depăşit încă epoca pământului ars. Dacă la Cucuteni sau la Piscul-Crasna se descoperă lucruri de acum 4000 de ani, aceste lucruri seamănă cu cele de acum.“[325] Teza pseudomorfozei are o lungă istorie în cultura română începând cu „teoria formelor fără fond“ a lui Maiorescu, prin Eminescu, apoi prin Sămănătorismul lui Iorga şi „gândirismul“ lui Crainic, sfârşind la Nae Ionescu. Foarte interesant este şi exemplul ceramicii de Cucuteni care îmi pare o trimitere clară la caracterul neolitic al culturii țărăneşti, aspect atât de vizat mai târziu de Eliade.

Cum studiem morfologia culturilor ? Ca pe forme imobile, în afara timpului, pentru că reprezintă forme absolute : „Timpul nu mai are nici o importanţă în istoria metafizicii. […] A face o istorie a metafizicii sau o istorie a culturii este acelaşi lucru cu a face morfologia culturii. Nu istorie, ci morfologie acesta este senssul cercetării diverselor sisteme metafizice “[326] Timpul, istoria schimbă, poate, aşezarea şi forma lucrurilor, dar nu schimbă matricea lor. Civilizația greacă înseamnă spirit grec, civilizația romană înseamnă spirit roman şi atât. Totul ține în mod esențial de o *forma mentis* care nu se modifică în istorie. Prelegerea a treia se termină cu teza celor două tipuri fundamentale de cultură: anistorică şi istorică, metafizică şi ştiințifică, spirituală şi vitală, tipologie raportată la civilizația europeană. Eliade însuşi va fi retractil în a acorda importanţă dimensiunii istorice a fenomenelor religioase, plasându-se întotdeauna pe versantul morfologic şi fenomenologic al disciplinei.

Câte tipuri de soluţii metafizice există ? Două. „Sau mă consider ca un tot de sine stătător, asupra căruia se centrează întreaga existenţă, judec prin urmare realitatea cosmică în funcţie de mine însumi; sau judec realitatea cosmică ca un tot organic, în care eu nu sunt decât o parte din acest tot, a doua poziţiune“ (ed. cit; p. 132). Primul tip aparţine metafizicii de la Renaştere până în secolul XX, al doilea aparţine „metafizicii asiatice şi celei europene de până la Renaştere.“[327]Metafizica europeană de la Renaştere până în secolul XX este o răsturnare a tuturor presupoziţiilor metafizicii arhaice. Pivotul acestei răsturnări copernicane este concepţia antropocentrică care se naşte în Renaştere. Corolarul acestei noi teze metafizice este domnia utilului şi dezvrăjirea lumii până la nihilism. Acesta este punctul de vedere fundamental la Nae Ionescu care întemeiază întreaga sa metafizică. „A dispărut Dumnezeu, a dispărut taina şi n-a mai existat de la aceasta dată decât ceea ce se vede, decât ceea ce se pipăie, decât ceea ce omul poate stăpâni şi folosi.“[328] Naşterea omului modern în Renaştere este pentru Nae Ionescu o tragedie inconturnabilă. „Când Nero a dat foc Romei, n-a fost nebun. Nero era prototipul omului modern.“[329] „Înfăţişată aşa, vedeţi caracterul de demenţă pe care îl ia fiinţa omenească în această epocă de după Renaştere. Noi suntem astăzi în poziţia de a înţelege elementul dement din această atitudine suntem în măsură de a depăşi acest punct de vedere.“[330]Această afirmaţie este fără precedent în întreaga cultură română şi, probabil, rămâne unică şi după acest moment. Este o afirmaţie absolută, categorică, de negare a întregii modernităţi. Negarea modernităţii este un loc comun în demersul religios, teologic sau pur şi simplu conservator. Nichifor Crainic este unul din principalii autori ai unui asemenea discurs în interbelicul românesc (vezi *Puncte cardinale în haos*), dar fără a atinge această răceală absolută a diagnosticului modernităţii. Cu toate acestea, Nae Ionescu este perfect consecvent cu premisele „metafizicii“ sale : modernitate înseamnă nihilism şi domnia raţionalităţii dezlănţuite, ceea ce duce la pierderea sensului, la dezorientare şi des-centrare, toate fenomene ţinând de patologia spiritului.

Este solidar Eliade cu o astfel de viziune ? Da şi nu ! În *L’Epreuve du labyrinthe* afirmă : „Nu se poate prevesti nimic. Dar nu cred că anumite revelaţii primordiale ar putea să dispară. Chiar şi în civilizaţia cea mai

teleologică, există ceva care nu se poate schimba : pentru că există zi şi noapte, iarnă şi vară. Chiar într-un oraş fără copaci, există cerul cu aştrii lui, şi omul poate oricum să vadă stelele şi luna. [...]Omul cel mai puţin religios trăieşte în acest ritm cosmic; acest ritm el îl regăseşte de altfel în propria sa existenţă : viaţă diurnă şi somnul cu visele – şi mereu există vise. [...] Condiţia noastră umană, noi ne-o asumăm pe baza acestei condiţii fundamentale. Şi acest „om fundamental“ putem spune că este „religios“, oricare ar fi aparenţele, deoarece este vorba de semnificaţia vieţii.“[331] Despre „teroarea istoriei“ acest „infernum temporis“ Eliade afirmă : „Teroarea istoriei“ este pentru mine experienţa unui om care nu mai este religios, care nu are deci nici o speranţă să găsească o semnificaţie ultimă dramei istoriei, şi care se vede nevoit să suporte crimele istoriei fără să le înţeleagă rostul.[332]

„Demenţa lumii moderne“ şi „teroarea istoriei“ sunt concepte afiliate. Lumea modernă este „dementă“ pentru că l-a pierdut pe Dumnezeu, a pierdut sensul şi orice criteriu de orientare, îi rămâne deci exerciţiul gol al violenţei şi al cunoaşterii tehnice. În această lume modernă oamenii devin obiecte, pentru că nimic nu le mai conferă valoare dacă Dumnezeu a murit, deci adevărul nu mai există. În această lume des-centrată, adică cu un centru distrus, anihilat, experienţa istorică devine simplu exerciţiu de supravieţuire fără sens şi supus absurdităţii şi violenţei istorice şi politice. Subiectul devine obiectul terorii, adică a unei violenţe care îl videază de spirit, reducându-l doar la nivelul obiectului care suportă holocaustul violenţei nemărginite şi absurde. Din acest punct de vedere interpretate cele două concepte relevă un *Weltanschauung* comun.

Dar există ceva la Eliade care nu lasă diagnosticul să se transforme în verdict. Şi anume, continua productivitate de sens a omului „fundamental“ care este capabil permanent să regăsească transcendenţa, deci să anihileze absurdul. „ „Cerul pustiu“... este o minunată metaforă pentru omul modern ai căror strămoşi credeau cerul locuit de fiinţe antropomorfe, zeii; şi, bineînţeles, cerul e gol de aceste fiinţe. În ce mă priveşte, cred că tot ce ne este revelat prin religii şi prin filozofiile pe care acestea le inspiră – mă gândesc la Upanisade şi la budism, la Dante, la taoism ...- atinge ceva esenţial, şi ceva ce noi putem asimila.“[333] Deci salvarea este posibilă pentru

că omul este construit pentru a căuta salvarea şi sensul : „sacrul nu este un stadiu în istoria conştiinţei, el este un element în structura acestei conştiințe.“[334]De aici decurge că această conştiință asigură ființei umane premisele salvării de absurd, de „teroarea istoriei.“

Mitul eternei reîntoarceri este probabil cea mai îndatorată carte moştenirii lui Nae Ionescu. Capitolul III al eseului, „Nefericire“ şi „istorie“, se deschide cu câteva considerații despre „suferință“ şi „durere“, despre valorizarea lor în ontologia arhaică. În cursul său, Nae Ionescu afirma : „soluțiunile metafizice sunt, cresc, se diferențiază şi nu grupează. Ceea ce grupează soluțiile metafizice este faptul că durerea există în omenire.“[335] De la această realitate a durerii „Tendința omului este de a evada din Cosmos, lăsându-şi trupul în Cosmos. Care este rezultatul concret al acestei tendințe de evaziune din Cosmos ? Este participare la divinitate, pe care d-voastră n-o înțelegi aşa bien, dar care este legea întregii vieți spirituale a lumii vechi.“[336]

În capitolul II, „Teroarea istoriei“, Eliade îşi pune întrebarea : „cum poate fi suportată „teroarea istoriei“ în perspectiva istoricistă şi apoi răspunsul demn de o perfectă utopie a lui Homo religiosus : „ Cu alte cuvinte, nu este interzis să se conceapă o epocă, nu prea îndepărtată, în care umanitate, pentru a-şi asigura supraviețuirea, se va vedea constrânsă să înceteze să mai „facă“ în continuare „istorie“ în sensul în care a făcut-o începând cu crearea primelor imperii, şi să se mulțumească să repete gesturile arhetipale prescrise, străduindu-se să uite, ca nesemnificativ şi periculos, orice gest spontan care ar risca să aibă consecințe „istorice“.“[337]Eliade foloseşte în context şi sintagma „vina istoriei“ care ar putea conduce istoria la o totală vidare de sens, deci la un exercițiu absolut al absurdului puterii şi violenței. Acesta revine la a spune că istoria se transformă în infern sau în termenii lui Nae Ionescu, în „demență“. Istoria va trebui atunci abolită prin spirit, prin arhetip şi repetare. Libertatea în istorie riscă să devină iluzie într-o istorie pe care o fac perpetuu alta, o minoritate care împinge pe ceilalți în subistorie[338] De unde rezultă că, de fapt, libertatea aparține omului tradițional, care are libertatea creației şi a sensului. Soluția : „În fond, orizontul arhetipurilor şi al repetării nu poate fi depăşit fără riscuri decât dacă se aderă la o filozofie a libertății care nu-l exclude pe Dumnezeu. [...] Credința în acest context, ca

de altfel în multe altele, semnifică emanciparea absolută de orice fel de „lege“ naturală şi de aici cea mai deplină libertate pe care omul şi-o poate imagina : aceea de a interveni în statutul ontologic chiar al Universului. Ea este, în consecinţă, o libertate creatoare prin excelenţă.“[339] Eliade sfârşeşte aici într-o hermeneutică angajată care neagă imperativul weberian de a fi *wertfrei*. Eliade, ca şi Nae Ionescu altădată, se angajează pentru sens şi spirit.

Cu prelegerea a şasea şi a şaptea, „Metafizica primitivă“, Nae Ionescu continuă demersul de a examina „tipurile de reacţiune spirituală a omului“. Ionescu alege cazul unui şaman şi realizează o analiză fenomenologică a ritualului şamanic încheind analiza cu următoarea concluzie ; „ *Metafizica*, în forma de viaţă religioasă pe care am analizat-o, *urmăreşte depăşirea concretului şi participarea la o lume a Zeităţilor, a esenţelor mai puternice şi mai existente decât noi*.“[340] Aceasta este aproape o expresie eliadiană în caracterizarea „ontologiei arhaice“ pe care Nae Ionescu o face în tot acet curs. Este evident că a existat în toată această perioadă o influenţă intelectuală semnificativă care i-a putut oferi discipolului accesul la anumite soluţii sau uneori numai probleme care au condus la o anumită soluţie de continuitate dintre maestru şi discipol.

Cursurile lui Nae Ionescu (atât de disputate sub diverse aspecte : originalitate, influenţă, calitate etc) constituie singura sursă pentru examinarea problemei atât de importante a relaţiei intelectuale dintre cei doi. Importanţa extraordinară pe care Eliade i-o conferă lui Nae Ionescu nu poate fi desigur o iluzie. Sentimentele de gratitudine şi de solidaritate intelectuală şi personală faţă de Nae Ionescu nu l-au părăsit niciodată pe Eliade. Există aici o relaţie exemplară în cultura română, atât de săracă în relaţii umane exemplare, dominată mai degrabă de superficialitatea specifică. A existat oare şi sentimentul reciproc, a văzut Nae Ionescu în Eliade discipolul exemplar, cel care putea continua şi împlini intelectual o operă de douăzeci de ani ?! Foarte greu de spus. Nae Ionescu nu a lăsat nici un semn în acest sens. Desigur, l-a sprijinit permanent (asistenţa la catedra de logică şi metafizică, bursa pentru India, intrarea la „Cuvântul“ etc), dar l-a văzut oare ca pe un urmaş, ca pe discipolul exemplar care asimilează cel

mai bine lecţia maestrului ?! Nu vom şti probabil niciodată. Nae Ionescu pare sa-şi fi asumat dintr-un început rolul şi statutul de singular pe scena intelectuală românească interbelică. Cred că e mai sigur să gândim că nu-şi dorea urmaşi sau nu-şi pusese problema acesta. Altfel, desigur, întreg efortul socratic era destinat auditorilor şi discipolilor. Cred că îi interzicea această propensiune şi voinţa de a nu fi autor, de a nu scrie. Greu de decelat motivele : modestie eremitică, sau dimpotrivă o formă de hybris, un otium asumat până la capăt ? Cert este că tânărul maestru şi-a interzis orice mărturisiri pe această temă şi orice comentariu public. De altfel, puternica implicare în politică şi în afaceri legate de cercurile de putere (la început cele carliste, după 1933 altele) au mărit distanţa între maestru şi discipoli (vezi aici mărturia esenţială a lui Mircea Vulcănescu, care a ştiut să vadă sau să bănuiască toate faţetele personajului luând de fiecare dată distanţa necesară bunului creştin faţă de arcanele unei personalităţi accentuate). Mircea Eliade, o declară atât de pregnant în Memorii, i-a fost fidel tot timpul solidarizându-se mereu cu atitudinile sale. La 30 de ani, vârsta unei maturităţi depline, Eliade se găseşte lângă profesor, angajat pe acceşi baricadă. Destine istorice solidare, destine personale sau destine intelectuale ? Cred că toate acestea la un loc. Este în afara oricărei îndoieli admiraţia intelectuală a discipolului pentru maestru, sentimentul că are în faţă un erou intelectual şi un mare român care intră în seria Hasdeu – Eminescu – Iorga – Pârvan. Şi apoi, desigur complinirea acestei ilustre serii intelectuale chiar cu sine însuşi (vezi aici delirul de grandoare din „Jurnalul portughez“).

Dar nu era numai o fascinaţie intelectuală şi sentimentul unei dependenţe intelectuale izvorând de aici, poate, ci şi fascinaţia omului secret Nae Ionescu, a mistagogului, a actorului politic introdus în arcanele puterii din România, a jurnalistului celebru care „contează“ în ţara românească. Profesorul evolua întotdeauna în mai multe registre, ceea ce îi sporea puterea magică de atracţie. Eliade va rămâne legat, până în ziua morţii lui Nae Ionescu, de acesta, printr-un cordon ombilical.

Cred, totuşi, că nucleul dur al acestei relaţii aproape filiale l-a constituit latura intelectuală legată, desigur, şi de pariul existenţial care derivă din acest *Weltanschauung* împărtăşit, iar secretul acestei relaţii intelectuale este dat, probabil, de problematica metafizică pe care Eliade o preia din lecţiile

magistrului, şi anume, filozofia şi antropologia lui *homo religiosus*. Mai târziu cuceririle intelectuale ale discipolului vor fi majore şi evidente, dar acum, la început, introducerea metafizică şi existenţială totodată este asigurată de maestru. Pe de-asupra tuturor calităţilor tânărului Eliade, influenţa intelectuală a lui Nae Ionescu este, cred, decisivă, nu în alegerea unei discipline sau alta, ci în a vedea şi a înţelege fenomenele vizate de o disciplină sau alta, de studiile derivând de aici. Cred că Nae Ionescu îi oferă lui Eliade matricea unei hermeneutici a religiosului, peste care sigur se vor aşeza geologic, straturile ulterioare provenite de la alte modele şi din experienţa intelectuală şi existenţială proprie.

---

257 Mircea Eliade, *Romanul adolescentului miop*, ed.cit., p. 247.

258 Vezi aici şi Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, *Studii româneşti*, vol. I, Nemira, 2000, pp. 328-360; Marc Linscott Ricketts, op.cit.,vol. II, pp. 6-89;

259 Vezi aici: Nae Ionescu, *Curs de filozofie a religiei*, 1924-1925, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Editura Eminescu, Buc., 1998; *Introducere în istoria logicei*, cuprinde *Curs de istorie a logicei, 1924-1925* şi *Logica colectivelor*, *Trei prelegeri*, 1934-1935, ediţie îngrijită de Dora Mezdrea şi Marin Diaconu, Editura Eminescu, Buc., 1997; *Introducere în logica matematică*, Curs de logică cu specială privire la ştiinţele exacte, 1926-1927, ediţie îngrijită de Dora Mezdrea şi Marin Diaconu; *Curs de istorie a metafizicei*, 1930-1931, îngrijirea ediţiei Marin Diaconu şi Dora Mezdrea, Anastasia. Buc., 1996; *Problema mântuirii în Faust al lui Goethe*, îngrijirea ediţiei de Dora Mezdrea, Anastasia, Buc., 1996; *Metafizica I*, Teoria cunoştinţei metafizice. 1.Cunoaşterea imediată, 1928-1929, Lămurire semnată de editori: C. Floru, C. Noica, M. Vulcănescu, Bucureşti, Monitorul oficial şi Imprimeriile Statului, 1942; *Metafizica II*, Teoria cunoştinţei metafizice. 2. Cunoaşterea mediată, 1929-1930, Cuvânt înainte de editori: C. Floru, C. Noica, M. Vulcănescu, Bucureşti, Ed. Remus Cioflec, 1944; *Tratat de metafizică*, Curs de metafizică, 1936-1937, ediţie îngrijită de Marin Diaconu şi Dan Zamfirescu, Editura Roza Vânturilor, Buc., 1999; *Curs de istoria logicii*, Istoria logicii. Al doilea curs. 1929-1930, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 1993; *Curs de logică*, Logica, I. Logica generală. Ultimul curs, 1934-1935, Humanitas, Buc., 1993; *Roza vânturilor*. *1926-1933*, culegere îngrijită de Mircea Eliade, Cultura Naţională, Buc., 1937; *Neliniştea metafizică*, ediţie şi note de Marin Diaconu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Buc., 1993; *Suferinţa rasei albe*, Articole publicate în *Ideea Europeană, Est-vest, Predania*, ediţie îngrijită de Dan Ciachir, Editura Timpul, Iaşi, 1994; *Opere*, vol. I, Editura Crater, Buc., 2000, vol. II, Editura Roza Vânturilor, Buc., 2005, vol. III, Editura Istros, Brăila, 2010, vol. IV, Editura Istros, Brăila, 2011, vol. VI, Editura Crater, Buc., 1999, vol. VII, Editura Istros, Brăila, 2002. Pentru biografie, interpretarea operei ionesciene şi relaţia dintre Eliade şi Ionescu vezi: Arşavir Acterian, *Portrete şi trei amintiri de puşcăriaş*, Editura Ararat, Buc., 1996; Vasile Băncilă, *Nae Ionescu, Un cavaler prestant al spiritului*, ediţie îngrijită de Dora Mezdrea, Cluj-Napoca, Editrua Eikon, 2011; Liviu Bordaş, *Apaşul metafizic şi paznicii filozofiei*, Mister medieval în trei acte, un interludiu şi un intermezzo liric, cu multe

ilustrări din opere originale, Humanitas, Buc., 2010; Emil Cioran, *Singurătate şi destin*, Publicistică 1931-1944, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 1991; Petru Comarnescu, *Pagini de jurnal, I, 1932-1947*, ediție îngrijită de Traian Filip, Mircea Filip şi Adrian Munțiu, pref. de Dan Grigorescu, Editura Noul Orfeu, Buc., 2003; I.P. Culianu, *Studii româneşti I, Fantasmele nihilismului, Secretul doctorului Eliade*, în mod special: „Mircea Eliade şi broasca țestoasă zburătoare“, „Secretul doctorului Eliade“, „Arborele cunoaşterii, Invitație la lectura lui Mircea Eliade“, Nemira, Buc., 2000; Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia*, vol. I, Universal-Dalsi, Buc., 2001, vol. II, Acvila, Buc., 2002, vol. III, Muzeul Brăilei-Editura Istros, 2003, vol. IV, Istros, Brăila, 2005; Mac Linscott Ricketts, *Rădăcinile româneşti ale lui Mircea Eliade, De la Bucureşti la Lisabona (1934-1945), vol. II*, Criterion Publishing, Buc., 2004; Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Aşa cum l-am cunoscut*, ediție de Al. Badea, Humanitas, Buc., 1992; Mircea Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion“*, Publicistică, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 1999; Marta Petreu, *De la Junimea la Noica*, Studii de cultură românească, Polirom, Iaşi, 2011; *Diavolul şi ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian*, ediția a II-a, revăzută şi adăugită. Polirom, Iaşi, 2010; Mihail Sebastian, *Jurnal*, 1935-1944, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefață şi note de Leon Volovici, Buc., Humanitas, 1996.

260 Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Cultura națională, Bucureşti, 1937, p. 421-422; vezi şi Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Aşa cum l-am cunoscut*, ediție de Al. Badea, Humanitas, Buc., 1992. Cioran scria în cronica volumului: „Gestul inspirat al lui Mircea Eliade, de a întruni într-un volum o parte din articolele profesorului care conturează nu un moment, ci o epocă, a venit chiar la răscrucea României. În aceşti ani se va decide *tot*. Când aproape toți intelectualii s-au aşezat de-a curmezişul, Nae Ionescu a fost prezent, prezent în centrul României. Că România nu este decât un mijloc de-a nu mai fi tu însuți, de renunțare la tine sau că ea este dimpotrivă, o pradă „şarpelui demiurgic“, este o altă socoteală. Nu-l cred pe Nae Ionescu atât de puțin pesimist încât să considere pe oameni altceva decât pretexte şi, cu ei, toată istoria. De la el am învățat că existența-i o cădere şi cine m-ar putea opri să trag concluzia că scopul vieții este chinul, autotortura, voluptatea satanică. Este drept, însă, că nu toți au fost meniți unei autodistrugeri frumoase şi pasionante.“, „Nae Ionescu şi drama lucidității“, în *Singurătate şi destin*, op.cit., pp. 314-318.

261 *Ibid*., p. 424.

262 *Ibid*., p. 423.

263 *Ibid*., p. 428.

264 *Ibid*., p. 429.

265 *Ibid*., p. 429.

266 *Ibid*., p. 431.

267 *Ibid*., p. 431.

268 *Ibid*., p. 432.

269 *Ibid*., p. 432.

270 *Ibid*., p. 438, 439.

271 *Ibid*., p. 443.

272 *Ibid*., p. 444.

273 Mircea Eliade, *Memorii*, vol II, ed. cit., p. 11.

274 Mircea Eliade, *Memorii*, vol. II, ed.cit., p. 12-13.

275 *Memorii*, vol. II, ed. cit., p. 13.

276 La apariţia cărţii editate de Eliade, Cioran nota despre Nae Ionescu: „Unii dintre prietenii mei greşesc când explică prin aderenţa organică la neam şi sol pasiunea lui pentru Romînia. În realitate, Nae Ionescu este mult mai interesant, pentru a putea vedea în el numai un patriot instinctiv. Un metafizician care face politică, iată un fenomen care nu e atât de simplu. Ce te face să te degradezi «în lume», ce te scoboară în imanenţă? O sensibilitate metafizică este un dispreţ continuu al temporalului. Atunci cum se naşte la un metafizician tentaţia timpului, adică bucuria căderii, participarea voioasă la păcatul de a fi, la imediat şi la devenire? *Eşecul în experienţa absolultului este izvorul pasiunii în imanenţă*. Când Dumnezeu nu te-a luat în braţe, te consolezi cu dezmăţul temporalităţii. Tăcerea divină duce pe oamenii toturaţi în politică.“, Emil Cioran, „Nae Ionescu şi drama lucidităţii“, în Emil Cioran, *Revelaţiile durerii. Eseuri*, ediţie îngrijită de Mariana Vartic şi Aurel Sasu, prefaţă de Dan C. Mihăilescu, Editura Echinox, Cluj, 1990, p. 166.

277 Mircea Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion*, op.cit., pp. 51-52.

278 *Ibid*., p. 49.

279 Pentru demonstraţia mea este fără importanţă măsura în care Nae Ionescu este aici îndatorat lui Max Scheler, vezi pentru întreaga discuţie Liviu Bordaş, *Apaşul metafizic şi paznicii filozofiei*, ed.cit.

280 Nae Ionescu, *Opere*, vol. I, p. 85.

281 *Ibid*., p. 86. Sensul acestei „adaptări a existenţei în genere“ este cel puţin abscons, dacă nu chiar un nonsens, Ionescu va reveni în 1928, în *Cursul de metafizică* şi va folosi termenul de „reducere“ a lumii la necesităţile formei spirituale personale, ceea ce are un sens bine determninat.

282 *Ibid*., p. 95.

283 *Ibid*., p. 95.

284 Este nu lipsit de relevanţă faptul alăturării, la apariţie, în *Izvoare de filozofie*, în 1942, a celor două conferinţe, cea a lui Nae Ionescu şi cea a lui Mircea Vulcănescu despre *Două tipuri de filozofie medievală*, alăturare care, prin comparaţie, arată drumul parcurs de elevii lui Ionescu în cei douăzeci de ani de profesorat. Se poate spune că din puct de vedere metafizic, Vulcănescu i-a rămas cel mai fidel, problematica acestuia ramânând circumscrisă filozofiei creştine şi gândirii metafizice a etnicului.

285 În ceea ce priveşte analiza conţinută în prelegere, în special analiza poziţiei augustiniene este important sa-l citǎm direct pe Sf. Augustin : „Aşadar, din tot ce s-a spus, din momentul în care am început să discutăm aceste chestiuni, ideea cea mai importantă este să se înţeleagă că «împlinirea» şi «scopul Legii» şi al tuturor Dumnezeieştilor Scripturi «este dragostea» (Rom. 13.10 şi I Tim. 1.5)“, [„…ominum divinarum scripturarum plenitudo et finis *esse dilectio* (...)“, *De doctrina christiana*, Cartea I, secţiunea a patra, 84 (XXXV 39)]. Apoi: „Numesc «dragoste» orientarea sufletului spre bucuria de Dumnezeu pentru El însuşi, iar de sine şi de aproapele pentru Dumnezeu (...).“ [«Caritatem» uoco nostrum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo – propter Deum (...), *De doctrina christiana*, Cartea a treia, secţiunea a doua, 37 (16)], de asemenea, Cartea întâi, secţiunea a treia, Adevăruri morale, cap. 39-83, în Sfântul Augustin, *De Doctrina christiana*. Introducere în exegeza biblică, ediţie bilingvă, stabilirea textului latin, traducere, notă asupra ediţiei şi indici de Marin Ciucă, introducere, note şi bibliografie de Lucia Wald, Humanitas, Buc., 2002, pp. 101-103, pp. 218-219 şi pp. 79-101. Astfel, interpretarea lui Nae Ionescu potrivit căreia Augustin desacralizează iubirea extinzând-o la a iubi pe toţi şi toate – *amare mundum in Deo* – nu se susţine, iubirea faţă de aproape rămâne la Augustin iubirea aproapelui întru Domnul.

286 Nae Ionescu, *Opere*, vol. I, p. 106.

287 *Ibid*., p. 120.

288 *Ibid*., p. 121. Ideea sau măcar formularea pare, într-adevăr, a fi preluată de la Evelyn Underhill: „(…) religia este una dintre funcţiile universale şi cele mai imposibil de zdruncinat ale omului, şi aceasta deşi ea acţionează constant în detrimentul existenţei lui pur fizice, şi se opune „acţiunii exclusive a voinţei de a trăi“, cu excepţia cazului în care această voinţă aspiră la viaţa eternă.“, *Mistica. Studiu despre natura şi dezvoltarea conştiinţei spirituale a omului*, 1. Fenomenul mistic, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995, pp. 44-45. Cu toate acestea nici Rudolf Otto şi nici Émile Durkheim nu susţinuseră altceva, iar accesul lui Nae Ionescu la aceştia este mai mult ca sigur. Dar e posibil, ca din raţiuni de comoditate, în pregătirea cursului, să fi apelat la formula mai comodă a sintezei lui Underhill. Pe de altă parte un om profund religios nici nu poate crede altceva despre esenţa religiosului, decât că face parte din datele esenţiale ale spiritului uman, că este o nevoie profundă şi unică a acestuia de afirmare a fiinţei. Cert este că acest principiu va deveni un postulat fundamental în hermeneutica eliadiană, pentru că el va putea înrădăcina religiosul în matricea conştiinţei umane, demonstrând astfel întemeierea necesară a religiosului. Fiinţa umană este religioasă nu prin crearea

unor ficțiuni utile, ci prin însăşi definirea sa ontică.

289 Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Ştiinţifică., Bucureşti; 1991, p. 11.

290 *Ibid*., p. 113.

291 Vezi aici Introducerea la *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, capitolele „Arhetipuri şi repetare“ şi „Teroarea istoriei“ din *Mitul eternei reîntoarceri*, Prefața, „Cuvânt înainte“, capitolul I şi „Concluziile“ din *Tratat de istorie a religiilor*, *Nostalgia originilor*.

292 *Ibid*., p. 127.

293 *Ibid*., p. 132.

294 *Ibid*., p. 132.

295 *Ibid*., p. 140.

296 *Ibid*., p. 142.

297 *Ibid*., p. 168.

298 *Ibid*., p. 169.

299 *Ibid*., p. 201.

300 Nae Ionescu, *Problema mântuirii în Faust al lui Goethe*, îngrijirea ediției de Dora Mezdrea, Anastasia, 1996, pp. 51-52.

301 Nae Ionescu, *Roza Vânturilor*, ed.cit., p.116.

302 Citatul îi aparţine lui W. E. Penckert, apud I. P. Culianu, *Eros şi magie în Renaştere*, *1484*. De asemenea, lucrările lui Francis Yates despre *Iluminismul rosicrucian*, *Giordano Bruno şi arta memoriei* sau *Tradiția ocultă a epocii elizabetane* demonstrează politropia hermetică a Renaşterii şi convergența Kabbalei, creştinismului şi tradiției „hermetice“ musulmane în fluxul spiritual al Renaşterii. Vezi întreaga discuție la I. P. Culianu, op. cit. şi F. Yates.

303 Nae Ionescu, *Curs de istorie a logicii*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 1993, p. 39. Vezi, de altfel, întreg textul primei prelegeri, pp. 37-46.

304 Vezi aici pe larg Nae Ionescu, *Cursul de metafizică I, Teoria cunoştinţei metafizice. 1. Cunoaşterea imediată, 1928-1929*., Humanitas, Buc., 1991, pp. 7-107.

305 *Ibid*., p. 44.

306 *Ibid*., p. 41.

307 *Ibid*., p. 42.

308 *Ibid*., p. 45.

309 Ionescu nu este pe deplin consevent şi înţelegerea sau, cel puţin, exprimarea cu privire la definirea *tipului* fluctuează mereu de la logic la substanţial şi invers. Vorbind, la un moment dat, despre criteriul unei clasificări, susţine subiectivitatea alegerii acestui criteriu, care, deci, nu este unul necesar, ci poate fi unul divers: „Orice punct de vedere este tot aşa de îndreptăţit“, p. 49.

310 *Ibid*., p. 66.

311 „Primitivul nu face reducţie logică. Lumea calitativă nu cunoaşte reducţia logică, şi toată lumea de dinainte de Renaştere nu se sprijinea pe procesul de abstractizare, pe reducţia logică, ci se sprijinea pe procesul de esenţializare a realităţii sensibile (…)“, p. 67.

312 Vezi op.cit. pp. 390-403.

313 Nae Ionescu, *Introducere în istoria logicei*, Editura Eminescu, Buc., 1993, pp. 16-17.

314 Vezi op.cit. pp. 15-35.

315 Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 1991, p. 91.

316 Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed.cit., p. 26.

317 Nae Ionescu, op.cit., pp. 93-94. Trebuie remarcat eclectismul ionescian care face apel la foarte multe influenţe pentru a-şi duce mai departe demonstraţia. Se fac trimiteri implicite la Platon, Aristotel, Thoma d’Aquino, Leibniz etc.

318 *Ibid*., p.101.

319 Nae Ionescu, *Curs de istoria metafizicii*, 1930-1931, îngrijirea ediției: Marin Diaconu, Dora Mezdrea, Editura Aanstasia, Buc., 1996.

320 Leo Frobenius, *Paideuma*, Meridiane, Bucureşti, p. 30.

321 Op.cit., p. 105.

322 Op.cit., p. 110.

323 *Ibid*., p. 111.

324 *Ibid*., p. 116.

325 *Ibid*., pp. 118-119.

326 *Ibid*., p. 119.

327 *Ibid*., p. 133.

328 *Ibid*., p. 141.

329 *Ibid*., p. 146.

330 *Ibid*., p. 146.

331 Op.cit., p. 103.

332 *Ibid*., p. 111.

333 *Ibid*., p. 114.

334 *Ibid*., p. 131.

335 Nae Ionescu, op.cit., p. 132.

336 *Ibid*., p. 136-137.

337 Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed.cit., p. 112.

338 *Ibid*., p. 114.

339 *Ibid*., p. 117.

340 Nae Ionescu, op.cit., p. 166.

Capitolul V. *Itinerariu spiritual. 1921-1945*

Pasiunea lui Eliade de a publica, de a se exprima este enormă şi tiranică. De la 14 ani, din anul 1921, ne-au rămas trei articole publicate în „Ziarul ştiinţelor populare şi al călătoriilor“ în lunile mai, iulie şi decembrie. Ultimul text, din decembrie, este: *Cum am găsit piatra filozofală*, prima încercare de literatură fantastică a autorului Mircea Eliade. Schiţa adolescentină e povestea fantastică a unei experienţe ratate, găsirea pietrei filozofale, construită schematic, cuprinzând scenariul clasic al visului şi al pariului faustic pentru cunoaştere.[341]

Ceea ce este interesant este că adolescentul Eliade este de la bun început frământat de o singură mare pasiune, aceea de a şti, a şti implicând în mod necesar şi pe a comunica. La început intensa pasiune pentru entomologie, dar este perfect decelabilă aici o formă mentis irevocabilă. A descrie, a căuta, a clasa, a clarifica, a citi, a comunica apoi rezultatele. O pasiune care va creşte odată cu vârsta şi care îi va determina profilul spiritual. Nu ni l-am putea închipui pe Cioran pasionat de natură, doritor să clasifice obiceiurile gâzelor şi ale gândacilor. Eliade va păstra mereu acest „instinct“ al căutătorului, al cercetătorului avid de spectacolul devenirii universale. Deci de la bun început a şti, a aduna, a observa în amănunt. Articolele anului 1922 sunt de asemenea în marea lor majoritate descrieri de locuri (*Techir-Ghiolul*, *Vălenii de munte*, *Măneciul*, *Suzana*, *Cheia*, *Cernăuţi*), incursiuni analitice în lumea animală (*Faima unei locuinţe*, *Facultăţile fizice ale animalelor*, *Mijloacele de apărare ale insectelor*, *Entomologia aplicată*, *Din lumea animală*, *Câţiva gândaci folositori*, *Muştele*), dar începe şi seria de articole dedicate cărţilor, pe de-o parte, şi personalităţilor sau epocilor istorice, semnul de început al marii sale pasiuni enciclopedice. Iată sfârşitul articolului dedicat lui Vasile Conta: „Acum Conta e uitat, puţini îşi mai aduc aminte de tânărul slăbuţ care studia nopţi întregi principii şi sisteme prin care, credea el, va ridica România pe o treaptă mai civilizată. Dar graţie gazetarilor şi criticilor din ţară, mânia i-a fost descalificată, filozoful mânjit cu numele de diletant, şi concluziile au fost tocmai contrarii.“[342] „Amintiri din retragere“ este o primă nuvelă „realistă“ cu o problematică gravă, războiul şi supravieţuirea. Talentul literar este evident, iar nuvela

cuprinde şi o primă reuşită, conturarea personajului Pavel, ordonanţa care îl are în grijă pe Mircea, naratorul din nuvelă.

Un alt incipit literar care se va dovedi mai târziu o constantă a operei este jurnalul, deocamdată numai un jurnal de cercetaş. Însemnările sunt şi ele reuşite şi dovedea, ca şi mai târziu, un acut simţ al observaţiei: „Pe strada principală îmi scot şapca de la uşă şi intru într-o băcănie. – Guten Tag! – Guten Tag! – Aş dori o cutie de sardele! – Was? – O cutie de sardele! Negustorii făcură sfat. Peste un sfert de oră, în care timp mă distrai numărând cutiile de cumpărături din raftul al doilea, unul din ei îmi aduse un borcan cu muştar. – Nu d-ăsta domnule. D-aia, zisei şi-i arătai o cutie. – „D-aia“?! „D-aia“ nu avem, făcu neamţul vesel că a putut scoate o vorbă românească…“[343] Rapid, pe măsura lecturilor şi studiilor, universul enciclopedic al micului „doctor“ şi revelează printre articolele din „Ziarul…“. În aprilie 1923 scrie despre Jean Jacques Rousseau. În iunie, acelaşi an, scrie despre Henrik Ibsen: „Citea foarte puţin, numai Biblia, ceva istorie şi gazetele – şi nu se interesa deloc de partea materială a operelor sale (soţia sa se îngrijea de toate acestea) şi trăia în cea mai desăvârşită retragere. Afară de familie, piatra pe care voi el să clădească noua societate, nimic nu-l interesează, iar prietenia o socoteşte ca o pierdere de timp.“[344]

Continuă, în ritm susţinut cu însemnările dintr-un carnet de cercetaş: *Viaţa în tabără*, *Doctorul*, *O noapte furtunoasă*. Însemnările devin literatură, exerciţiu literar pentru mai târziu când va conjuga de atâtea ori confesiunea cu proza, jurnalul cu romanul. Iată un fragment din *Viaţa în tabără*, din iunie 1923: „Şi atunci cu un coleg m-am urcat în tramvai, erau doar trei kilometri până la Sibiu şi timpul nu ne permitea o asemenea plimbare şi pentru un leu şi jumătate ne-a lăsat în inima oraşului, în faţa unei cafenele occidentale, singurul loc animat din bătrâna cetate. Am colindat apoi străzile tăcute, privind curios casele, unele ţuguiate ca-n veacul de mijloc, altele pitice însemnând mahalele de altădată, altele uriaşe ce purtau în frunte reclama «Bere la trei stejari». Librării mari şi înfundate cu literatură germană. Cumpărai cartea şi treceai la o maşină care ţi-o reteza pe margini, scutind în acelaşi timp pe cititor de plicticoasa tăiere a foilor şi rotunjind-o regulat şi estetic. Lumea se uita la noi ca la nişte excentrici.

Unde intram, hainele noastre erau obiectul tuturor privirilor. Şi mai ales dacă aveam stele. Stelele acestea, argintii sau imitând aurul, arătau anii de cercetăşie făcuţi ca simplu cercetaş sau ca senior. Lumea credea însă că e vreun smen de distincţie, iar noi ne mândream nevoie mare.“[345]

În august 1923, prima însemnare de istorie a religiilor: „*Fetişii* sunt nişte idoli grosolani din mitologia sălbaticilor şi au întotdeauna un rol binevoitor în viaţa omului care îi deţine…“[346] Scriind despre Dumas şi Hugo este fascinat de puterea şi productivitatea maeştrilor: „Dumas nu se culca niciodată mai înainte de a scrie treizeci de pagini, aceasta în 10-12 ore.“[347] Plăcerea lecturii şi a scrisului îl îndrumă şi spre istoria literaturii, prima însemnare este despre *Marchizul de Ronsard, Poetul Ronsard şi Banul Mărăcine*, din octombrie 1923.

Foarte interesantă însemnarea din noiembrie 1923: „Simţul paraoptic“ care arată interesul deja pentru fenomenele paranormale care pot fi conexate cu existenţa unei alte dimeniuni. O temă de interes pentru tânărul Eliade rămâne istoria intelectuală a marilor personalităţi, a acelora care ajung la excelenţă prin spirit. Iată-l marcând, în 1924, la 17 ani, centenarul lui Fabre. În acelaşi an scrie despre Denis Diderot *Viaţa şi opera lui Denis Diderot*: „Voltaire îl numeşte «pantophil», adică care iubeşte totul şi îşi merita pe drept numele.“[348] În acelaşi an Eliade îl descoperă pe Samuel Butler, nume mult mai apropiat listei canonice de autori ai lui Eliade, tânărul leader fulminant al generaţia tinere din 1927.

Primul articol oarecum, desprins de formula curentă, mergând spre sinteză şi consideraţii autonome şi generalizatoare este *Cruzimi vechi şi torturi nouă* (1924) în care dezbate lunga şi neîntrerupta cruzime a războiului: „Homo homini lupus (omul pentru om îi lup) spune o bătrână axiomă şi aceasta, din nefericire, se poate vedea foarte bine în războaie.“[349] În acelaşi an prolific, o nouă premieră, un articol de critică literară, *Critica contemporană*, prilejuit de polemica dintre Cezar Petrescu şi F. Aderca văzând acuzaţia de plagiat a lui C. Petrescu după Maupassant, acuzaţie, dovedită ca fiind lipsită de temei. Eliade intervine ferm: „Ne plângeam c-avem secetă literară, eu cred, dimpotrivă, că ne lipseşte cu desăvârşire o critică serioasă. Ne plângeam că nu se citeşte, dar nimeni nu ia aminte la dezorientarea cititorilor lipsiţi de îndrumarea trebuincioasă. Avem critici,

dar cum cad într-un impresionism exagerat, alţii suferind consecinţele războiului în gând şi în fapte. Dl. Sanielevici nu mai scrie decât de politică şi nu mai citeşte decât antropologie, dl. Lovinescu ne-a păgubit de articolul săptămânal din lipsa unei reviste pe care s-o conducă, dl. Iorga, afară de rare excepţii, disprețuieşte întreaga producție contemporană, d-nii Fundoianu, Busuioceanu, Ibrăileanu publică neregulat şi tot lucruri fragmentare şi mărunte. Iar în locul lor s-au sfinţit critici literari bieţi scribi plătiţi şi vanitoşi, care prin ignoranţa lor ajută mult la ignoranţa publicului.“[350] Considerațiile continuă acuzând lipsa exercițiului critic matur şi major pentru analiza unor opere de valoare apărute în ultimii ani, ca Pădurea Spânzuraților, Tulburarea apelor sau Istoria artei medievale române de N. Iorga. Finalul este apodictic: „Trecem printr-o criză a criticii, oare lumea intelectuală o pricinuieşte?“[351] Notele de lectură se aglomerează, iar stilul capătă precizie, finețe şi siguranță, Eliade este deja un publicist. Scrie despre „Romain Rolland: Colas Breugnon“, doi călători: Jérôme şi Jean Tharaud, Maurice Barrès, Ionel Teodoreanu etc.

Romain Rolland şi războiul european este o apologie a idealismului şi umanitarismului autorului francez: „Un singur mare scriitor a făcut excepție şi acela va sta ca o mândrie în istoria Europei; în sfârşit unul, care s-a ridicat «Deasupra învălmăşelii»! înfrățirea tuturor prin cuget şi simțăminte, a rămas acelaşi în bezna ce se aşterne peste restul omenirii.“[352] Începând cu aprilie 1924 Eliade publică mai întâi în „Vlăstarul“, apoi în „Universul literar“, ceea ce-l consacră ca publicist.

Reflecții asupra lui Panait Istrati este un adevărat articol de critică literară, un exercițiu critic aplicat asupra unui autor contemporan. Considerațiile lui Eliade sunt exacte: „Deci dacă am găsi o formulă operei lui Istrati, apoi nu i-am spune clasică, ci vitală. Într-adevăr, eroii săi sunt liberați de prejudecăți, de convenționalisme sociale – într-un cuvânt de toate lanțurile şi butucii ce înăbuşe cugetul şi simțirea unui om în viața noastră cea de toate zilele.“[353]

Notele despre Ionel Teodoreanu: *Poetul adolescenței: Ionel Teodoreanu*, sunt o caldă şi generoasă primire: „Nu sunt singurul care socotea «Ulița copilăriei» (editura „Cultura Națională“, 1923) cea mai bună carte publicată după Pădurea Spânzuraților. Ne răscoleşte cartea aceasta întreaga noastră

fiinţă, căci într-însa se îndeplinesc crize sufleteşti prin care am trecut cu toţii şi de care toţi ne simţim legaţi.“[354] Scrisul lui Eliade evoluează continuu ca şi aria de subiecte pe care le atinge: *Cronica culturală* – un rezumat al apariţiilor editoriale din 1924; *Notițe critice* – de asemenea cronici succinte; Şapte ani de la moartea lui Victor Anestin, *Maurice Barrèes*.

Primul articol publicat în 1925 („Vlăstarul“), *Omnia*, este un articol despre istoria religiilor. Ca întotdeauna începutul este brusc, iar tactica este aceea de a convinge cititorul că autorul stăpâneşte materia foarte bine: „Originalitatea miturilor şi credinţelor religioase e rară; nimic nu s-a creat, ci totul s-a plămădit din împrumuturi şi reminiscenţe. Nu există tradiţie sau superstiţie care să nu se găsească sub o formă mai sedimentară la vreun popor vecin sau antic…“[355] Din acest an temele legate de mitologie, etnologie şi istoria religiilor vor fi permanent prezente.

Consideraţiile despre *Epictet şi Marc Aureliu* îi prilejuiesc primele rânduri de „moralist“. „Gândeam numai să întocmesc mărunte comentarii cu privire la zilele noastre. E o trebuinţă vitală cugetarea stoică pentru noi cei toţi crescuţi în timpul de astăzi: în fierbintele Infern sufletul însetat cerşeşte picătura rece pe pretutindeni. Şi e rău credincios şi neghiob cel ce va cerceta cuvintele acestea cu zâmbetul dispreţuitor ce se desprinde din lectura frazelor împăunate, retorice şi cu morală de ziar.“[356] „…Drept e că majoritatea generaţiei poartă în trupuri bolnave, un suflet uscat sau fărâmiţat de viermii oboselii şi îndoielii, dar nu-i puţin drept că mulţi dintre fraţii mei întru suferinţă se zbuciumă conştienţi de sufletul lor. […] Anarhie postbelică, zăduful, stricăciunea, nebunia n-au făcut decât să oţelească sufletele lor. Rezistenţa va fi cu atât mai îndârjită cu cât iureşurile vor fi mai aprige; duşmanii din afară şi, mai ales, cei dinăuntru le vor căli sufletele…“[357] Iată pentru prima oară strecurată tema generaţiei şi a pariului existenţial al acestuia în faţa noii istorii. Eliade îşi pregăteşte flamura.

Eliade continuă să publice comentariile despre eroii săi intelectuali preferaţi: Iorga, Pârvan, Haşdeu, Papini. „Iorga“ se intitulează simplu articolul publicat în *Vlăstarul* în februarie 1925. O apologie teribil adolescentină (ceea ce este curios pentru că era o etapă depăşită a scrisului lui Eliade) care nu avea cum să nu-i facă imensă plăcere lui Iorga. Istoricul

românilor este trecut de la bun început în categoria eroilor, a oamenilor „înzestrați cu puteri nemăsurate“. „Un astfel de om e Iorga. Privit din depărtare se arată ca o uzină, ca un oraş în febră, ca o cultură în ascensiune, ca o civilizație. O civilizație: iată cine e Iorga.“[358] Portretul lui Iorga continuă într-o gradație ascendentă, acumulând amănunt după amănunt, hiperbolă după hiperbolă. „Se crede de către cei care nu-l cunosc că Iorga ar fi tipul intelectualului. Nimic adevărat, Iorga nu numai că nu e intelectual, dar trece peste limita sentimentului, peste cea a romanticului. E un pătimaş, în acelaşi timp rafinat şi primitor. E numai sensibilitate, o sensibilitate acum aprinsă, acum potolită. Totul îl impresionează, îi lasă urme în suflet; numai astfel se şi poate explica pofta aceea bestială de a citi, o poftă puternică la fel ca un instinct vital, care încalcă orice măsură, desfide ziua ca şi noaptea, râde de surmenaj, de miopie, de decadență. […] Dar adevărații savanți nu sunt niciodată intelectuali; ci lucrează pentru că pătimesc şi ei ca orice maniac sau pasionat.“[359] Se simte din tuşele acestui portret fascinația tânărului Eliade față de maestru, față de puterea acestuia de a munci, de a citi şi de a scrie. Totul este şi trebuie să fie monumental. „Din Iorga va rămâne cât va ființa neamul nostru *un nume şi o operă*, ca şi la Haşdeu, singurul cu care se poate asemui din țara noastră. Opera sa va fi din ce în ce mai puțin cercetată: dar numele? Şi omenirea nu-l va primi geloasă în Panteonul său, pe acest sensibil, care a citit şi a scris cel mai mult dintre toți semenii săi?“[360] Cel de-al doilea portret de erou intelectual al anului 1925 este cel al lui Vasile Pârvan, publicat în „Universul literar“. De data aceasta o admirație echilibrată, un elogiu mai calm: „Dl. Vasile Pârvan e unul din puținii care au înțeles rostul şi ființa istoriei…“[361] În seria portretelor urmează Haşdeu, celui care în 1937 îi va dedica ediția în două volume masive, *Naționalismul creator: Opera lui Haşdeu*. Concluzia articolului este fermă şi clară: „Să nu uităm geniul său şi mai ales munca sa supraomenească. Ea trebuie să fie steaua polară după care să se călăuzează noua generație.“[362]

Eliade îl descoperă pe Papini şi recunoaşte în el un model intelectual. „Existențialismul“ de mai târziu al romancierului Eliade îşi găseşte în Papini un izvor. „Mai mult ca oricare altul dintre scriitorii europeni, Papini cristalizează în opera sa psihologia generațiilor de la începutul secolului al

XX-lea. Toate năzuinţele noastre, tot zbuciumul lăuntric, toate credinţele şi prăbuşirile sufleteşti care ne frământă sunt închegate în paginile scriitorului florentin.“[363] Vorbind despre *Un uomo finito* Eliade notează: „Este povestea lui, romanul creierului său. E unul din puţinele romane fără intrigă şi în care se află numai istoria unor idei.“[364] Mai târziu Eliade va teoretiza în marginea unei poetice a romanului de idei, a romanului intelectual care să dezbată numai pasiunea de a cunoaşte (vezi *Oceanografie*, *Fragmentarium*).

Balzac, un alt erou intelectual a lui Eliade este portretizat printr-un text care adună *Ciudățenii şi anchete din viața lui Balzac*, modalitate de a crea o imagine *vivante* a marelui prozator.

Anul 1925 este anul exploziei în preocupările scrise şi publicistica eliadiană a problematicii istoriei religiilor. Sunt zeci de articole, sute de pagini despre mitologie, folclor, religii. În seria de articole „Omnia…“ din *Vlăstarul* nota diverse considerații succinte despre mitologiile vechilor popoare, ca, spre exemplu, despre Potop, despre textul biblic şi despre textul chaldean. Prilej de lecturi multiple şi de erudiție: „Fr. Lenormant avusese deplină dreptate când cu mulți ani în urmă scrisese: «Tradiția potopului este tradiție prin excelență universală» (*Essai de commentaire de Berose*, p. 275).“[365] Un subiect atins încă din această perioadă este alchimia, prilej pentru câteva articole de introducere în studiul alchimiei, cu revelarea biografiei esențiale şi citate care exemplifică problematica achimiei.

În „Vlăstarul“ din mai 1925 publică un lung articol despre Ştiință şi ocultism. Articolul este de fapt unul polemic ca răspuns la un articol critic al „colegului Israilovici“ despre o conferință a lui Eliade (probabil o conferință în mediul liceal).

Articolul sprijină teza existenței obiective a fenomenelor paranormale, aşa cum o va face mai târziu în celebrul studiu *Folclorul ca instrument de cunoaştere*. „Cel ce vrea să pătrundă în adâncul lucrurilor, cel care vrea să vadă ce se afla sub formele înconjurătoare trebuie să se învețe să nu le privească pe acestea decât ca nişte imperfecții ale simțurilor noastre, de care să se poată dezbăra oricând ar voi, cum experiența zilnică întemeiată pe justețea formelor alcătuieşte ceea ce numim noi bunul-simț, cum acest bun-simț e tot ce poate fi mai omenesc în noi, cum el este granița peste care nu

trebuie să treacă acela care se conduce de mijloace raţionaliste (nu zic raţionale), ci el este o piedică pentru cel care caută nu numai fenomenul, ci nomenul.“[366] Despre o lungă trecere în revistă a fenomenelor şi a experienţelor care dovedesc obiectivitatea fenomenelor paranormale Eliade conchide: „Cu toate acestea putem sintetiza toate manifestările de forţe necunoscute: ele dovedesc că legile ştiinţei moderne nu sunt complete, sau nu sunt exacte. Biologia ne învaţă că ochiul nu poate vedea printr-un corp opac, şi totuşi la clair-voyance dovedeşte contrariul…“[367]

Incursiunea în mitologiile Orientului antic este masivă, publică unul după altul articole de informare şi comentarii: „Bazar oriental – Isis – Eva“; „Isis şi Osinis“; „Descifrarea cuneiformelor“; „Fenicienii“; „Povestea unei regine“; „Epopeea lui Ghilgameş“; „Cosmogonia cheldeană“; „Scrisori babiloniene“. O temă mereu reluată este istoria chimiei şi a alchimiei.

Aceste articole marchează o epocă de mari descoperiri intelectuale: James Frazer, Salomon Reinach, Jensen, Lagrange, Rawlinson, A. Loisy, autori care îi vor deschide apetitul pentru studiul istoriei religiilor. De asemenea, se conturează o puternică voinţă auctorială. Eliade vrea să devină un autor, un erou intelectual, de aici cultul pentru marile modele: Balzac, Iorga, Haşdeu, Pârvan.[368]

Aventura intelectuală a lui Eliade continuă neîntreruptă în 1926.[369] În primul rând reia lunga serie de articole despre potop, primul „studiu“ de istorie a religiilor pe care Eliade îl întreprinde. Pentru prima oară recenzează cărţile lui Raffaele Pettazoni care îi va rămâne până târziu un model în ceea ce priveşte disciplina istoriei religiilor.

Evenimentul intelectual al anului pentru Eliade îl constituie studiul polemic dedicat lui Nicolae Iorga: *Sinteza istorică a d-lui Iorga*. Un articol dur, o critică acerbă a superficialităţii maestrului, un articol la antipodul apologiei din 1925. Articolul va lăsa urme adânci în biografia tânărului Eliade, prilejuind câteva puneri la punct, printre ele şi cea a lui Vasile Bogrea, de care Eliade îşi va aduce aminte până târziu, în epoca memoriilor.

Atenţia lui Eliade este solicitată în continuare de o mulţime de subiecte: literatura română, istoria ştiinţei (recuzează lucrările lui Aldo Mieli), mitologie, mistere, „metapsihică“ etc. Eliade dedică multe zeci de pagini prezentării ocultismului, teozofiei şi metapsihicii. În *Rudolf Steiner*

precizează: „Ocultismul nu e altceva decât afirmarea unor forţe şi însuşiri ascunse, cu ajutorul cărora se poate ajunge la o cunoaştere mai completă a realităţii şi pe temeiul cărora trebuie să se ridice un corp de ipoteze care să explice această realitate altfel decât cum e explicată de ştiinţele pozitive. Ocultismul se va impune deci numai atunci când existenţa acelor forţe şi însuşiri ascunse va fi pe deplin dovedită“.[370]

După epuizarea temei potopului, Eliade dedică o nouă serie de articole în „Adevărul literar şi artistic“ „Misterelor şi Iniţierii Orientale“ prilej de a comenta miturile lui Tamuz, Osiris şi Attys, precum şi misterele orfice, folosind bibliografia la zi a problemelor: Vittorio Macchioro, Giuseppe Tucci, Carlo Formichi.

Intrarea în echipa de la „Cuvântul“ înseamnă trecerea la o publicistică mai puţin specializată, cu o cuprindere culturală mai generală.

„Noi şi Nicolae Iorga“ este un articol care vrea să refacă punţile arse prin articolul din *Revista universitară*. Teza este următoarea: figura lui N. Iorga rămâne copleşitoare şi foarte importantă pentru generaţiile tinere, dar nu mai poate fi vorba de o influenţă unică a maestrului istoriei naţionale. După război există un alt zeitgeist, o altă sensibilitate a formelor culturii, o altă geometrie a forţelor intelectuale şi interioare ale generaţiilor. Din această cauză mitul Iorga poate şi trebuie revizuit, privit critic. „…noi suntem cei dintâi care îi putem cerceta şi înţelege critic opera.“ [371] Trebuie, de asemenea, reţinută tema generaţiei culturale, a unei noi generaţii, pe care Eliade o va pune flamboaiant în anul de graţie 1927.

Foarte interesant este articolul în care Eliade face recenzia la V. Macchioro *Teoria generale della religione come esperienza*. Este momentul în care Eliade începe să audieze cursurile lui Nae Ionescu şi să problematizeze mai mult temele de filozofie şi istorie a religiei. În acest sens, definirea „faptului“ sau „actului“ (în termenii lui Ionescu) religios este importantă pentru arheologia conceptelor lui Eliade. „Faptul religios nu e un fapt de conştiinţă, ci experienţă. Nu cunoaştem o realitate exterioară cu ajutorul facultăţilor raţionale, ci simţim pe Dumnezeu, ne contopim cu o făptură suprasensibilă, transcendentă. Iar această contopire e un extaz – o pierdere, deci, a conştiinţei. Argumentele raţionale, ştiinţifice aduse împotriva faptului religios n-au nici un preţ. Pentru că religia şi filozofia şi

ştiinţa stau pe planuri deosebite, ce nu se ating între ele.“[372]

Tot acum, în *Cuvântul*, Eliade inaugurează ciclul „Oameni din cărţi“ cu comentariul lui Brand de Ibsen. Este un comentariu alert, pasionat, un comentariu care poartă deja pecetea autorului Eliade, eseistului care va marca peisajul intelectual interbelic cu eseistica sa modernă, cerebrală, pasională şi precisă în disocieri analitice surprinzătoare.

În articolul „Ideile lui Henry Ford“, în fraza finală găsim prima definiţie a „omului nou“ din scrisul lui Eliade: „Ne aşteptam să găsim un adevărat «om nou»: viril, dinamic, voluntar. Am întâlnit reminiscenţe şi empirism. Preferăm «ideilor» lui Ford pe oricare reprezentant al cerebralităţii europene.“[373] „Omul nou“ va deveni în curând o temă predilectă a eseisticii şi a romanului eliadian.

Articolele despre Giovanni Papini vădesc o mare pasiune pentru autorul romanului „Un uomo finito“, dar nu numai pentru romancier, ci pentru eroul şi experimentatorul Papini, pentru cel care a avut curajul să se opună ordinii şi să descopere libertatea. Există câteva ceva din această substanţă papiniană în toţi eroii romanelor „existenţiale“ eliadiene: „Giovanni Papini e un om urât. Înfiorător de urât. Obrazul palid şi scofâlcit, buzele groase, dinţii galbeni şi stricaţi, maxilarele proeminente, ochii miopi, aproape lipsiţi de gene, ascunşi neîncrezători sub lentilele ochelarilor.“[374] Construcţia portretului urmează cu portretul moral, pendant la cel fizic: „El se întorcea de la bibliotecă cu pumnii strânşi şi dinţii încleştaţi. Îndărătul frunţii se frământau şiroaie gândurile. […] Papini a urât de timpuriu din toate puterile; a urât cu patimă, cu frenezie. Şi a fost o ură fecundă. Monstruoasa erudiţie adunată prin biblioteci; polemicile crunte, sângeroase, nesfârşite, pamfletele culturale şi biciurile politice; experienţele multiple şi contradictorii – au izvorât în bună parte din acea ură nestinsă ce clocotea tumultuos în sufletul lui Giovanni Papini.“[375]

Publicistica este dublată de o strategie de P.R. ireproşabilă, le scrie tuturor celor pe care îi recenzează. Pettazzoni, Buonaioti, Mieli, Tucci, Macchioro. Iată începutul primei scrisori către Vittorio Machiorro: „Ilustre Profesore, Veţi fi, desigur, mirat să primiţi această scrisoare, şi veţi fi mirat, de asemenea, să aflaţi că numele D-voastră. e cunoscut pe îndepărtatele pământuri valahe, că operele D-voastră sunt citite şi admirate de studenţii

români.“[376]

Publicistica anului 1927 este bogată şi foarte diversă, având ca centru de iradiere „Itinerariu spiritual“ publicat în „Cuvântul“ începând cu 6 septembrie 1927.[377] Unul din autorii comentaţi cu oarecare frecvenţă de Eliade este Ionel Teodoreanu. În *Medelenii şi medelinismul* (publicat în *Cuvântul*, an III, nr. 652, 5 ianuarie, 1927, pp. 1-2). Eliade face o analiză drastică a romanelor şi romancierului: „Cercetate mai de aproape însă, faptele se vădesc altele. Succesul lui Ionel Teodoreanu se datoreşte elementelor anestetice, străine de valorile literare, caduce – care se întâlnesc în opera sa.“[378]

Analiza continuând cu următoarea concluzie: „El (succesul) trebuie căutat în nevoia publicului de romantism, în sentimentalismul lui, mai mult sau mai puţin rafinat, în elementele anestetice care abundă şi care, poate, înlocuiesc pe alocuri valorile estetice.“ „…Teodoreanu nu e nici cerebral, nici mistic. Creaţiile lui prezentându-se sub un unghi pur sentimental, câteodată ironic – pot deveni cu uşurinţă izvoare de satisfacţie ale marelui public. Însuşi analiza psihologică, aş cum o mânuieşte, poate atrage femeile.“[379] Diagnosticul e corect şi rezistă, iar unghiul de vedere este interesant pentru că ţine seama de o anumită, să-i spunem, sociologie a receptării, ceea ce este foarte exact în ceea ce-l priveşte pe Teodoreanu, unul din cei mai citiţi autori în epocă, alături de Cezar Petrescu şi Liviu Rebreanu.

Un alt articol demn de tot interesul este „Mitul arghezian“ (în *Cuvântul*, 12 ianuarie 1927). Un articol antiarghezian, publicat înainte de apariţia „Cuvintelor potrivite“, cu un ton foarte ironic: „De câţiva ani, dl. Tudor Arghezi e un mic zeu. Un mic zeu asiatic, voluminos în pântec, trivial, agresiv şi bonom. Un zeu care înjură mult, face poezie pură, urăşte editorii şi visează o vilă la Sinaia. Un zeu fecund în fantezii şi pornografie. Iar în jurul său, la picioarele sale, tămâindu-l – s-au adunat, turmă, credincioşii: admiratorii literaturii argheziene. Sunt făpturi de ambele sexe. Şi sunt făpturi întru totul primejdioase. Sunt fanatici. Săvârşesc cultul zeului obez şi răspândesc mitul arghezian.“[380] Se poate spune că prin contaminare, verbul acid şi pântecos al lui Arghezi e trecut la tânărul papinian. Tuşele sunt groase şi tonul neiertător, un adevărat pamflet, unul dintre puţinele

pamflete ale lui Eliade.

Revenind la Papini, „fratele“ său mai mare, Eliade scrie „Mistica lui Papini“, despre convertirea acestuia la catolicism. Articolul este un pasionat elogiu şi un portret spiritual al lui Papini: „Ceea ce a căutat şi a găsit Papini în creştinism – în afară de alinare – a fost disciplina şi autoritatea Bisericii Romane. O disciplină sinceră şi conştientă. O disciplină care fecundează spiritul, deschide noi şi largi viziuni, orientează just, organizează şi realizează prefacerea bestiei în Om, propovăduită de Crist. Iar lumea contemporană nu e disciplinată. În mijlocul ei, Duhul Dumnezeiesc şi-a pierdut de mult autoritatea. Şi se închină idolilor de oțel şi democrației – foetusurile degenerate ale Reformei.“[381]

Formularea este apodictică şi realizează o premieră în scrisul lui Eliade. Niciunde până acum Eliade nu a acuzat modernitatea, e un ton nou, o teză oferită în premieră. Indiscutabil, este rodul întâlnirii cu Nae Ionescu. Eliade era până acum doar un spirit enciclopedic, oarecum neutru la dialectica explozivă: tradiție *versus* modernitate. De altfel, este şi va fi inconsecvent, pentru că atât publicistica lui, cât şi proza sa vor fi moderne par excellence, el însuşi va fi un actor „modernist“ pe scena intelectuală şi literară românească, până în jurul lui 1937.

Raționamentul lui Eliade continuă: „Iată pentru ce Papini a urât lumea contemporană. Ea încarnează cea mai abjectă formă a triumfului valorilor materiale asupra celor spirituale, a bestiei asupra Omului; maşinism, democrație, ruină morală, degencrescență, exaltare imbecilă a scientismului şi a tehnicii. Papini şi-a amintit de polemicile sale, de sângele țâşnit sub şfichiul pamfletului, de *Leonardo*, de *Lacerba*.“[382] Modernitatea care dizolvă iată o temă care va apărea, totuşi, rar la suprafața scrisului lui Eliade, care nu devine un autor „conservator“, adică un autor care să dezvolte cu claritate şi coerență tezele clasice ale „contraculturii“ conservatoare; printre care, în poziție centrală tocmai cea privind modernitatea care dizolvă. E, totuşi, foarte probabil ca Eliade să „internalizeze“ aceste teze, care vor deveni, poate, fundalul, niciodată declarat, al Weltanschauung-ului eliadian. Eliade va avea o strategie complicată, aşa cum nu va face niciun pas către afirmarea unei tradiții eterne (ca Guénon), nu va face niciun pas către ideologie, către catehismul

conservator interbelic reprezentat de intelectuali ca Jünger, Evola sau Schmitt.

Eliade are pasiunea enciclopedismului şi cultivă şi poza enciclopedismului. Într-un articol intitulat „Misticismul orfic al lui Heraclit“ afirmă: „Nu e locul să stăruim aici asupra discuțiilor din jurul filozofiei presocratice. În lucrarea noastră „Originile gândirii europene“, vom consacra un volum întreg începuturilor şi dezvoltării filozofiei greceşti.“[383] Ceea ce este de remarcat, în afară de această mică stratagemă nevinovată, este permanenta curiozitate intelectuală, capacitatea de a intui mereu punctele de vedere noi, creatoare ele însele de noi perspective, orientarea către autori care vor rămâne în canonul istoriei religiilor. Să nu uităm Eliade are acum doar douăzeci de ani!

„Cetind pe Iorga“ ar fi trebuit să fie un întreg ciclu dedicat lui Nicolae Iorga, preludiu la o carte dedicată savantului. Au rămas numai trei articole cu acelaşi nume, dar cu subtitluri distincte. Primul este „De la Hermes Trismegist la Nicolae Iorga“, titlu mai mult ironic decât apologetic. După ce stabileşte că există două tipuri de poligrafie, cea reprezentată de Hermes şi cea reprezentată de Aristotel, va trece la analizarea tipului de poligrafie în care se încadrează Iorga. Evident, Iorga este un temperamental şi un senzual, deci este în categoria lui Hermes Trismegist. Dar este întotdeauna Iorga un poligraf genuin? Răspunsul lui Eliade este negativ. Iorga este în foarte multe publicații doar un harnic compilator, un muncitor asiduu, doar atât. „Poligraful senzual nu se concentrează până la schemă. Ci se dăruieşte scrisului, conştient de posibilitățile sale de realizare. Urmăreşte o idee – oricare – sau se emoționează pentru un fapt căzut proaspăt în conştiință. Ceea ce se petrece cu Nicolae Iorga.“[384]

Scopul lui Eliade, care a dovedit tenacitate, în această întreprindere temerară, este reevaluarea critică a mitului Nicolae Iorga. Un fel de „Ce e viu şi ce e mort în fenomenul Iorga“? Eliade se retrage pe poziții mai sigure decât cele din atacul asupra „Sintezei de istorie universală“, de unde, într-un demers mai rafinat şi mai analitic, va diseca fenomenologic profilul intelectual al lui Iorga. Teza lui Eliade este că Nicolae Iorga este mai mult natură decât spirit, că poligrafia sa are o anumită doză de impuritate, pentru că nu se supune unei idei. În fond, atacul lui Eliade este frontal, critica nu se

dizolvă, până la urmă, într-o formă de respect. „…Tot Iorga spunea altădată – că filozofia pură e stearpă. […] Filozofia «pură» nu e stearpă, după cum nu e nici ştiinţă «pură». Acestea însă au un cusur: nu pot fi *consultate*, ci numai *adâncite*“[385]. Deci un Iorga care nu face decât „să răsfoiască“, „să consulte“, „să citeze“, aproape un Iorga acefal şi apter. Profund fals şi nedrept. Iorga este un profet, un om care are viziuni, în special viziunea timpului trecut. Într-adevăr nu e o natură problematică, e o natură afirmativă în întregime. Iorga introduce în cultura şi literatura română, ca de altfel şi Sadoveanu, episul, vârsta fericită şi necesară a epopeei.

Ciclurile „Contemporanii“ şi „Cronica literară“ cuprind articole despre autori contemporani. Eliade scrie despre Gib. I. Mihăescu, Ion Minulescu, Cezar Petrescu, Paul Zarifopol, Ovid Densuşianu, iar în afara acestor cicluri despre Tudor Arghezi, Adrian Maniu şi Ionel Teodoreanu. În aceste articole şi cronici Eliade este întotdeauna clar, concis, reuşind să sintetizeze calitatea esenţială a unui autor.

Vorbind despre Gib. I. Mihăescu afirmă: „O proză curioasă, neobişnuită. Frază necioplită, vocabular vulgar, descripţii obositoare, analize obsedante. Dl. Gib Mihăescu nu ştie să scrie. Nu ştie să construiască, să păstreze proporţiile, să echilibreze compoziţia. […] Şi cu toate acestea, dl. Gib. I. Mihăescu e un scriitor autentic. Talentul său e cu adevărat personal“ (p. 126). Încercând să prindă nota originalităţii sale scrie: „Ceea ce constituie originalitatea puternică a literaturii d-lui Gib. I. Mihăescu – e tocmai conflictul tragic ce izbucneşte între făpturi simple şi vulgare şi le dezgoleşte sufletele, şi le înfioară în faţa noilor realităţi“[386]. Vorbind mai apoi de permanentul „conflict cu temei sexual“, Eliade conchide: „Dar sexualismul în literatura sa e organic. E, am spune, *nisus formativus*. Sexualismul, forma brutală a dragostei, singura pe care o cunosc – cu toate deviaţiile morbide – personagiile sale, e aici de nelipsit.“[387]

Articolul despre Ion Minulescu şi-l intitulează „Jean“ Minulescu: „Literatura d-lui Minulescu oglindeşte sufletul lui Jean. De aceea e o literatură care place, captivează şi entuziasmează. Jean se găseşte pe tot locul – chiar în sufletele noastre. […] Versurile sale exprimă sensibilitatea vulgar superficială a tinerilor şi tinerelor din România Mare.“[388] Minulescu este deci redus la registrul minor, al superficialului şi al succesului imediat,

ceea ce este desigur o judecată severă, dar corectă.

Recenzia le apariția primului volum din Întunecare este laudativă. Eliade consideră romanul o reuşită, prin ceea ce arată în acest prim volum. Foarte interesante şi pertinente sunt considerațiile generale despre romanul românesc: „Există deci o manieră specifică romanului românesc. Manieră – şi prin ea înțelegem viziune, ritm, valori – ce corespunde unei stări sufleteşti şi unei situații sociale caracteristice.“[389] Eliade defineşte această manieră specifică ca fiind „plasticitatea“. „…romanul românesc e plastic. Iar «Întunecare» cu năzuinți de largă şi însângerată frescă a războiului nostru trebuia cu atât mai mult să prezinte o lume precis configurată, reliefată, colorată.“[390] „Plasticitatea“ vrea să însemne capacitatea de construcție, de obiectivare, de reliefare a diferitelor medii şi tipuri, ceva contrar „psihologismului“ radical, de tip rusesc sau francez. Ca exemplu românesc de depresie a formulei „plasticității“ româneşti, deci a hybrisului care duce la rezultate nefericite e citată Hortensia Papadat-Bengescu.

Eliade defineşte Întunecare astfel: „Întunecare e luminat dinafară spre lăuntru. Nu e un roman «psihologic» țesut din viziunile eroilor. Ci plastic, cu câteva pagini de oglindiri lăuntrice. De altfel, un roman al lumii şi al războiului nostru, alcătuit numai din reacțiuni sufleteşti, din fantasme, şi unde valorificări cerebrale se luptă să rezume realitatea exterioară – nu-l vom avea curând. Necesită o evoluție de gând şi de limbă literară – pe care nu am împlinit-o.“ [391]

Cronica la apariția volumului *Cuvinte potrivite* este glacială. Arghezi este desființat ca poet. „Marea greşeală a d-lui Arghezi a fost aceea de a-şi tipări versurile în volum.“[392] „Nisus formativus al inspirației argheziene – e un sentimentalism ieftin, învechit, dezlânat; şi «filozofie» de manual gimnazial.“[393] Concluzia e fără apel: „Deci – unde e noul Eminescu? Unde e creatorul poeziei noi româneşti, al sensibilității moderne, al unei noi limbi etc.?“ [394]

Călătoria în Italia din acest an prodigios îi prilejuieşte o serie întreagă de articole: jurnal de călător; interviuri cu Papini, Panzini şi Macchioro; critica d-lui Porn (un „arheu“ al politicii culturale a României în străinătate, observațiile lui Eliade fiind foarte actuale încă) şi observații privind viața studenților români. „Italia întreagă ne îndrăgeşte. Nu am întâlnit decât

zâmbete, entuziasm şi prietenie. Un căpitan fascist ne-a asigurat că „Italia şi România bat întreaga Europă“ (*Roma domnului Porn*).[395]

„De vorbă cu Giovanni Papini“ relatează unul din momentele cele mai importante ale călătoriei în Italia. Tehnica relatării se bazează pe juxtapunerea unor frânturi de dialog, realizând astfel un ritm mai alert, mai jurnalistic. Marea temă e misticismul: „Experienţa mistică e transformarea omului în Dumnezeu. La început a fost un dualism intransigent: Dumnezeu-om. Prin Crist, s-a încercat o colaborare între ele două principii, cu scopul de a mântui pe om, de a-l transforma în Dumnezeu, dar venirea lui Crist a rămas fără rezultat. Oamenii nu şi-au îndepărtat bestia.“[396] (frag. e reproducerea tezei lui Papini).

Relatarea discuției cu Macchioro rămâne un monument de inabilitate şi inaderenţă la punctul de vedere al celuilalt. Mărturisirile antifasciste ale lui Macchioro sunt publicate *tale quale*: „Eu voi părăsi Italia. Aici nu se poate lucra. Mă înăbuş. Cum nu sunt catolic, ci protestant, sufăr mult. La catedra de istoria religiilor, n-am fost admis din aceeaşi pricină. Dacă dumneata vei încredinţa unui fascist cle ce vorbim noi acum, pot fi sigur că voi fi concediat de la Universitate şi de la Muzeu.“[397] Va fi nevoie de lungi şi repetate scrisori pentru a relua legătura cu Macchioro după ce acesta va afla de publicarea relatării convorbirii şi implicit şi de considerațiile cu privire la fiica marelui profesor. Tânărul Eliade practică un soi de cinism al autenticității. Nu altfel va proceda peste şapte ani când va scrie *Maitreyi*. Jurnalul e oricând eligibil pentru literaturizare fără un calcul prealabil al consecințelor. Gafa comisă nu e lipsită de semnificații, de ajuns ca Eliade să vorbească inclusiv în *Memorii* despre relatarea nefericită a întâlnirii cu Macchioro.

Magie şi metapsihică este important pentru instrumentele viitorului istoric al religiilor şi pentru ideea sa despre relevanța fenomenelor oculte. Eliade defineşte mai întâi comparația: „*Comparația* a fost folosită de mult în istoria religiilor şi cu excelente rezultate; dar numai parțial. S-au comparat, anume, legendele, miturile, riturile – culese din felurite locuri şi timpuri. S-au reconstituit, astfel, tipurile mitice, s-au precizat structura şi evoluția lor. Istoria religiilor nici nu e posibilă astăzi decât prin acest instrument al comparației.“[398]Pentru Eliade fenomenele oculte, fie magice

sau mistice constituie o *evidenţă* inconturanbilă, o dovadă experimentală de cea mai mare importanţă pentru relevarea adevăratei *naturi* umane. Fiinţa umană este mai mult decât biologia şi psihologia care sunt vizibile. „Alăturarea istoriei religiilor cu cercetările metapsihice va ajunge, în curând, indispensabilă. Numai astfel vor putea fi lămurite fenomenele religioase în originea şi dezvoltarea lor.“ Ideea curentă că religiile nerevelate ar fi stadii primitive ale religiei şi că nu ar merita atenţia cercetătorilor este o idee profund falsă. Istoria religiilor, spune Eliade, este pe un drum greşit, ceea ce contează este nu reprezentarea *evoluţiei materiale a religiei*, ci a *evoluţiei ei interioare*. Urmează aici o notaţie relevantă pentru opera eliadiană: „Experienţa religioasă nu poate fi privită ca o formă a istoriei, pentru că aceasta dovedeşte confuzia *conţinutului* psihic cu *exteriorizarea* materială.“[399] Religia nu este deci funcţie a epocii istorice, ci funcţie a unei constituţii ontice a fiinţei umane care se realizează mereu în forme concrete, ce-i drept, dar care sunt forme de transparenţă a unui fond constitutiv esenţial al fiinţei umane. Respingerea *istoricismului* are deja loc aici în acest articol pe care Eliade îl scrie la numai douăzeci de ani.

Cu prilejul comemorării a douăzeci de ani de la moartea lui Haşdeu, Eliade scrie trei articole de evaluare a personalităţii şi operei lui Haşdeu (două le publică în „Cuvântul“, unul în „Universul literar“). „Noi, cei mai tineri, voim Haşdeul nostru, care e cel adevărat, cel pururi viu, genial şi fecund. Sinteza supremă, care e de fapt, sclipătul (sic!) de orizont către care tindem – va fi grăbită, ajutată, promovată de cunoaşterea geniului complex al lui Haşdeu. Cineva dintre noi, nu ne sfiim s-o mărturisim, va trebui să ni-l dea cât mai curând. Torturata şi netihnita viaţă lăuntrică, exaltată în ură şi în creaţie – va fi şi a noastră.“[400] Premonitorie concluzie, într-adevăr după zece ani, în 1937, Eliade va fi acela care va da o ediţie în două volume menită să readucă în prim plan „geniul complex şi organic“ al lui Haşdeu. Pentru Eliade Haşdeu rămâne modelul exemplar de erudiţie şi poligrafie, tocmai datorită organicităţii şi romantismului care îi deschide poartă spre dimensiune metafizică. Haşdeu are cu prisosinţă tot ceea ce nu are Iorga, şi anume accesul la mister.

Evenimentul central al anului publicistic 1927 este ciclul de articole

„Itinerariu spiritual“. *I. Linii de orientare*: „Încep, cu paginile de faţă, publicarea câtova note, sau observaţii, sau reflecţii, sau monoloage asupra generaţiei noastre.“[401] Pariul se află deci chiar în deschidere: *generaţia noastră*, dar există o *generaţie* şi încă *a noastră*?! Mai degrabă, nu! Generaţia era încă o pură virtualitate, nimic concret, nimic solid, nimic evident. Exista, desigur, un *Zeitgeist*, un război colosal în urmă, o zguduire din temelii a valului progresului lent şi continuu. Certitudinile erau de domeniul trecutului, siguranţa unui destin fericit al omului, un destin în spirală absolută a progresului şi pozitivităţii, erau lichidate. Neliniştile erau mai vechi şi mai solide, începutul de secol XX a fost un început furtunos, un început în care modernitatea şi-a anunţat cu fermitate teza unei lumi complicate, nesigure, atare, aflate într-un permanent dezechilibru. Nietzsche este actorul principal în această dramă a modernităţii care enunţă şi anunţă un alt destin al omului, un destin condus din străfunduri de mişcarea tectonică a nihilismului: „N-ar trebui să-l justificăm pe Dumnezeu însuşi şi să divinizăm din cruzime faţă de el, stânca, nerozia, povara, destinul, neantul? A-l jertfi pe Dumnezeu neantului – acest mister paradoxal al supremei cruzimi i-a fost rezervat generaţiei prezentului: noi, cu toţii, ştim deja câte ceva despre aceasta.“[402] Vocile modernităţii profunde sunt toate vocile unor Casandre, avertizează asupra fatalităţii, asupra pierii, asupra necesarei extincţii, a spiritului, a civilizaţiei, a umanităţii, a omului. Kafka o voce canonică a modernităţii, este un astfel de spirit al unui fatum tragic al omului; chiar dacă este un tragism mai degrabă al absurdului, al nonsensului, al terorii care vine să locuiască o lume banală, solidă dar vidă. Această modernitate este fie după cuvântul lui Nietzsche, fie împotriva cuvântului său, adică mistică, religioasă şi antinihilistă (Nietzsche considera de altfel „nevroza religioasă“ ca semn sigur al instaurării nihilismului deplin, eliberator). Este cert că modernitatea, politropă, este un câmp al tensiunilor, al nesiguranţei, al căutării, al reîntemeierilor (niciodată finalizate totuşi, niciodată solidificate), un spaţiu-timp al *crizei*. În acest sens, Eliade este un actor al modernităţii în cultura română. Ca şi celălalt corifeu, Cioran, care a făcut din *criză* un destin şi o interogaţie continuă. Modernitatea înseamnă criză, este criză. Pe plan *spiritual* criza înseamnă şi tensiune a conflictului şi tensiunea a creaţiei şi creativităţii. Expresionism,

suprealism, futurism, dadaism, constructivism sunt toate semne, simptome şi evidenţe ale crizei. Cu toate acestea, în pofida lor, lumea continuă să funcţioneze, „civilizaţia“ occidentului prosperă, producţia explodează, apoi criza, apoi din nou apogeul, după care catastrofa celui de-al doilea război, cu teroarea sa finală continuată în comunism, calificat zeci de ani de occident ca umanism fără rest. Într-un câmp al tensiunilor polare, cum este modernitatea, interogaţia asupra omului, asupra destinului său este ea însăşi diversă, conflictuală, primind răspunsuri multiple. Malraux, de exemplu, aderă la mitul revoluţiei comuniste, ca mit al restaurării condiţiei fundamentale a omului. Gide rămâne un estet vizitat totuşi de nelinişti şi spectre. Céline alege scufundarea lumii în derizoriu, grotesc şi bufonerie imundă, lumea nu există decât ca oracol al damnaţiunii. Jünger alege traseul iniţiatic al însingurării în căutarea şi construcţia unei lumi a elitei conservatoare şi eroice, care alege să suporte istoria ca ordalie, ca asalt al inferiorităţii bestiale a unor homunculi. Toate romanele sale spun această poveste a unei lumi mereu disputate între o aristocraţie a spiritului şi armata troglodiţilor. Hesse, în cea mai bună tradiţie germană, alege lumea sensurilor şi căutării exemplare, arhetipale, o lume a jocului spiritual şi a căutării metafizice. Filozofia, deşi mai discretă, propune şi ea răsturnari spectaculoase de paradigmă, reconsiderarea subiectivă a relaţiei subiect-obiect, repunerea în discuţie, prin Heidegger, a întregii metafizici, reîntoarcerea la problematica fiinţei.

Deci o umanitate turmentată de interogaţii multiple, de tensiuni polare, de pierderea şi de regăsirea sensului. În acest *Zeitgeist* Eliade se defineşte pe sine. Generaţia din *Itinerariu spiritual* este în primul rând el, Eliade, desigur, nu numai el, sunt note care vor fi validate ca fiind comune şi „obiective“. Dar acum, în 1927, Eliade este mai degrabă singur în această generaţie virtuală. O mulţime cu un singur element. Sigur, Cioran exista şi va veni la locul de întâlnire, Vulcănescu exista deja, Sebastian va veni şi el, la fel şi Comarnescu, Acterian, cei doi Botta, Sterian, Noica, Ionescu şi atâţia alţii. Eliade simte sau cunoaşte deja aceste prezenţe şi desenează conturul unei elite a „generaţiei 1927“ (care de altfel n-a existat cu adevărat niciodată; n-a fost nici unitară, nici egală, nici centrată în jurul unei axe, a fost dimpotrivă multiplă, descentrată şi inegală).[403]

Greu de spus ce fundează mai întâi demersul eliadian: voința de „construcție“ sau intenția (şi instinctul polemic)?! Cert este că „generația“ începe să se definească in absentia. Cum definim o generație? „Izbutim aşadar – dacă încercăm – să găsim configurația fiecărei generații, zona nevralgică a conştiinței colective, imperativul şi mijloacele sale de creație.“[404] Şi apoi întrebarea legitimă, cine poate defini o definiție?! „Răspunsul trebuie să cadă hotărât şi vertical: numai Noi avem acest drept, şi numai Noi vom izbuti să ajungem la rezultate concrete şi fecunde.“[405] Eliade trece rapid de la descriptiv la normativ: „Aşadar – Noi. Pentru cine înțelege – noi suntem generația cea mai binecuvântată, cea mai făgăduitoare din câte s-au rânduit până acum în țară. Trebuie să ținem seama numai de elită. […] Pentru că noi am cunoscut o viață mai *completă*. Am trecut expresiile care ne-au condus la rațiune, la artă, la misticism. Suntem cei dintâi care diferențiem planurile acestea de realitate şi înțelegem că fiecare îşi are viața şi legile sale. Viața, izbindu-ne dureros şi precoce, ne-a apropiat de realități necunoscute celorlalți.“[406] „În noi izbândeşte Spiritul“ Ce este spiritul? „E conştiința unei vieți care trebuie viețuită, absorbită, educată cu atenție“ E mult, e puțin?, în orice caz e relativ confuz. Apoi momentul normativ (şi salvator). „Voim să biruiască valorile ce nu sunt izvorâte nici după economia politică, nici din tehnică, nici din parlamentarism. Valorile pure, spirituale, absurd de spirituale. Valorile creştinismului. Aceasta se va înțelege mai târziu, când vom cerceta necesitatea misticismului.“[407]

O generație eroică, o generație istorică (pentru că va face istorie), o generație polemică şi revoluționară: „Una din trăsăturile generației care se ridică va fi, aşadar, critica rațiunii suficiente, împotriviri aduse tuturor ideilor post pozitiviste care mai viețuiesc încă prin locurile noatre. […] Noi suntem, aşadar, cea dintâi generație torturată de imperativul sintezei.“[408] Eliade scrie aşadar un adevărat manifest al unui nou imperativ categoric: Fiți spirituali! Noua generație trebuie să arunce lestul tuturor celorlalte generații: pozitivismul, liniştea burgheză, optimismul mic-burghez, ateismul şi morala complezenței.

Itinerariu spiritual trebuie să fie deci un act de voință de afirmare (şi de putere, nu în ultimul rând), un act el însuşi, de trezie, de indicare a unei noi direcții. Să ne amintim aici de Maiorescu?! Numai pentru a marca prăpastia

dintre epoci. De altfel Eliade încheie primul articol afirmând: „Astfel, *Itinerariul* nu se va mulţumi numai să constate; va fi şi un îndreptar“[409]. Eliade, normativ şi *spiritus rector*, urmat de o întreagă Românie tânără; nu este un tablou pe care Eliade să nu-l fi vizualizat.

II. *Critica diletantismului*. Generaţia odată înfiinţată, creată, trebuie apărată, adică mai bine, mai clar definită. Voinţa de sinteză nu trebuie luată drept diletantism, în orice caz nu cu vechiul diletantism. Ce poate fi păstrat din poziţiile diletantismului? Sentimentul, dar nu superficiala simpatie. „În faţa realităţilor de proporţii, numai ura şi ruşinea – patima, deci – pot fi germenii găsirii adevărurilor esenţiale. De aici rezultă falimentul inteligenţei? Nu. […] Patima ajută inteligenţa, iar imboldul pe care îl dă de a găsi adevărul obiectiv – e singurul fecund. […] Aşadar – prioritatea sentimentului, intimei siguranţe în posesiunea adevărului, armelor raţiunii.“[410]

III. *Către un nou diletantism*. Ce este noul diletantism? Un impuls către sinteză. Categoria de spirite căreia i se subsumează? Montesquieu, Vico, Gobineau, Marx, Chamberlain, Spengler. Toţi pasionaţi de filozofia istoriei, modalitate de a ajunge la sinteza universală. „Ne întâlnim cu diletantismul în curajul cu care năzuim către o reconstituire universală – în sinteză. […] Înţelegem sinteza din care nu se elimină – ipocrit sau imbecil – viaţa mistică. Sinteza care ajunge o datorie şi o condiţie a echilibrului spiritual.“[411] Deci acest nou diletantism este vocaţia metafizică de a construi o filozofie a istoriei. Dar cum construieşte diletantul superior această metafizică? Răspunsul lui Eliade este ferm: prin epifanie, adică prin radicala şi brusca luminare a unei realităţi fundamentale care uneori e descoperită (accidental) prin experiment. Noul diletant vede ideile şi fenomenele, după care e liber să verifice. Termenul folosit de Eliade e mai modest, şi anume „intuiţia“, dar este clar că această intuiţie tinde să fie (este) una a esenţelor.

IV. Între catedră şi laborator. Articolul răspunde la întrebarea: ce este un savant? „Savantul e un funcţionar, dublat câteodată de un pătimaş exaltat şi nevindecabil […].“[412] Savantul adevărat este acela care îmbină romantismul cu clasicismul, intuiţia cu raţionamentul. Dar mai este savantul realitatea ultimă în domeniul personalităţii pe care generaţia s-o aprobe?! Nicidecum.

Ştiinţa trebuie depăşită.

V. *Experienţele*. Dacă generaţia respinge canonul generaţiilor trecute trebuie să-şi construiască un nou canon. Întemeiat pe ce? Pe vocaţia sintezei, a spiritului şi a experienţei. A experimenta cât mai mult. A experimenta pentru a lărgi orizontul conştiinţei. „Aşadar – să căutăm, să vorbim, să ne desfătăm, să suferim tot.“[413] Experienţe estetice, magice, mistice, ştiinţifice, taote vor contribui la o creare a unei culturi comune a acestei generaţii. Ţinta finală? Ionesciana „armonie organică, echilibrul forţelor lăuntrice“?! Finalmente, nu! Eliade vrea mai mult, e doar un vitalist, exponentul elitei trebuie să se dăruiască „mai total sentimentelor şi ideilor exaltate până la frenezie“, astfel „echilibrul va fi mai puternic şi mai creator.“[414]

VI. *Cultura*. „Cultura, aşadar, nu e decât valorificarea experienţelor sufleteşti şi organizarea lor independentă de celelalte valori (economice, politice, de exemplu). Precizarea aceasta e justă atât pentru indivizi, cât şi pentru popoare.“[415] Eliade continuă pe urmele lui Spengler: „Cultura, aşadar nu e provocată de evenimentele istorice, brute. Istoria e însăşi o parte dinamică a culturii.“[416] Toate aceste note de filozofie a culturii sunt relativ confuze şi fără o miză clară în contextul a ceea ce probabil Eliade dorea să fie o „fenomenologie“ a conştiinţei noii generaţii. În finalul articolului Eliade se întoarce la critica culturii române. Are cultura română un nisus formatirus? Nu. Nu avem o cultură unificată nici prin religie, nici printr-o „didactică“. Această situaţie va putea fi modificată numai de noua generaţie.

VII. *Insuficienţa literaturii*. Cel care va scrie literatură întreaga viaţă susţine aici insuficienţa spirituală a literaturii. Arta sau poezia este o „sinteză pură“, literatura este o „sinteză impură“. De la filozofia culturii la filozofia artei. Eliade joacă pe dihotomiile artă – literatură; pur – impur. Arta este o experienţă spirituală care cristalizează experienţe diverse şi le transcende în creaţie, pe când literatura rămâne o operaţie culturală de rang secund. „Se înţelege acum de ce literatura nu paote stăpâni decâto conştiinţă în care funcţiunile spirituale nu s-au diferenţiat? Se înţelege de ce literatura satisface o cultură mediocră – adică lipsită de obsesii spirituale, de viziuni largi, luminoase?“[417] Vom vedea în curând de ce e nevoie de lichidarea

literaturii.

VIII. *Teozofie?* „Am tot vorbit de necesităţile mistice ele conştiinţei noastre. Au arătat, de mai multe ori, că experienţa religioasă nu se impune atât ca o împlinire, o armonizare a funcţiunilor noastre sufleteşti – cât şi ca un element de unitate a culturii.“[418] Înţelegem că „fenomenologia“ (mai degrabă ficţională) conştiinţei generaţiei noi tinde să-şi atingă nivelurile superioare de experienţă şi afirmare. Apoi Eliade continuă prin a afirma că scrie despre teozofie pentru a clarifica datele misticismului genuin al „generaţiei Eliade“. În această detaliere care urmează sunt folosite o sumă de note şi consideraţii care au făcut obiectul unor articole mai vechi. Distincţiile privitoare la diversele ramuri ale teozofiei, rolul lui R. Steiner, rolul lui H. P. Blavatski etc.

IX. *Misticismul*. „A cunoaşte – nu înseamnă a înţelege. Aceasta, e bine să nu se uite când se pipăie piatra din capul unghiului. Vom cerceta posibilitatea misticismului: Misticismul, pentru noi, tinerii, e deja o *realitate* – mai confuză sau mai lucidă, mai nediferenţiată de vitalism şi estetism, sau mai purificată.“[419] Ce înseamnă aici „realitate“? În termenii eliadieni „experienţa“, misticismul este deci deja în arsenalul de experienţe al generaţiei.

„Dar – ce este experienţa mistică? Noi vorbim de o transcendere a conştiinţei într-un alt plan, mental fireşte […].“[420] Cum se ajunge la experienţa mistică? Oricum. Chiar şi prin raţiune. Eliade trece apoi la argumente extrase din psihologia religioasă (Ribot, Seure, Janet, James) şi constată totala dihotomie, psihologia religioasă nu înregistrează decât efectele în plan psihologic ale experienţei mistice, nimic mai mult. Iar subconştientul psihanalizei nu este menit să explice nimic. Textul, în întregul său este cu totul neconvingător. Eliade este aici în plin delict de tezism şi pază. „Chiar cunoscând nu înţelegem. Nu e un faliment, ci o punere la punct.“[421]

Inteligenţa şi voinţa trebuie diminuate la adevăratul lor rol în ierarhia funcţiilor psihice şi poetice. Ceea ce contează, spune noul Savanarola este căutarea divinului, experienţa mistică care singură poate orienta cu adevărat fiinţa umană, singura care îi poate revela adevărul propriei constituţii.

X. *Între Luther şi Ignatiu de Loyola*. Fraza de început este quintesenţa

prozei eliadiene radicale: „Nu toţi misticii generaţiei noastre s-au alipit Bisericii, ortodoxiei. Cauzele pot fi de două feluri…“[422] A vorbi despre „misticii generaţiei noastre“ este desigur un mod de a şarja. Realitatea este mult mai săracă decât masca. *Gândirea* de exemplu nu adăpostea o comunitate de isihaşti şi nici nu prepara apologii pascaliene.

După teza afirmată a nonidentităţii între mulţimea misticilor români tineri şi mulţimea credincioşilor ortodocşi, Eliade se aruncă în consideraţii (la îndemână) privitoare la protestantism şi antropozofie. Ispitele celor care n-au ancorat la stânca Bisericii ortodoxe tocmai acestea sunt: Luther şi Loyola. Protestantismul este lichidat sumar, scos în afara „divinului teologic“: „…protestantismul conduce la o viaţă spirituală asupra căreia nu se propagă divinitatea. Ajunge psihism, vitalism, moralism, christian science, gidism, pragmatism religios, teozofism etc.“[423]

Apoi este studiat cazul antropozofiei lui Steiner unde Eliade decelează la protestantul Steiner o structură comună cu Loyola. Renovatio a antropozofiei se face cu mijloace de iezuit. Concluzia este paradoxală: „Sinteza genială între efervescenţa şi posibilităţile protestantismului şi între forma cea mai închegată a misticii catolice (înţelese ca atitudini spirituale) – antropozofia e singura disciplină ce se recomandă sufletelor care nu au găsit încă Biserica.[424] Întrebarea care se poate pune este dacă acest *spiritus rector*, Eliade însuşi, a găsit el însuşi Biserica?! Greu de spus, dar mai degrabă nu, manifestul precede în cazul său (şi nu numai în al său) realitatea substanţială a alegerii metafizice. Eliade este profetul unei noi generaţii (mistice?!), dar profetul ignorant, numai voinţa de cultură care este şi o voinţă de revoluţie îl împinge să ocupe un loc care să oferă. Şi Eliade îl va ocupa cu toată hotărârea.

XI. „Ortodoxie“. „Ortodoxia e, pentru noi, Creştinismul autentic, care trebuie actualizat în proaspete şi calde fapte sufleteşti. Trebuie să fim creştini pentru a găsi un sens vieţii, sens care să întreacă simpla umanitate, şi să cuprindă din acel suc (sic!) al metafizicii, care singur ne orientează. Creştinismul ne luminează o axă centrală în Univers şi în noi înşine. Acele conştiinţe care trăiesc efectiv o viaţă sufletească – nu pot îndepărta altfel sentimentul tragic al existenţei decât prin creştinism. În dreapta şi în stânga – nu e decât gol. Alunecăm în gol, şi sfârşim roşi de disperare, chinuiţi de o

problematică filozofică pusă, sau oferindu-ne pe poziţii sceptice, sau evadând într-un păgânism senzual care nu poate dărui nici încai uitarea.“[425]

Ortodoxia este deci ultima treaptă a itinerariului spiritual, încoronarea experienţei mistice a noii conştiinţe şi tărâmul ferm al adevărului care scuteşte de eroare, rătăcire şi erezie. Întreg drumul parcurs până aici ia aspectul aproape clasic al unei apologii a creştinismului născută din „descrierea fenomenologică“ (mai degrabă ficţională) a traseului unei conştiinţe în genere ancorate în acest zeitzeist. Impulsul polemic al generaţiei este transformat în căutarea adevărului. Experienţele însăşi ale acestei generaţii au un rost iniţiatic, ceea ce pare „revoluţie“ haotică nu e decât căutare a adevărului, a lui Dumnezeu.

„Itinerariul…“ este şi o invitaţie la convertire: „Apusenii se nasc în catolicism. Răsăritenii ajung la ortodoxie (teză antiionesciană). […] Nu trebuie să precipităm „convertirea“. Ea se va împlini, aşa cum înfloresc pomii – când sufletul se va fi îmbogăţit îndeajuns, suferind îndeajuns.“[426] Definirea ortodoxiei de către Eliade este făcută din afară înăuntru. „Personalitatea“ este statuată ca fiind rezultatul cel mai important al dialecticii tragice (carne-duh) a creştinismului. Or, „personalitatea“ e mai degrabă o cucerire voliţională şi culturală (vezi teoriile goetheene ale *Bildung*-ului) a eului, decât un precipitat al experienţei sacrului. Eliade adună aici prea multe sugestii, prea multe reziduuri de lectură diversă pentru a fi profund sau cu adevărat coerent. Revenind la descrierea profilului generaţiei, Eliade recunoaşte că nu este încă timpul împlinirilor; ci al „căutării“. Generaţia încă nu a ajuns creştină (şi mistică) dar va ajunge cândva. „De altfel, ceea ce e frumos în noi e faptul căutării.“[427] Ce caută generaţia? „Un creştinism efectiv“, „care să ne prefacă, să ne facă din oameni – oameni ai lui Dumnezeu, adică suflete în trupuri, suflete ce caută să asimileze şi să răspândească valori Dumnezeieşti în lumea valorilor bestiale, sau, rareori, a valorilor omeneşti.“[428] Concluzia lui Eliade e de un optimism suspect din punct de vedere teologic: „Aşadar, orice drum ar apuca, o conştiinţă contemporană ajunge la creştinismul ortodox“ sau: „un ortodox poate fi ascet sau păcătos. Ce înseamnătate poate avea faptul acesta? Experienţa religioasă, dragostea către Christ – rămâne aceeaşi.“[429]

XII. *Final*. În acest ultim text al *Itinerariului…* sensul de apologie a

creştinismului e reiterat şi cu claritate stabilit. „Am arătat că sensul cel mai rodnic, cel mai desfătător, mai alinător de însetări metafizice – e cel luminat în suflete de experiența creştină. […] Totuşi creştinismul nostru ortodox – rămâne încă o țintă.“[430]

„Sensul *Itinerariului spiritual*“, publicat în iunie 1928, e un răspuns la articolul lui Şerban Cioculescu „Un *itinerariu spiritual*“, din mai 1928. Eliade foloseşte această ocazie pentru a apăsa asupra unor teze deja expuse: prăpastia dintre generații, experimențialismul noii generații, propensiunea către sinteza organică a acestei generații, sensul destinului spiritual la acesteia, definirea ortodoxiei.

Articolul lui Şerban Cioculescu este o întâmpinare, din partea unui spirit clasic, refractar la orice apologie a misticii sau religiozității în general, plină de generozitate şi înțelegere, totuşi. „Stagnarea intelectuală de Mare Moartă care caracterizează România Mare a fost recent tulburată de punerea în cumpănă a generației mature de azi cu pesimism întreruptă de d. Iorga; […]. Acesta ne poartă, cu câteva luni înapoi, la remarcabilul „Itinerariu spiritual“ al d-lui Mircea Eliade, care exprima cu pasiune, nerv şi personalitate, crezul generației tinere.“[431] Cioculescu sesizează mai departe normativitatea textului lui Eliade, amestecul de vitalism şi asceză, angajându-se polemic în discuția asupra sensului „spiritului“ la Eliade. Cioculescu atrage atenția că „intelectul şi rațiunea lipsesc“ din programul eliadian (Eliade va răspunde că nu lipsesc, dar nu mai sunt proeminente). Şi o ultimă remarcă: „Ridicăm îndoieli asupra excelenței valorii intelectuale şi sensului moral al ortodoxiei.“[432] Mai târziu, în noiembrie 1928, Şerban Cioculescu va reveni după articolul de răspuns al lui Eliade, din iunie, cu o poziție mult mai dură, inflexibilă, cu privire la tezele lui Eliade. Spiritualismul lui Eliade va fi calificat ca simplă impostură, „o dureroasă refulare de instincte, invertite în spasme de mistică“, iar ortodoxia va fi calificată ca fiind mai degrabă o „simili-credință“. „Stratul popular credincios înseamnă la noi o turmă dezorientată, foarte imperfect păstorită de o preoțime în inactivitate, fermă doar în rutină.“[433]

Un articol important care continuă practic ciclul *Itinerariului spiritual* este *Théos eghénou…* publicat în „Gândirea“ în decembrie 1927. Teza esențială este: „Din oameni să ajungem zei. Acesta a fost țelul omului de

cum s-a trezit din amorţirea sexuală şi alimentară. Fără acest ţel, viaţa e goală, inutilă, gratuită – şi conştiinţa o povară. Istoria – cristalizare contingentă de experienţe spirituale – păstrează urmele adânci ale câtorva încercări de transfigurare a omului în divin. Tot ce am scris până acum n-a fot decât o pregătire pentru înţelegerea acestor încercări.“[434]Spiritul există deci în om ca o facultate de transfigurare, de realizare completă a esenţei umane, care nu poate fi aceea de a se adopta numai la mediu sau a transforma mediul ca un homo jaser. Misterul ultim e prezenţa şi acţiunea sacrului. Este evident că Eliade se angajează în această epocă pe calea unei contrucţii ambiţioase a unui argument pentru *homo religious*. Nu cred că are deja reprezentarea viitorului drum în istoria religiilor (această „percepţie“ o va avea hotărât numai după întoarcerea din India, după ce va rata definitiv experienţa mistică), dar este clară încercarea tenace de formare a unui matrici teoretice şi practice (experimentale) de producere a acestui argument, să-i spunem ontologie, în sprijinul existenţei spiritului şi deci a experienţei mistice-religioase. Anul 1927 este anul publicistic (şi existenţial) în care Eliade găseşte o formulă de punere a problemelor şi de sesizare a legăturilor interdisciplinare care îi îngăduie să producă acest tip de argumentaţie. Totodată Eliade înţelege şi unicitatea poziţiei sale în cadrul general al generaţiei, dar şi al climatului intelectual al epocii. Din experienţa universităţii, care este experienţa cu Nae Ionescu, va înţelege şi ceea ce îi datorează acestuia şi ceea ce îl diferenţiază şi îi poate asigura destinul personal şi gloria unei eternităţi nu numai valahe.

Tot în decembrie 1927 apare în „Cuvântul“ articolul *Ocultismul în cultura contemporană* unde recenzează un studiu al lui Evola publicat în *Bilychnis* (noiembrie a aceluiaşi an), *Valoarea ocultismului în cultura contemporană*. Foarte interesantă caracterizarea lui Evola însuşi: „Evola nu e un religios. Concretul misticii, actualizarea lui Christ prin efluviile izvorâte dintr-o contemplaţie activă – îi scapă. E un metodolog, ca toţi ocultiştii propriu-zişi. Un creier calm, preocupat şi încordat de un singur ţel, la lumina căruia „problema gnoseologică şi ontologică se rezolvă într-o problemă practică, s-ar spune tehnică.“[435] Eliade preia de la Evola ca fiind valide teoretic şi practic (experimental) câteva teze: ocultismul este un „radicalism experimental“; „problema nemuririi ajunge în ocultism obiect

de experienţă“, de unde rezultă că „Nemurirea nu e pentru toţi“, este „o realitate rezervată unei elite.“[436] . Ceea ce Eliade caută în argumentaţia lui Evola este tocmai acel tip de dovadă (cum va căuta şi mai târziu) a evidenţei şi obiectivităţii fenomenale a experienţelor magice şi mistice. Astfel, celebrul *Folclorul, ca instrument de cunoaştere* se plasează de fapt într-o lungă serie a argumentaţiei eliadiene în sprijinul dovedirii existenţei nu numai numerale a lumii spiritului, dar şi a existenţei fenomenale a acestuia. În fond, pentru Eliade, sacrul a fost dintotdeauna şi o prezenţă fizică.

Un alt ciclu publicistic important al anului 1927 este cel intitulat *Scrisori către un provincial* în care apar, până la sfârşitul anului: *Intelectualii de rasă*, *Elogiul compromiterii* şi *Despre confesiuni*. Articolele construiesc un altfel de *Itinerariu…*, o apologie a virilităţii intelectuale, a eroismului cotidian în răspăr cu moravurile zilei. Libertatea, puterea de acţiona înseamnă puterea de a te compromite, curajul singurătăţii, curajul contradicţiei. „Compromiterea e o însuşire a virilităţii. O femeie compromisă e anulată. Un pseudomascul compromis e neurastenizat. Un mascul copleşit sub compromiteri – e excitat, e redus într-o consunanţă şi rodnică turgecenţă, preludiu al reunirii, al perfecţiunii, al creaţiei.“[437]

Eliade încearcă să construiască portretul tânărului intelectual (portretul intelectualului în tinereţe): un mascul viril, cerebral, un „trăitor“, un „experimenţialist“ împătimit, un erou al timpului său, un om curajos, un luptător împotriva feminizării intelectualului. Confesiunile acestui intelectual trebuie să fie şi ele experienţe aruncate în faţa lumii pentru a provoca şi pentru a salva sensul eroic al existenţei. „Nu. Cele mai penibile experienţe, trebuiesc împărtăşite public unei mulţimi pe care niciodată nu o vei cunoaşte, care te va citi, poate cu duşmănie, şi nu te vei pricepe. Aceasta e o dovadă de curaj masculin, de curaj eroic. Trebuie să căutăm pretutindeni actualizarea eroismului.“[438]

Este oare paradoxală această politropie a tânărului autor Eliade? De la spiritualismul clamat (şi poate asumat?!) din „Itinerariu…“ la cultul vitalismului şi virilităţii (infamante) din „Scrisori către un provincial“ este cu adevărat o distanţă, o diferenţă?! Nu cred. Eliade nu e la 1927 nici mistic, nici religios cu adevărat, nu are în profunzime sensul acestor

experienţe, ci este un autor în plină afirmare, un copil teribil al secolului care vrea să incendieze climatul intelectual al epocii, vrea ca numele său să devină un destin. Eliade este numai papinian în această întreprindere. *Un eu, un autor, un erou* - iată sloganul intelectualului în tinereţe. Genuină rămâne în schimb recunoaşterea şi reconstrucţia dimensiunii spirituale a existenţei. Eliade este cu adevărat un antipozitivist şi un antimodern, fără a fi devenit un „tradiţionalist“ (în sensul lui Evola şi Guénon, dar este evident că împarte şi va împărţi şi în viitor câteva teze şi presupoziţii intelectuale ca acestea). Antimodernul Eliade este totuşi o fiinţă paradoxală, pentru că mijloacele intelectuale puse la bătaie în această campanie „destinală“ a tânărului autor sunt de natura modernităţii intelectuale. Confesiunea, jurnalismul, romanele sunt toate la Eliade (până la 1937) modernitate clamată şi asumată, sunt o cufundare în râul tumultuos al istoriei care se face, al contemporaneităţii haotice, labirintice. Modernismul lui Eliade nu este numai estetic (construcţia şi substanţa romanescă, ci şi intelectual, în sensul în care criza spirituală a lumii moderne, sesizarea şi problematizarea ei este un simptom al acestei modernităţi scindate, nesigure ca temei şi scop.

Bilanţul anului 1927, „Anno Domini“, este o proză patetică cuprinzând un mesaj al speranţei în „devenirea întru fiinţă“ a generaţiei tinere.[439] Generaţia încă nu a cristalizat, totul este potenţialitate fără act, deocamdată. Ce trebuie să facă această generaţie potenţial eroică şi spirituală: „Hotărâţi-vă şi meditaţi asupra singurei opere pe care suntem meniţi s-o creăm, conştiinţa, personalitatea. Operă ce nu se împlineşte cu zâmbete, cu nostalgii, cu literatură, cu filozofie de five o’clock (sic!) cu misticism feminizat. Operă cu nesfârşit purgatoriu de patimi mediocre. Cristal luminat în peştera adâncită de izvoare repezi, de pâraiele culese din experienţe“ (p. 10). Ton poetic şi profetic, nu lipsit de un anume retorism rebarbativ.

Generaţia, această proiecţie eliadiană întru totul, are încă datorii imense, trebuie să-şi împlinească destinul: „Suntem datori să precipităm experienţele, să aţâţăm conflictele, să atingem efectiv cadrele din care nu ne va putea smulge nimeni. Suntem datori să vieţuim o intensă viaţă sprirituală consumantă, neodihnită fără rezerve integrată. Iar aceasta nu se împlineşte

decât cu infinite şi continue renunţări. …Aţi înţeles de ce acest an 1928 trebuie să fie *Anno Domini*.“[440]

Publicistica eliadiană este deja aşezată într-o formulă stabilă, teme, construcţie, o anumită retorică, toate sunt recognoscibile şi fac din tânărul Eliade un autor cu o personalitate distinctă la anul 1928, nu întru totul formată, matură, dar, hotărât, personală şi originală. Temele predilecte se succed şi în acest ultim an de experienţă românească, înaintea plecării în India. Continuă ciclurile: „Contemporanii“, „Scrisori către un provincial“, notele de călătorie, notele de lectură, cronicele literare, notele pe marginea subiectelor de istorie a religiilor.

Apologia virilității

Tonul patetic, retorismul şi poeticitatea declamată continuă şi în „Apologia virilităţii“ publicată în *Gândirea*, în august-septembrie 1928. *Apologia…* propune un soi de evanghelie păgână a elitismului viril, sexualitate şi eroism, sensibilitate şi duh/spirit, disciplină a muncii şi răzvrătire. „Eroul“ eliadian e aici un amestec febril de Nietzsche (Zarathustra), Gide şi Papini. „A trăi în permanenţă primejdie – aceasta e porunca virilităţii“. Deci, vivere periculosamente. Într-o lume modernă în care totul începe să funcţioneze, există primejdiile duhului. Întâmpinaţi-le, cei ce nu vă temeţi! Viaţa eroică se împlineşte şi într-o bibliotecă, şi într-o chilie de ascet. Pe acolo câmpuri de întunerec, săgeţi otrăvite se fugăresc rele…“[441] Care este rolul masculului (eroic)?: „Orice mascul e dator să creeze. […] În conştiinţa masculină e neadormită pofta creatoare a depăşirii de sine prin cucerirea de cetăţi, prin artă, prin toate eliberările duhului. Nu toţi pot fi mari generali, mari poeţi sau mari gânditori. […] Iată ceea ce suntem datori fiecare să creăm: o conştiinţă cristalizată din experienţe din lupte, din înfrângeri, din dureri. Prin ea supravieţuim. Ea explică necesitatea de a nu naşte şi de a vieţui eroicul.“[442] Dar care este rolul feminităţii? „Feminizarea societăţii e o puternică ispită în faţa evoluţiei. Duşmani imediaţi: morga, autotolerarea, confesiunile, nostalgia ieftină, snobismul. Singura mântuire: ascetismul spiritual.“[443] Virilitatea masculului nu trebuie să fie cea a lui Don Juan, erau minor şi suspect. „Don Juan a fost un mascul ratat. A preţuit prea mult femeile; când le dispreţuia, „uitarea“ şi-o găsea tot

între trupurile lor. Noua virilitate, adaptată noii umanităţi – izvorâte din viaţa spirituală. Se ajunge la masculul pur prin ascuțirea lăuntrică, prin experiențe, prin intensitate.“[444]

Teorie a excelenței, a elitei, a muncii, a efortului prometeic, totuşi fără renunțarea la sexualitate, ci dimpotrivă, un impuls pentru sexualitate şi asceză a creaţiei. Masculul eroic trebuie să fie un pelerin al absolutului, adică trebuie (în termenii *Apologiei…*) să experimenteze tot, ființa umană integrală, fără reducții, fără interdicții. Poemul căutării totului induce un soi de experiență panteistă a „masculului“ eroic. Cosmosul despărțit de om trebuie din nou legat de om prin experiența construcției personalității. „Masculul“ eroic trebuie să se reîntoarcă la „voința de imensitate, de Cosmos“ dinainte de Cădere. „Spiritualitatea“ eroului mascul este confuză şi compozită, elan poetic, elan magic, retorică a literarului, voinţă de paradox şi în final ratare a mesajului. De altfel, Eliade însuşi îşi va critica *Apologia…* în două articole publicate în „Cuvântul“ în octombrie 1928, sub acelaşi titlu *Virilitate şi asceză*. „Se lămureşte acolo o atitudine pe alocuri păgână, întotdeauna magică. Se vorbeşte de Christos, dar de Christosul simbol al unui curent de viață şi experiențe interioare – iar nu de Christosul Întrupării. Întreaga lucrare este străbătută de un prezumțios elan către autorealizare, prin însuşiri şi eforturi personale.“[445] Înainte de a dezvălui autoreproşurile Eliade însă afirmă libertatea scriitorului de a-şi reconsidera pozițiile, de a fi liber în expresia propriului sine. Apoi îşi reproşează o greşeală de tehnică şi una de structură: „Greşeala tehnică a «Apologia virilității» e tocmai această neprecizie inițială; nu se înțelege, de la cel dintâi paragraf, că «apologia» e un tratat de asceză.“[446] (p. 276). Concluzie totuşi greu de susținut dacă nu cumva modificăm semnificația termenului de asceză. „Alături de această greşeală tehnică, o alta, fundamentală, de structură. Asceza «Apologiei» este o asceză magică. Atletul se antrenează singur, ajutat şi orientat de viață şi disciplina proprie, urmărind o palingeneză personală, năzuind o transfigurare intimă. […] «Apologia» trădează o astfel de gândire magică, a actului creator, a Eului dilatat şi exaltat prin răsfrângere asupră-i, în afară de orice transcendent sau de «logos».“[447] Este probabil unicul caz în care Eliade retractează o poziție afirmată. Într-adevăr contradicția era enormă, iar ambele poziții nu puteau fi

susţinute simultan (cea din «Itinerariu…» şi cea din «Apologie…» fără descalificarea autorului, adică fără coborârea în ridicol şi impostură). Eliade înţelege pericolul şi se repliază scriind «Virilitate şi asceză» la timp. „*Apologia* cuprinde o viziune magică, adivină şi amistică a existenţei. Viziunea aceasta – care m-a mulţumit şi m-a susţinut o vreme – am depăşit-o. Acum, cred că asceza definitivă nu se poate împlini fără Har. Harul, de fapt, poziţie ascezei ultime o menţin; dar răsturnând valorile, introducând Harul, eliminând personalismul autocreator.“[448]

Ciclul „Scrisori către un provincial“ continuă şi în 1928, cel mai răsunător articol fiind „Împotriva Moldovei“ publicat în *Cuvântul* în februarie 1928. „Scrisorile…“ sunt un adevărat teatru de idei, o astmosferă jucată, mereu o introducere abilă în scenă, apoi punerea în joc a temei, totul pentru a releva esenţa paideică a publicisticii eliadiene din acest ciclu. Eliade îşi compune şi îşi joacă rolul cu seriozitate, dar nu lipsit de afectare. Autorul, refugiat în Argeş pentru a fi singur şi a munci (sensul eroismului intelectual) cade (decade) în sentimentalism, o criză ruşinoasă de slăbiciune. „Atunci a izbucnit revolta. Am urât acea Moldovă care ne infuzează, odată cu întâiele cărţi ale adolescenţei, perversitatea predărilor, voluptatea tristeţilor dilatate în fantezie, voluptatea unui romantism atenuat şi dulceag, crescut în umbra dealurilor Iaşului, plămădit cu sânge slav şi lecturi franceze, exaltat de atâtea suflete dăruite de Dumnezeu. […] Am urât Moldova pentru că e lipsită de eroism. Literatura noastră întreagă e lipsită de eroism.“ [449]

„Apologia virilităţii“ e datată „ianuarie 1928“, astfel înţelegem că Împotriva Moldovei nu e decât corolarul teoremei din „Apologie…“. Eroismul e dat de virilitate, funcţia masculului (cerebral) este să tindă spre absolut, ori literatura română nu are încă romanului căutătorului de absolut. „Osânda se cuvine, de data aceasta, Moldovei. Ea nu a înţeles niciodată, nici nu va putea înţelege valorile şi elanurile virilităţii. Pentru un moldovean de rasă – virilitatea înseamnă bestialitate, sau parvenitism, sau maimuţeală nietzscheană sau cruzime deplasată, sau poză, inferioritate cerebrală, sau insuficienţă sentimentală. Sunt inutile, aşadar, discuţiile. E o prăpastie între structuri sufleteşti.“[450] Moldova e deci atenuantă şi dizolvantă pentru eternul masculin, Moldova ne învaţă dulceaţa renunţărilor

şi acomodărilor, nu ne trimite dincolo de istorie şi de psihologie, dimpotrivă ne afundă în psihologie, sentimentalism şi istorie mică, banală şi ieftină. O nedreptate flagrantă (enormă) făcută Moldovei care ea singură este de structură mistică, dând singurul romantism (prin Eminescu, Iorga, Haşdeu şi Sadoveanu) valabil al culturii române.

Anul 1928 este anul terminal al studiilor universitare şi tânărul Eliade trebuie să-şi pregătească teza de licenţă[451], astfel că va călători în Italia pentru studii în perioada aprilie-iulie 1928. Ca întotdeauna, va trimite la Bucureşti articole despre experienţele de călător, precum şi interviuri cu câţiva dintre autorii preferaţi. Articolele sunt deosebit de interesante, relevând un călător avid de cunoaştere cu un ochi permanent atent, mizând pe amănuntul pitoresc, pe surprinderea gestului esenţial care să reeleve o formă mentis care să poată fi descifrată şi comentată. Prima relatare este: „Pe via Garibaldi“ publicată în 12 aprilie 1928 în „Cuvântul“. Iată imaginea Veneţiei: „Aici e Veneţia – dar nu întreagă. Nostalgia, cinematograful, legendele adolescenţei împiedică, în cele dintâi zile, descoperirea senzualităţii perverse şi totuşi robuste, sălbatice şi fardate. Veneţia e senzuală în ea însăşi; cerul, când nu mai e privit cu melancolie, se lasă mângâiat de doruri aproape trupeşti. Palatele de pe Canal Grande arată o senzualitate cu fundal fastuos, bizantin, danunţian. Canalele sunt drumuri către întâlniri, gondolele cu ghioace pentru îmbrăţişări chinuite în spaimă, balcoanele sunt aşteptări, ferestrele tăinuiesc iatacuri cu perne noi purtând miresme vechi, trezite de sărutările amanţilor. Perversitatea dragostei veneţiene e mântuită (sic!) de impulsul priapic, de bestialitate…“[452] Proza de călătorie a lui Eliade este mereu proaspătă, vie, un amestec continuu de viziune autentică a prezentului, a cotidianului şi de reflecţie erudită asupra mediului cultural al societăţii din care autorul desprinde fragmentul. De asemenea, proza de călătorie a lui Eliade este întotdeauna şi fragment de jurnal, proză subiectivă, deci mereu stârnind interesul. Mare parte din jurnalele lui Eliade (vezi aici India, Şantier etc.) este proză născută din această apetenţă de *a vedea* spectacolul lumii, al civilizaţiilor şi culturilor diverse. Talentul de prozator îi vine mereu în ajutor, de multe ori realizând mici schiţe cu reliefarea foarte vie a unor situaţii şi portrete. „Linii şi culori romane“ sunt alcătuite tocmai din astfel de „redute“ în mişcare relevând

atmosfera cotidiană a Romei.

Interviurile sunt două la număr: cu Giovanni Gentile şi Ernesto Buonaiuti. În relatarea discuţiei cu Gentile mai întâi amintirea unei ore de curs a acestuia la Universitatea din Roma: „…Nu-l puteam urmări, furat de căldura materială a cuvintelor purtătoare de noţiuni. Sistemul se întrupase în viaţă. Şi n-aş fi putut spune dacă, în acest ceas, abstractul şi profundul Gentile nu mi s-a părut un sentimental. Nu descopeream o filozofie alături de o viaţă; viaţa culeasă din experienţa, filozofia din cărţi şi din jocul gândurilor. Filozofia lui Gentile era oglindirea unui temperament, expusă cu forţa şi căldura temperamentului, fără ipocrită privire a tulpinilor ce nu aparţineau filozofiei.“[453] Apoi discuţia ca atare, despre Buonaiuti, Croce, Papini, Martinetti şi Rensi, despre planurile de viitor etc. Finalul este însă eliadian cu desăvârşire: „Trecuse de mult jumătatea de ceas îngăduită interviului. Profesorul m-a întovărăşit până la uşă, şi după ce i-am mulţumit şi l-am salutat *romanamente* (salutul fascist şi universitar), adaugă: – Dacă pleci, aminteşte-ţi de ţara mea.“[454] Salutul fascist pentru Gentile, la despărţire, este transparent şi oarecum simbolic pentru tânărul Eliade care vrea cu tot dinadinsul experienţe majore şi autentice, vrea să se introducă în atmosfera în care pătrunde, vrea să participe. Pe de altă parte gestul relevă şi imensa indiferenţă pentru politică a tânărului „şef de generaţie“. Salutul fascist nu e pentru Eliade un semn al politicului, ci un semn al eroicului, al energiei vitale şi constructive şi, oricum, un semn al disponibilităţii sale pentru comunicare, marelui Gentile trebuie să-i acorzi această satisfacţie.

În relatarea vizitei şi discuţiei cu Buonaiuti acelaşi scenariu: atmosfera – portretul – discuţia – comentariul: „…Ne-am regăsit aşa cum ne cunoşteam din scrisori. […] Niciodată nu am sorbit mai cu nesaţ o atmosferă creştină. Niciodată nu am simţit mai aproape, mai vie, mai autentică şi mai grea de roade – credinţa creştină. […] Niciodată nu m-a copleşit mai mult înţelesul acestor cuvinte: duhul creştin, viaţa interioară creştină.“[455] Iată, deci, încă o întâlnise exemplară, nimic fortuit, nimic superficial, totul este înscris într-un traseu iniţiatic exemplar pe care autorul îl urmează şi îl devoalează.

Ecourile *Itinerariului spiritual* nu s-au stins, astfel că jumătatea anului 1928 îl găseşte pe Eliade încă precizând şi polemizând pe marginea ecourilor Itinerariului…. Mai întâi răspunsul pentru Ş. Cioculescu, *Sensul*

Itinerariului spiritual în iunie în „Viaţa literară“, apoi alte precizări în *Discuţii în jurul ortodoxiei*, *Despre cuvinte şi despre cutezanţă*, *Precizări pentru o discuţie* şi apoi articolele polemice scrise ca răspunsuri pentru poziţiile luate de Camil Petrescu. Din 17 iunie până la 15 iulie Camil Petrescu scrie împotriva lui Eliade. Primul articol, cel din 17 iunie, îi urmează cel din 24 iunie, care este răspunsul la articolul lui Eliade din 19 iunie: *Precizări pentru o discuţie*. Articolul cel mai violent este cel din 1 iulie: *Un frazeolog frenetic şi mistic*. Aici verbul violent al lui Camil Petrescu explodează creionând un portret al unui personaj ridicol şi paranoic: „Ei bine, declar încă o dată şi susţin că voi putea dovedi de câte ori va fi necesar că, galimatiasul tânărului Mircea este absolut ilizibil şi desfid pe cineva să declare că în afară de articolele parodice, în care excelează ca şi dl. Sevastos, cineva a putut înţelege vreunul din foiletoanele mistice ale acestui frenetic frazeolog, a cărui incoherenţă de caracter îşi are achivalentul în scris. E o încâlcire apocaliptică, de călugăr în picioarele goale care blesteamă pe grămada de pietre din marginea şoselei, din lecturi rău digerate, nume şi date îndesate într-un cap mărunt ambiţios în interminabile lecturi din care n-a priceput cu adevărat nici o frază, sau a priceput-o rău.“[456] Camil Petrescu continuă pe acest ton până la final într-o şarjă continuă, numindu-l pe Eliade: „Dalai-Lama balcanic“.

Eliade îşi apără tezele, presupoziţiile, apară dreptul de a se contrazice şi totodată atacă confuziile celorlalţi, mediocritatea intelectuală şi reaua-voinţă a preopinenţilor. „Cuvintele pe care nu le înţeleg colegii mei se pot înmulţi. De pildă: ce noţiune dau (sic!) ei cuvântului *suflet*, cuvântului *om*, *eu*, *durată*, *existenţă*, *emoţie*?... Scârmănând litera, găseşti un jalnic conţinut de conştiinţă. *Eul* poartă încă placenta carnală, *sufletul* e animist, sau inspirat din cărţi accesibile duduilor, sau un simplu conglomerat de impresii. Toată psihologia lor se rezuma la Pirandello; toată morala la Ibsen sau Paul Bourget; toată metafizica la France, Gourmont sau (în cel mai fericit caz) Papini. Literatură, literatură, literatură.“[457]

„Tot despre «Noua generaţie»“ este al doilea articol de răspuns în polemica cu Camil Petrescu. Eliade respinge mai întâi argumentele lui C. Petrescu care vizează inexistenţa unei „spiritualităţi noi“ şi caracterul non-colectiv al unei spiritualităţi. Eliade atrage atenţia că folosirea cuvântului

„colectiv“ de Camil Petrescu este incorectă pentru că teza inițială (a lui Eliade) fusese că noua spiritualitate nu e atât colectivă, ci are „coeficienți comuni“ într-o întreagă generație. „Totul pare d-lui Petrescu «vag», «confuz», «mistic». Nu a răspuns la nici una dintre problemele deschise de noi în articol. Obsedat de ideea că suntem «mistici» – a căutat să descopere pretutindeni vagul şi confuzul presupusului misticism.“[458] Argumentul principal al lui Eliade este, în final, că C. Petrescu a încercat, fără să reuşească, să construiască la rândul său un argument (evident, fals) potrivit căruia întreaga poziție a lui Eliade din *Itinerariu.*.. este vagă, confuză, falsă şi… mistică, deci neavând nici un criteriu de raționalitate, de control şi de referință.

„…Şi Camil Petrescu“ este penultimul articol din polemica cu Camil Petrescu. Tonul este mai iritat şi mai ferm: „Îl crezusem inteligent şi – cât decât – citit. M-am înşelat. Ei şi? Trebuie să se supere? Parcă numai dl. Camil Petrescu e prost şi incult în republica noastră?…“[459] Eliade reacționează dur la atacul din „Universul literar“ a lui C. Petrescu care şarja ridiculizându-l pe tânărul autor de „frazeologie“ şi „misticism“. „D-sa ştie ce sunt: frazeolog frenetic şi mistic. Ştie şi altele, dar nu vrea să ni le spună.“[460] C. Petrescu îl numise „Dalai Lama balcanic“ ceea ce ducea discuția în derizoriu şi la nivelul pamfletului dâmbovițean, ceea ce, evident, Eliade abhoră.

Ultimul articol eliadian, „Final de polemică“ recapitulează tezele şi mizele polemicii. C. Petrescu este finalmente acuzat de inconsecvență logică şi de lipsă de civilizație, având o *mentalitate primitivă*, în sensul definiției lui Lévy-Bruhl. „Primitivul e stăpânit de tabuuri şi totem. Totemul d-lui Camil Petrescu e activitatea logică. Tabuurile sale sunt toate atitudinile interzise ale spiritului şi pe care, dacă nu le-a atins, eşti pierdut – în ochii d-lui Camil Petrescu.“[461]

În această perioadă în care figura publică a tânărului autor este supusă discuției, dezbaterii şi contestării (dar şi encomiasticii generativiste) apare „Manifestul «Crinului Alb»“, în „Gândirea“, numărul din august-septembrie 1928. Eliade exultă pentru că găseşte în publicarea manifestului confirmarea tezelor generaționiste şi a imperativului spiritualității. „Manifestul e o dovadă că orientarea religioasă a tinerilor nu a fost nici

sporadică, nici diletantă, nici modă, nici maimuţereală (oh! maimuţele!…), nici obscurantism – ci generală, efectivă, firească îndreptată de experienţe şi ecuaţii spirituale întru totul necunoscute celorlalţi. Sunt astăzi zece sau cincisprezece creiere tinere care cugetă propriu-zis. Nu e semnificativ faptul că toate se orientează către metafizică creştină şi trăirea ortodoxă răsăriteană? Că reacţionează cu aceeaşi asprime împotriva impotenţilor şi potentaţilor, a contrabandelor şi surogatelor, a incompetenţei şi prostiei?“[462] Deci Eliade e confirmat, „orientarea religioasă şi restaurarea metafizicii.“ Sunt cu adevărat o caracteristică nouă a generaţiei şi a epocii şi constituie o *restauratio magna* care se află în curs. Istoria, cultura devine transparentă, iată, pentru ordinea spirituală. Aceasta fiind de fapt teza esenţială a publicisticii eliadiene până în 1945. „În adevăr, ceea ce caracterizează şi deosebeşte ultima generaţie de cele precedente e tocmai acest primat al spiritualului. Pentru cea dintâi oară în cultura românească se părăsesc improvizaţiile, se simte puternic nevoia unei ancorări sigure într-un plan ce transcende contingenţele. Sensul „vechi“ al existenţei nu mai mulţumeşte pe nimeni. Absenţa religiozităţii era o cumplită mutilare a farmecului trăirii asociate, după cum absenţa realismului teologic mutila cugetarea filozofică.“[463] Ceea ce impresionează puternic în toată acesată campanie pentru o *renovatio* este permanenta certitudine mereu afişată, exerciţiul normativ neîntrerupt, teza mereu reluată, este aproape permanent un neodihnit exerciţiu dogmatic. Există aici ceva revoluţionar, în sensul impunerii unui viitor. Întrevăzut numai de o minoritate aleasă, lucidă şi, totodată, profetică. În aceasta campanie un singur aliat, gruparea „Gândirii“, citată fără echivoc acum în octombrie 1928 (mai târziu lucrurile se vor complica, iar raporturile Nae Ionescu – Nichifor Crainic – vor ajunge la adversitate, deci „Gândirea“ nu va mai fi citată). Concluziile eliadiene sunt exprimate în articolul „Spiritualitate şi ortodoxie“: „Dar vom ajunge necesar şi cert ortodoxşi? Cred că toţi cei care au îndurat drama intimă a pierderii sensului existenţei libere şi individuale – vor ajunge în pragul Bisericii. Dumnezeu este absolutul dragostei; îi va mântui pe toţi.“[464] Oare o profeţie împlinită?

După întoarcerea din India, unde de fapt nu s-a rupt deloc de publicistica

şi literatura română, reîncepe să publice într-un ritm intens. Din laboratorul indianistului publică deja în 1930, fiind încă în India: „Problematica filozofiei indiene. Linii de orientare“, „Introducere în filozofia Samkhya“, „Contribuţii la psihologia Yoga“, toate în *Revista de filozofie*, fragmente ale viitoarei teze de doctorat[465] de la Universitatea Bucureşti (1933), şi care într-o nouă redactare vor intra şi în *Yoga* I, publicată în 1936. Va mai publica în acelaşi an „Umanismul indian“, în *Gândirea*. În 1932 va publica „Plantele lui Jagdish Bose“ (articol care va intra în selecţia pentru Insula lui Euthanasius), „Upanishade“, „Limbajul secret al misticei indiene“, „Note de iconografie indiană“, apoi câteva articole legate de mistica erotică indiană: „Erotica mistică în Bengal“, „Rituale erotice“, „Femeia şi dragostea“, „Literatura mistic-erotică“, „Magie şi Erotică“ în *Vremea*. În 1933 va publica „Metafizica Upanishadelor“ I-IV, în *Cuvântul*, din martie până în aprilie, unul dintre cel mai interesante foiletoane cu subiect din filozofia indiană publicate de Eliade.

Proza publicistică a tânărului Eliade, „se desfăşoară“ de fapt într-o România „pitorească“ care e un ghem de contradicţii şi tensiuni ireconciliabile, o România în pragul unei modernităţi instabile politic, care va coborî curând pe panta unei anarhii care va sfârşi în dictatură. Din punct de vedere intelectual România va exhiba toate aceste dezechilibre într-o devenire culturală nu lipsită de apariţia şi dezvoltarea exelenţei culturale, literare, ştiinţifice şi universitare, determinată totuşi de prezenţa unui hybris de nestăvilit care va antrena totul într-un turbion al fatalităţii şi al extincţiei. „Generaţia 1927“ va rămâne ca o generaţie care a marcat indelebil devenirea culturală a epocii (C. Noica, M. Vulcănescu, H. Acterian, Petru Comarnescu, E. M. Cioran, P. Ţuţea etc.) cu întreaga sa predispoziţie spre exces, polemică şi implicare politică. O simplă şi rapidă privire spre aceşti douăzeci de ani, 1918-1938, aduce totuşi în faţa spectatorului o imensă energie intelectuală, un peisaj divers, continuu diversificat, o intersecţie tensionată a generaţiilor culturale (de la Iorga şi Lovinescu la Blaga, Eliade, Cioran şi Noica) care produce o prodigioasă scenă intelectuală. Este o epocă dominată de fragmentar, dar şi de sinteze (Iorga, Pârvan, Lovinescu, D. Gusti, Pârvan, Călinescu, S. Puşcariu, N. Cartojan etc.), de liric (Blaga, Barbu, Arghezi, Pillat, Voiculescu), dar şi de marea proză (Rebreanu, M.

Caragiale, C. Petrescu, H. P. Bengescu, A. Holban), de tradiţionalism, dar şi de avangardă (B. Fundoianu,Urmuz, I. Vinea, S. Roll, Blecher), chiar dacă privită în epocă numai ca fenomen marginal. De asemenea, epoca este dominată de (alte) două tensiuni polare fundamentale: modernitate (modernizare, universalizare) versus traditionalism (autohtonism, clasicizare a formelor genuine, ortodoxie, ortodoxism, conservatorism şi critica modernităţii ca raţionalizare excesivă şi falsificare a etnosului). Această tensiune a polarităţilor (preluată ca moştenire esenţială a secolului XIX şi a începutului de secol XX) este conflictul fundamental al devenirii culturale interbelice şi motorul prim al dezvoltării culturale şi intelectuale. În funcţie de acest conflict se aşează taberele intelectuale şi politice (există de altfel şi o întreagă dispută economică în epocă asupra tipului de capitalism pe care România să-l dezvolte, legată la rândul ei de eterna problemă – industrial vs. agrar – în dezvoltarea României) se dezvoltă polemicile şi se construieşte cu mai multă sau puţină coerenţă, modelele culturale şi politice.

Desigur, niciodată taberele sau temele nu sunt perfect clare sau simetrice, există peste tot confuzii de planuri, intersecţii de teme şi abordări, o permanentă pendulare. În timp, toate poziţiile se acutizează, polemicile ies din sfera culturală şi alunecă către planul politic, care aduce totodată atât radicalizare, cât şi instaurarea demagogiei ca impuls polemic. Rezultatul brut al tensiunii politice (redate cu degradarea evidentă şi rapidă a vieţii politice româneşti) este transformarea conflictului de viziuni (culturale, politice, economice) în conflicte politice pur şi simplu. Dacă „Sămănătorismul“ lui Iorga, deşi avea o mică politică, era eminamente cultural şi oarecum retrospectiv, ortodoxismul interbelic este ofensiv, proiectiv şi politic în cea mai înaltă măsură. Poporanismul lui G. Ibrăileanu cu propensiunile sale umanitariste şi narodniciste era şi el totuşi un curent eminamente cultural şi social, un impuls către o altă atitudine faţă de societate în ansamblul său şi în special faţă de ţărănime. Şi sămănătorismul şi poporanismul izvorau dintr-un impuls esenţial *pedagogic* şi *reformator*, ceea ce nu mai este cazul pentru „spiritualismul“ lui Crainic şi Ionescu, pentru care, după 1930 cu deosebire, apare cu certitudine impulsul revoluţionar – totalitar, ambii văzând în fascism un model excelent de urmat

(deşi fascismul era totuşi ateist şi nonspiritualist). În acest sens Iorga şi Ibrăileanu se află în „epoca arhaicității“ politicii şi culturii româneşti, cenzura plasându-se în jurul anului 1930, după revenirea lui Carol al II-lea. Modernismul politic intervine în disputa politică şi intelectuală după primul război şi este evident în tipul de publicistică care se face la *Gândirea*, *Cuvântul*, *Universul*, *Vremea*, precum şi la alte publicații mai mici şi meteorice (*Duh şi Slovă*, *Credința*, *Rânduiala*, *Axa*, *Acțiune şi reacțiune*, *Kalende*, *Tiparnița literară* etc.), constând în esență în noile presupoziții pe care le vehiculează şi în noile mize ideologice, culturale şi politice pe care le pune în joc. Şi nu este deloc paradoxal că această modernitate politică şi intelectuală survine în primul rând în publicistica şi eseistica care susține tradiționalismul şi autohtonismul, pentru că miza orientării fiind ofensivă şi urmărind victoria decisivă, orice formă de atenuare, deci de reformism, de pedagogic graduală este lăsată de-o parte. Discursul este de fapt unul ideologic şi ca ideologie trebuie să fie ofensivă, decisivă şi deloc concesivă. Critica vieții intelectuale şi politice (o constantă a discursului intelectual în România modernă) se transformă în mod ferm în discurs ideologic şi în „Gândirea“ (în special Crainic) şi la „Cuvântul“ (Nae Ionescu). După 1933 evoluția şi radicalizarea câmpului ideologic este evidentă şi inconturnabilă. Pentru tradiționaliştii spiritualişti angajarea deplină în ideologic şi politic va duce în final la dezastru; la completa confuzie de planuri. De altfel, continua degradare a discursului intelectual, cultural şi teologic în ideologie şi politică militantă va constitui principala problemă a tradiționalismului românesc, care va rata şansa de a deveni un conservatorism cultural şi politic riguros şi tenace în postulatele şi acțiunea sa. Distrugerea poziției mediane va costa foarte mult dreapta intelectuală românească până astăzi (numai M. Vulcănescu va scrie, medita şi acționa pe această mediană de aur a dreptei intelectuale şi politice româneşti).

În acest context complex şi dificil este de remarcat că publicistica şi eseistica lui Eliade se mențin, cu mici excepții, la un nivel intelectual ireproşabil, constituind, alături de publicistica lui Noica şi Vulcănescu, o operă exemplară.

O călătorie inițiatică şi urmările sale

„Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen“ (Friedrich Schlegel)

În noiembrie 1928 tânărul „şef de generaţie“ pleacă victorios spre India pe care vrea s-o cunoască şi să o cucerească. Tânărul Eliade este plictisit de Europa care e provincială, acefală şi apteră, cufundată în materialism şi nihilism. India este promisiunea spiritului transparent revărsat în istorie, promisiunea unei adevărate *terra mirabilis*, un loc unde poţi şi trebuie să renaşti. Plecarea este chiar dovada aventurii spirituale eroice pe care Eliade trebuie s-o facă în faţa propriei conştiinţe şi în faţa tuturor celorlalţi martorii unei existenţe care trebuie să se desfăşoare sub semnul exemplarităţii.

Totuşi, abia plecat, Eliade nu poate ocoli „imperativul“ literaturii şi al publicisticii, trimite la *Cuvântul* note de călătorie din decembrie 1928 până în aprilie 1929.[466] Relatările sunt patetice şi emfatice: „…Câte cuvinte n-am învăţat în acele zile de furtună… Cuvântul *existenţă* l-am înţeles atunci. Şi n-am înţeles cuvântul *moarte*; spunea atât de puţin… Îl repetam, îi căutam noţiunea, intuiţiile, sugestiile – şi simţeam totuşi că e *altceva*, care trebuie numit *altfel*. Atunci am înţeles şi m-am întristat că absolutul nu se gustă de două ori.“[467] Mai târziu, după consumarea furtunii, ajunge la Alexandria, unde exclamă: „…Cerul Mediteranei şi digurile portului şi farul alb al Alexandriei… Sunt clipe în care trebuie să ţipi, orice amenajare a emoţiei, orice regulare a manifestării brutale – e dureroasă. Am ţipat, singur pe punte şi mulţumeam vântului că risipeşte glasul gâtlejului sugrumat de porniri necunoscute. Când părăsesc un port – cânt.“[468]

Notele de drum respiră toate aceeaşi bucurie a călătoriei, acelaşi lirism adolescentin în faţa spectacolului lumii. Eliade îşi trăieşte la maximum bucuria aventurii şi a călătoriei. Un nou Lawrence al Arabiei, de data aceasta al Indiei şi întru aventura în spirit, nu întru istoria care trădează.

Dar Eliade va trăda el însuşi, va trăda India şi disciplina vieţii mistice, va rămâne doar Eliade, europeanul, românul, modernul, eruditul, prozatorul, prizonierul unor experienţe comune. *Isabel şi apele diavolului*, Şantier, *India*, *Maitreyi* sunt toate mărturiile trădării Indiei, a neputinţei de a ieşi din cultură, literatură şi psihologie. Eliade se va întoarce definitiv de pe drumul Damascului. Iniţierea este ratată, India nu-l va adopta.

Solilocvii

„Am adunat aici documentele unei experienţe care, mutilate şi sterilizate până la depersonalizare, ar fi putut constitui sâmburii unui sistem filosofic... Am adunat în caietul acesta o serie de reflecţii şi de îndoieli a căror unică valoare e sinceritatea lor nudă, nestilizată, aşadar nelterată“.[469]

Prima scriere nonficţională publicată în volum de Eliade aduce în prim plan marea temă a sincerităţii, a autenticităţii – a sinelui, în ultimă instanţă. Lectura volumului lămureşte pe oricine că nu despre sinceritate în termeni psihologici avertizează Eliade, ci despre sinceritatea nudă a ideilor, a căutării spitiruale, a efortului nestilizat de a elimina aparenţa ca văl al falsululi. Febrilitatea căurării nu este simplă agitaţie psihică spr prinderea unei clipe a fericirii sau clmului. Eliade urmează termenii unui pariu cu sine însuşi: va reuşi să treacă peste obstacole, peste praguri succesive şo „obiective“ ale iniţierii, va şti să caute şi să găsească ? Pentru că aceasta este figura fundamentală la Eliade – căutarea celeilalte dimensiuni – pasul spre realitatea care se ocultează în interiorul fenomenelor care apar, care transpar. Cultura este pentru Eliade un surogat, dacă nu se constituie ca esperienţă a drumului, ca revelare a lăuntrului fiinţei umane. Textul un are nici un sens, dacă nu este un semn descifrat al misterului, spaţiul unei deschideri care elibereeează. Însuşi exerciţiul intelectual trebuie să devină un cerc al vorbirii cu sine, al întoarcerii către sine pentru construcţia acestui sine în temeiul adevărului revelat nu de o lume a textelor, ci de cosmos. Eliade caută o deschidere eficace în zidul aparenţei care este şi zidul inteligenţei, al culturii, al simplei erudiţii.

În numele acestei deschideri respinge filosofia definind-o: *„Iar filosofia într-un anumit sens este mitologie, e o activitate fantastică (deşi nu ami puţin reală) Un mit poate fi trăit experimental concret, dramatizat – dar atunci nu mai e mit, ci artă sau religie. Adevărurile mari rămân tot timpul într-o apoteoză mitică“.*[470]

Or, pentru Eliade, aici în *Solilocvii*, viaţa nu poate fi mitizată, viaţa este suverană prin accident, perin experienţă şi prin căutare. Fiecare trebuie să-şi găsească clipa desprinderii de cel care a fost spre cel ce va fi, după ce devenirea ascendentă (sau uneori descendentă) va fi fost asumată. *„Singurul sens al existenţei este de a-i găsi un sens...“* Dar a găsi pretinde a

căuta, iar căutarea este întotdeauna o desprindere dureroasă de captivitatea eu-lui prins în exerciţiiul prost al închiderii în sine. *„ De aceea păcatul e satanic : pentru că îndeamnă la izolare, la disociere, la individuare“*. Pentru Eliade *„ fundamentala necesitate a omului întrucât vieţuieşte ca om este de a nu fi robul nici uneia dintre creaţiile sale, de a nu fi nici încai robul personalităţii sale deja realizate, ci de a încerca întotdeauna depăşirea, creşterea, rodirea în pofida oricăror victorii sau agonii. Acesta este unul din sensurile existenţei: de a epuiza conştient şi glorios, în cât mai multe văzduhuri, de a te împlini şi rotunji continuu, de afla ascensiunea, iar nu circumferinţa, drum care să înfăptuiască toate virtuţile şi să reveleze nu o inteligenţă sau o încrengătură de instincte, ci omul.“* [471] De fapt, în însemnarea febrilă a Solilocviilor Eliade propune argumente pentru o definiţie a omului. Căutându-se pe sine, vrea să scrie despre om. Truismul acesta ar fi chiar vulgar dacă nu s-ar pune totuşi problama situării aceste încercări în contextul culturii române interbelice. Mircea Eliade, alături de colegii săi de generaţie, va fi poate primul care va milita cu ardoare pentru pentru deparohializarea culturii române închistate într-un semănătorism genetic la începutul secolului XX. Eliade se mişcă tot timpul liber, fără nici un complex prin cultura europeană a momentului, şi militează pentru această atitudine prin tot ceea ce scrie în epocă, încă de la articolele de liceean. De aceea atenţia acordată lui Haşdeu, Pârvan şi Blaga. Însăşi relaţia sa cu Nae Ionescu va fi întotdeauna ambivalentă: spre definirea şi reconstrucţia culturii şi identităţii culturii române şi spre problematica universală a fiinţei umane.

Eliade caută deci drumul spre centru, acel centru care constituie şi instituie existenţa omului prin temeiul transcendenţei ca sens al fiinţării.

Solilocvii permite pentru prima oară descrierea gramaticii spiritului lui Eliade. Prima problemă este aceea a sensului, de care se leagă în mod necesar şi imperativ aceea a sincerităţii. Pentru Eliade a găsi sensul înseamnă a-l construi, a-l crea, iar actul de creaţie implică nu eficacitatea adevărului sistematic, ci sinceritatea care trebuie să ducă la descoperirea de sine. Este oare aici un existenţialism avant la lettre sau numai o tensiune care putea fi hrănită cu Augustin sau Kirkegaard ? În orice caz Solilocviile sunt o lungă convorbire a autorului cu propriul său sine, respingând

convenţiile filosofiei, respingând şi „activitatea fantastică“ a acesteia care duce la mit, id est la „certitudinea abstractă“. În locul acesteia Eliade pune experienţa concretă care revelează misterul: „Misterul nu e o nonconştiinţă, o ignorare – ci revelaţia neînţelegerii, adică nemijlocita întâmpinare a realului. Ignoranţa e o stare difuză, e o relaţie variabilă, aptă de a fi atenuată sau curmată. Misterul e un fapt real, transcendent, ireversibil şi inasimilabil“.[472] În filosofie Eliade respinge *„jocul facultăţilor mitologizante“* pentru realitatea unei veţi „concrete şi ascendente“ , respinge cu patos abstracţiunea schematică, inertă, rutinieră, mecanica spiritului care evită limita concretului posibil anihilant pentru abstracţia conceptuală. Acest patos va genera dilema următoare: „Cred că orice om s-a aflat, cel puţin odată în istoria formării sale, în faţa acestei dileme: a fi sau a fi în adevăr; a se realiza dinlăuntru orin maximalizarea instinctelor şi gândirii proprii sau a se realiza prin ataşare şi submitere tot mai completă la adevăr“. Eliade conturează aici o dualitate antinomică clar definită. Teama de mecanizarea vieţii este atât de pregnantă încât diferenţa este apăsată peste limitele necesare: „oamenii care trăiesc întotdeauna în adevăr sunt monştii sau mumii. Iar aceia care se mulţumesc să trăiască la voia instinctelor şi a idiosincraziilor personale sunt încă şi mai depaprte de personalitate“.[473] Deşi pare a pune problema în termenii vitalismului, nimic mai departe de Eliade aici, deşi alegerea vitalistă nu poate fi trecută sub tăcere.

Personalitatea – creaţia şi construcţia personalităţii – este scopul fundamental. O personallitate trebuie să fie capabilă de a avea o viziune, de a deţine un sens în urma experienţelor multiple la care s-a supus. *„Personalitatea implică o alchimie mult masi complicată şi mai primejdioasă“* şi mai departe *„ acesta este unul din sensurile existenţei: de a o putea epuiza conştient şi glorios, în cât mai multe văzduhuri, de a te împlini continuu, de a afla ascensiunea“*.

Care va fi metoda construcţiei de sine pentru a nu ajunge un om mutilat (de economie, de istorie, de politică etc.) ? Cosmizarea. „Cea dintâi datorie a omului este cea dintâi pildă a lui Dumnezeu: cosmizarea sa. E adevărat că numai Dumnezeu poate crea, dar orice om e capabil de a ordona, ritma şi însufleţi această creaţie. Creşterea şi împlinirea nu sunt posibile decât prin

cosmizare.“[474] Personalitatea omului, creaţia sa pare a fi în înţelegerea sa un act alchimic, o operă magică de purificare treptată a unei energii vitale extraordinare. Omul trebuie să refacă un drum elementar în compania sau împotriva propriilor pulsiuni elementare, precum şi a celor exterioare naturii sale. Această centrare pe sinele experienţialist antinomic în pofida celui supus legii indică acceptarea unei formule magice de personalizare a eu-lui.

Glorie sau asceză, destinul personalităţii nu se poate mişca decât între aceste limite, *„restul e biologie“*.Gloria e definită ca o supravieţuire intermitentă în conştiinţa urmaşilor; asceza, cu cele două forme – magică şi religioasă – este o transcedere către zeu. Glosarea celor doi termeni, a diferenţelor din punctul de vedere al fenomenologiei spiritului religios reprezintă o scută incursiune în „specialitate“, care relevă un aspect interesant al „sincerităţii“ lui Eliade. Solilocvii nu este o carte sinceră în sensul psihologic sau evenimenţial al jurmalului, de pildă. Exerciţiul Solilocviilor este mult mai puţin îndreptat spre Eliade însuţi, ca în cazul romanului indirect Şantier, cât mai degrabă spre punerea în jos a unei structuri spirituale. În acest sens Soliloviile sunt sincere şi revelatoare, această sinceritate face mai puţin apel la viaţă, la întâmplare, cât la bibliotecă, la sens şi semn, la cunoaştere.

Definirea libertăţii este şi ea relevantă pentru acest Eliade încă juvenil, încă furios şi încă foarte optimist. Omul este înzestrat cu un „sentiment creatural“, sentimentul unei dependenţe esenţiale, de netăgăduit, în ultimă instanţă. Acest sentiment trebuie să fie temeiul libertăţii, al înţelegerii şi al practicării ei. Acţiunea prin ignoranţă şi prin tentaţie „violentează libertatea“, o reduce la simplă biologie, la păcat. Asceza şi libertatea sunt indisolubil legate, pentru că adevărate libertate are un sens ascetic. „Mă întreb dacă adevărata asceză n-ar fi renunţarea la setea pentru fructele acţiunilor noastre ca oameni, ca indivizi, ci a lăsa să se manifeste prin actele noastre altcineva, Dumnezeu de pildă. Căci dacă Dumnezeu trebuie să se manifeste în creaţie, al îşi va alege nu întotdeauna sfinţi şi prooroci, ci şi oameni ca noi, cu păcate şi scăderi omeneşti.“[475] Este uşor de întrevăzut aici ideea fundamentală mai târziu a irecognoscibilităţii hierofaniei, idee care va guverna în întregime regimul fantasticului în literatura sa şi chiar mai mult

decît atât va fi una din ideile cheie ale antropologiei sale filozofice în care va încerca să găsească o soluție de continuitate metafizică între omul arhaic şi omul modern.

Solilocvii este un manifest antifilosofic şi antiteologic, anarhismul spiritualist al tânărului Eliade este prezent din plin, este epoca în care scrie Isabel şi apele diavolului, Lumina ce se stinge, Maitreyi. Eliade este perfect consecvent cu pariul său cu lumea, pariu care presupune violentarea habitudinilor mentale ale celorlalți şi preluarea stindardului unei generații eroice în cutura română care s-o dezmarginalizeze, s-o arunce în mijlocul vârtejului european. Notațiile sunt de cele mai multe ori intenționat paradoxale, criptice sau voit în răspăr pentru a atrage atenția asupra unui proces care se naşte, o nouă gândire, o nouă sensibilitate, o nouă întrebare şi un nou răspuns. Eliade este şi aici papinian, profetic, paradoxal, este un intelectual misionar care propagă eliberarea de rutină, de mecanica culturală şi socială, este permanent un entuziast. Cosmizarea, soluția sa metafizică şi vitală totodată ar trebui să transforme creştinismul: „O viziune cosmică a creştinismului, în locul viziunii istorice şi politice de până acum. În care orice suflet şi orice făptură şi-ar recunoaşte drumul şi şi-ar căuta mântuirea. O asceză în care nefireasca bucurie ar fi certitudinea că Dumnezeu acționează prin mine şi că faptele mele – în loc de a fi aşa cum par, incoerente, neînțelese şi obscure – sunt întruparea voinței şi inteligenței lui Dumnezeu în lume“.[476] Fragmentul pare mai degrabă gnostic decât creştin şi dealtfel Eliade nu va mai face decât rareori incursiuni în marginea teologiei (va intra totuşi în polemica iscată de publicarea romanului lui M.Sebastian - *De două mii de ani* - unde va primi replica lui M. Vulcănescu a cărui competență teologică nu era disputată de nimeni din grupul generaționist)

Solilocviile au în esență meritul că strâng la un loc o serie de teme şi de motive eliadeşti descifrând totodată direcția de mişcare a tânărului Eliade.

Oceanografie

Experiența indiană îl va maturiza pe Eliade, iar această maturizare va fi evidentă nu odată cu publicarea volumului *Soliloquii* (1932), ci cu volumul *Oceanografie* care strânge publicistica şi eseistica anilor de după întoarcerea din India.[477]

Oceanografie este o permieră în cultura română interbelică. Este primul volum de eseuri al unui autor aflat în plină evoluţie, eseuri cu teme diverse, dar taote adresându-se unui lector intelectual cu interese cognitive multiple. Volumele lui N. Crainic şi Camil Petrescu vor fi ulterioare acestei premiere eliadiene. Iar eseistica lui Zarifopol este concentrată numai asupra literaturii.[478]

Oceanografie propune un autor fermecător, un spirit energetic, cu o capacitate remarcabilă de combustie interioară. Modelele aici sunt, fireşte, Unamuno, Ortega y Gasset, Bloy, Pârvan. Eliade e un eseist remarcabil şi nu mai puţin un moralist, desigur într-o cheie modernă şi personală.

„O prefaţă propriu-zisă“ - Prefaţa la „Oceanografie“ este un adevărat manifest pentru problematica spiritului. A scrie, a citi, a-ţi pune întrebările importante, a ieşi din rutină, a gândi, a înţelege, toate subiecte atinse, pişcate ca nişte corzi de vioară pentru a trece apoi rapid la alte teme, la alte subiecte. În fond, prefaţa este o bună pledoarie pentru inteligenţă şi pentru profunzime, pentru autenticitate şi pentru dramatismul real al vieţii şi al înţelegerii.

Oceanografia, explică Eliade, nu este o plonjare în adâncimi insondabile, ci, dimpotrivă, fixarea atenţiei la suprafaţă, aici în rutina de nimeni pusă în discuţie putem înţelege cu adevărat cine suntem şi de unde venim. În această rutină a inteligenţei, a înţelegerii, a trăirii ne putem discifra adevărata poziţie spirituală. Şi ce descoperim? O inteligenţă care îşi pierde adevăratele obiecte de analiză, înlocuite fiind de superstiţii, o inteligenţă leneşă, cea a modernilor, care refuză cu totul modul simbolic de cunoaştere, de intuire a lumii. „După atâtea generaţii importante, incapabile să gândească pe realităţi, ci gândind întotdeauna automat, superstiţios – ni se pare că înseşi inteligenţa s-a alterat. Într-un anumit sens se poate vorbi despre crepusculul inteligenţei în civilizaţia noastră.“[479]

Critica omului modern este aici în *Oceanografie* instituită ca temă de lungă durată la Eliade. Desigur, modul în care o face este cel intelectual, fără a ajunge pe poziţiile „tradiţionaliste“ *tout court* (Evola scria deja la 1934 *Rivolta contro il mondo moderno*).

Modernul este pentru Eliade fiinţa decăzută intelectual, dar nu numai, care renunţă la a-şi mai pune întrebările fundamentale. „A înţelege sensul

existenței este, astăzi, pentru un modern, un lucru extrem de rar. […] E vorba aici de o abdicare din umanitate, care conduce la brută sau la diavol, niciodată la maşină. Este absurd să crezi că o mecanizare completă transformă omul în maşină. Nu-l transformă în bestie. […] Primejdia vine din bestie sau din demon, din libertatea rău înțeleasă, din libertinaj. Şi aceasta nu e provocată de maşinism, ci din lipsa de sens a unui uluitor număr de acte esențiale în viața oricărui modern.“[480] „Oceanografia“ devine atunci „metoda“ de a regăsi sensul spiritual (adică „existențial“, autentic, major) al vieții, un mod prin care inteligența nu trădează spiritul.

„Despre un anumit sentiment al morții“ este un eseu important pentru experiența gândirii religioase la Eliade, aici îşi dezvoltă, de altfel, nu pentru prima oară, intuiția că moartea este o experiență religioasă a rupturii de nivel, a trecerii într-un dincolo care este miracol: „Miracolul morții nu constă în ceea ce sfârşeşte ea, ci în ceea ce începe. Nu mă înspăimântă nimic în faptul că moartea pune capăt biologiei, că încheie definitiv seria experiențelor organice, că, într-un cuvânt opreşte pe loc viața. […] Ce nu cunoaşte nimeni este începutul de după moarte.“ [481] Eseul este foarte important în economia operei eliadiene şi în devenirea intelectuală a lui Eliade. Eliade are aici un nivel de transparență a convingerii şi presupoziției metafizice pe care rar îl va mai oferi. Eliade „pariază“ aici în termeni neechivoci pe eternitatea sufletului, deci pe eternitatea persoanei umane. Moartea nu poate fi decât o nouă etapă, o nouă formă şi poate o nouă „experiență“ (de data aceasta decisivă a persoanei umane).

„Schimbarea aceasta ireversibilă o experimentăm numai prin moarte. Şi ceea ce este miraculos în moarte este faptul că începe atunci «ceva» cu desăvârşire deosebit de tot ce cunoaştem noi, cu desăvârşire deosebit de ceea ce aşteptăm să fie. Se continuă ceva pe care noi nu avem ochi să-l vedem în timpul vieții. Se continuă ceva pe care l-am fi putut cunoaşte, dar pe care nu avem ochi să-l vedem în timpul vieții. Se continuă ceva pe care l-am fi putut cunoaşte, dar pe care noi nu avem ochi să-l vedem în timpul vieții; un imponderabil, o taină, o absurditate, ştiu eu ce? Adevărul e că, deşi începe ceva complet deosebit de viață, moartea continuă totuşi o conştiință pe care am fi putut s-o intuim încă din timpul vieții. Aceasta este şi paradoxul central al morții: altceva decât viața şi totuşi ceva pe care l-am

putea cunoaşte chiar cu ajutorul vieţii.“[482]

Mai apoi o afirmaţie numai puţin temperată: „Mă întreb chiar dacă adevărata esenţă a vieţii nu este tot una cu esenţa morţii.“ [483] Cum ar putea coincide aceşti termeni? Eliade răspunde simplu: viaţa nu este în mod esenţial dinamism, ci „saturare“, o forma de perfecţiune în fond, iar moartea este acelaşi lucru, sau ar putea fi, o formă de perfecţiune. Moartea nu este maximum de nefiinţă, nu este esenţa vieţii şi nici nu poate fi descrisă în termenii filozofiei sau ştiinţei. Moartea este, trebuie să fie, o experienţă calitativ paradoxală şi o „totală răsturnare de valori“. De unde rezultă că tot ceea ce aici, în viaţă preţuim şi considerăm esenţial, şi fie dincolo fără valoare. „Acesta este miracolul. Acesta este paradoxul; cheltuieşti o viaţă întreagă pentru a te înălţa, a te purifica şi a cunoaşte, ca să ajungi, în moarte, cine ştie, la cea mai de jos treaptă a perfecţiunii. Prin simplul fapt al morţii, o biată femeie bătrână poate ajunge mult mai sus decât un Bergson, un Einstein, un Rodin.“[484]

Peste ani, într-o conferinţă ţinută la Congresul anual al American Academy of Religion, din noiembrie 1973, ţinut la Chicago, va reveni oarecum la această tenace concluzie a sa, utilizând de data aceasta inclusiv citate din Heidegger. Textul conferinţei va apărea în volumul *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale*, sub titlul de „Mitologiile morţii. Introducere“.[485] Moartea este o *coincidentia oppositorum*, spune Eliade, ea ascunde şi totodată revelează. *Sein und Zeit* este privită în contextul acetei discuţii ca o carte esenţială pentru efortul modern de înţelegerea a sensului existenţial al morţii. Aici Eliade citează din Heidegger *via* Richardson: „(…) el afirmă totodată că «moartea este ascunzişul unde se retrage Fiinţa ca într-o cetate de munţi (*Gebirg*)». Sau, pentru a cita alt pasaj, moartea «ca altar al Nefiinţei, ascunde înlăuntrul ei esenţa Fiinţei (*das Wesende des Seins*)».“[486]Pasajele din Heidegger îi dau ocazia să reafirme puternica realitate a morţii, caracteristica ei de *coincidentia oppositorum*, de mister care ascunde, dar care şi revelează o deschidere către fiinţă, către sacru, către dincolo. „Dar atâta timp cât moartea «ascunde înlăuntrul ei esenţa fiinţei», gândirea lui Heidegger se poate interpreta ca indicând posibilitatea întâlnirii fiinţei în însuşi actul morţii.“[487]

Avem de-a face, desigur, cu o viziune esenţial creştină, această răsturnare

a valorilor nu este altceva decât mesajul evanghelic asupra înţelepciunii lumii acestuia care este în ochii lui Dumnezeu nebunie. Dar Eliade nu o pune astfel în pagină, nu comentează un verset din *Noul Testament*, ci vrea să afirme un adevăr obiectiv, o reală poziţie cognitivă. Temeiul ei ? Eliade nu va discuta aici întemeierea acestei teze, o va face în eseul „Folclorul ca instrument de cunoaştere“ publicat în volum în *Insula lui Euthanasius*, în 1943. Convingerea eternităţii persoanei umane şi deci, implicit, convingerea existenţei transcendenţei va fi un punct nodal al *Weltanschauung*-ului eliadian din care va izvorî de altfel întreaga înţelegere a filozofiei istoriei şi a disciplinei pe care o va profesa, istoria religiilor. Desigur, va fi întotdeauna precaut în a afirma tranşant ceva cert şi ferm despre propriile convingeri, dar nu e mai puţin adevărat că acest „implicit“ este transparent în opera sa de istoric al religiilor şi în aceea de prozator, de asemenea.

„Despre miracol şi întâmplare“ - eseul acesta propune o mică teorie asupra sensului miracolului, misterului şi firescului. Teorie din care se vor naşte peste un deceniu lucrările care vor definitiva viziunea eliadiană asupra religiei şi asupra dialecticii sacru – profan. „În antichitate miracolul era contrastul. Miracolul modern, dimpotrivă, este contactul; simpla alăturare de fapte, nu numai decât opoziţia lor, dramatic revelantă. Miracolul – adică întâmplarea, venirea împreună a unor lucruri care ar fi putut rămâne izolate pe vecie. Gândiţi-vă bine la esenţa acestui miracol cotidian ca să puteţi înţelege posibilităţile unei noi apologetici, a unei demonstraţii a lui Dumnezeu.“[488]

Eliade face în continuare o mică descriere fenomenologică a miracolului care va sta şi la temelia operei literare fantastice, prin care va încerca „să ofere“ un sens spiritual existenţei umane. Nimic nu poate demonstra că Dumnezeu nu este prezent în lume, în istorie că el nu „ni se arată necontenit“. Desigur, nu face aşa cum ne aşteptam noi, sau, când ne aşteptăm noi. Teza absenţei lui Dumnezeu, a absenţei miracolului este falsă şi ridicolă totodată. Dar de ce nu mai este vizibil miracolul? „Înainte de Christos minunea mai putea fi taumaturgică, excepţională, dramatică. De atunci ea este umană – adică irecognoscibilă.“[489] Teză esenţială, matriceală a operei lui Eliade. Irecognoscibilitatea miracolului va orienta din adânc întreaga operă literară de după 1937 a lui Eliade. De asemenea,

hermeneutica eliadiană a experienţei sacrului începând cu *Comentariile la Legenda Meşterului Manole* va fi conformă acestui postulat pe care Eliade îl enunţă, iată, încă din 1934. „Irecognoscibilul este forma perfectă de revelaţie divină; căci divinitatea nu se mai manifestă, nu se mai realizează prin contrast, ci activează direct în umanitate, prin contact, prin venirea «laolaltă».“ [490]

Dacă miracolul este irecogniscibil, deci nimic nu-l deosebeşte de „real“, atunci tot ceea ce se întâmplă devine foarte important, pentru că oriunde poate surveni o epifanie. Şi, mai departe, atunci Dumnezeu nu mai este accesibil doar pe calea obscură a misticii, ci şi „direct“ prin evidenţa realului, „pe calea irecognoscibilităţii.“[491] Dar cum se pot deosebi până la urmă sacrul de profan?! Eliade nu dă un răspuns clar, dar sugestia e implicită: prin interpretare (hermeneia). Omul trebuie să „stea la pândă“ interpretând urmele realului în care pot surveni semnele sacrului. Deci existenţa umană este guvernată indisolubil de logos, sensul existenţei nu îi poate fi revelat omului decât în şi prin spirit. Omul trebuie să răspundă lui Dumnezeu, gestul său creator, prin disponibilitatea de a citi semnele, istoria, devenirea.

În „Despre o anumită experienţă“ Eliade dezbate o altă temă care va deveni cu totul „eliadiană“ în următorii ani, tema „omului nou“. „Aşteptând, ca fiecare altul, un om nou în acest veac – mă întreb dacă lui îi vor mai folosi glorioasele noastre instrumente de cunoaştere; dacă nu cumva el va poseda o cunoaştere plenară, integrală, obţinută prin colaborarea întregii lui fiinţe, adică şi a pasiunilor, agoniilor şi instinctelor lui.“[492] Ce este „omul nou“? va fi o întrebare rămasă permanent deschisă. În orice caz un ideal proteic şi virtual plenar. „Cunoaşterea plenară“ trimite mai degrabă către un posibil, virtual angelism, dar, deocamdată nimic nu este definitivat în acest efort de aproximare.

Oricum, tema omului nou este un prilej de revenire asupra câtorva teme mai vechi, cum ar fi experienţa, trăirea (*Erlebnis*), libertatea. Ce este experienţa? „o nuditate desăvârşită şi instantanee a întregii fiinţe. […] Adevărata experienţă însă ajunge aproape o juncţiune a fiinţei tale întregi, se confundă cu însăşi viaţa care te poartă şi te îndeamnă s-o cunoşti, actualizând-o, într-o infinită manifestare, într-o continuă creaţie. De aceea

ni se pare că termenul de „experiență“ este puțin cam confuz. Mai nimerit ar fi „trăirea“, acel *Erlebnis* german, atât de bogat şi de sugestiv ca sens.“[493] A cunoaşte înseamnă a experimenta, a trăi, a te cufunda şi confunda în obiectul experienței, iar a experimenta înseamnă a fi liber. Libertatea este deci țelul final, înțelegem astfel că „metafizica“ eliaiană este una a libertății, deci a eliberării prin cunoaşterea adevărului, care nu poate fi altceva decât o cunoaştere adecvată. „Omul nou“ este omul care accepta acest imperativ al libertății. „Mi se pare că un asemenea om nou este strădania întregii noastre epoci. Peste tot se experimentează, se încearcă să se elibereze omul vechi de toate prejudecățile şi gloriile trecute, se refac şi se fac forme noi de viață socială, unele mai riscante decât altele, dar fiecare străduindu-se să elibereze individul de anumite obstacole (politice, religioase, spirituale) şi să creeze altceva în loc, mai viu, mai plin şi mai fericit“ (p. 71). (Nota: Nu cred că aici putem decela în filigran vreo trimitere spre fascism sau legionarism ca revoluție a omului nou, ca refondare a istoriei omului, ca recunoaştere de potențe şi virtualități pentru finala „explozie“ a unei alte realități depline a „noului umanism“ al „noii ordini“ şi al voinței de putere.)

În „Glosse pentru omul nou“ Eliade revine asupra temei cu câteva noi considerații. „Omul nou“ este un imperativ al istoriei, aceasta „renovativ“ fiind un fenomen ciclic al istoriei universale („omul nou“ al epocii lui Alexandru, sau omul nou al „Creştinismului, al Renaşterii, al Revoluției Franceze.“[494] Acest „om nou“ este încă o necunoscută, o pură intuiție, o pură speranță, însoțită de sentimentul apocalipsei, tocmai pentru că este de aşteptat o mare schimbare. Foarte interesant, Eliade trece printre schimbările istorice care făuresc un „om nou“ inclusiv revoluția rusă, ceea ce conferă o anumită confuzie ideilor lui Eliade, pentru că o condiție esențială lipseşte aici şi anume „primatul spiritualului“, aceasta dacă nu cumva Eliade consideră că utopia (deci spiritul care produce ideea) a prefațat, a premers cu mult înainte, fenomenul istoric, ca atare. Cert este că aici şi acum Eliade este „*wertfrei*“, nu valorizează nicicum fenomenele, nu intră în distincția stânga-dreapta, nu pare să acorde în nici un fel vreun primat politiculiu şi nici nu lasă să se întrevadă o conjugare a politicului cu spiritualul (sau „spiritualul“). „Omul nou“ este acela care creşte neostoit, ascuns în „pliurile“ (termenul lui Gill Deleuze) istoriei evenimențiale,

vizibile, care „se consumă“ reprezentând, numai el, istoria „care se face“, istoria care poartă în pântecele ei adevărul. „…ceasul de față cere, cu toată puterea şi cu toată urgența, un om nou. Un om descătuşat de superstițiile laice, mult mai primejdioase decât superstițiile religioase, de care l-au eliberat alte revoluții precedente. […] Un om despre care se pot spune foarte puține lucruri acum; care nu e formulat şi nu poate fi formulat…“[495]

Tema „omului nou“ la Eliade are în mod vădit conexiuni profunde cu tema „schimbării subiectului“. „Schimbarea subiectului“ este tema metafizică (şi nu numai) a renovării, a refondării şi restaurării condiției umane Eliade nu se lasă nici acum, nici mai târziu complet cufundat în planul politic al descifrării şi soluționării temei „schimbării subiectului“. Aş spune că *utopia eliadiană* (a literaturii şi a hermeneuticii sale totodată) este legată de această mare temă a „schimbării subiectului“ (temă pusă şi rezolvată *nihilist* de Nietzsche). Ce este, ce poate fi acest *homo religiosus redivivus* pe care Eliade îl vrea readus pe scena istoriei pentru a închide o *istorie* şi a deschide o alta legată mai transparent de sacru, care este (pentru Eliade) adevărul, epifania ființei, decât un „om nou“ (legat desigur de vechiul om, dar numai prin esența sa de receptacol al sacrului) un om al unei „mari schimbări“, poate al ultimei mari schimbări pentru că este sfârşitul istoriei, care s-ar dizolva în epifanie. Este greu de spus dacă Eliade considera sau nu venirea lui Hristos ca sfârşit al istoriei, în sensul teologal al înțelegerii că, odată adevărul revelat, deşi nu ieşim din timp şi omul păstrează condiția mundanității sale istorice nonparadisiace, singurul eveniment pe care îl poate concepe şi aştepta (tocmai pentru că i-a fost revelat) este *parousia*, a doua venire a lui Hristos era încetarea timpului şi deci a istoriei. După război Eliade devine foarte circumspect în a-şi devoala interioritatea *cogito*-ului, dar eseurile sale sunt totuşi neechivoce în a tematiza asupra esenței omului, a umanității sale. Or, teza lui Eliade este clară, omul este *homo religiosus*, pe lângă *homo faber*. Omul „primitiv“ la Eliade nu este subiectul uman privilegiat, ci numai „modelul“ uman care se lasă analizat mai uşor (prin urmele lăsate, prin *istoria* pe care a *făcut-o*) pentru a analiza, descrie şi defini esența omului, acea *humanitas* care e tema oricărei interogații moderne.[496] Pentru Eliade *humanitas* a fost întotdeauna ceva mai mult decât prescripția clsică şi luministă. De aici mereu această

încercare de a redefini omul şi umanitatea sa intrinsecă. O întreagă serie de comentarii, consideraţii, teme cresc şi se clasifică în aceşti 15-17 ani, din 1931 până în 1945, când Eliade va fi în posesia deplină a matricii sale hermeneutice, lucru pe deplin evident în *Tratatul de istorie a religiilor* şi în *Mitul eternei reîntoarceri* (1949).

Revenind la *Glosse…*, trebuie să observăm totuşi eterogenitatea planurilor în care acest „om nou“ este definit de Eliade – renaştere, revoluţie franceză, revoluţia rusă fără ca Eliade să discute „calitatea“ acestor „mari schimbări“ şi relevanta lor metafizică, istorică şi politică.

Regenerarea sexualităţii în epoca interbelică este explicată de Eliade ca semn prevestitor al unei „mari schimbări“. Apoi, eseul încearcă să rezolve o altă problemă importantă: cine face istoria? Răspunsul lui Eliade este: cine o gândeşte mai întâi, cine o experimentează mai întâi, deci istoria înainte de a fi eveniment (politic) este gândire. Spiritul este „creator de istorie“. „Omul nou a fost întâi realizat de o elită, de o minoritate – şi apoi a fost «consumat», imitat de cei mulţi.“[497] Fraza finală a eseului este premonitorie, şi de aceea demnă de citat: „Orice mare revoluţie începe printr-un primat al spiritualului, oricât de paradoxală ar apărea afirmaţia aceasta. Altminteri, nu un Om nou apare – ci cel mai vechi om, deşi cel mai atractiv, Barbarul.“[498] O admirabilă luciditate!

Oceanografie este un rezervor foarte bogat pentru stabilirea profilului spiritual al lui Eliade în această epocă de după întoarcerea din India. Volumul abundă de note, comentarii, definiţii, sugestii, pe care Eliade le creează susţinându-şi temele predilecte.

„Natura“ lui Eliade, rezistenţa sa la orice metafizică a durerii este substanţa eseului „Justificarea bucuriei“. „A te aşeza, însă, în deznădejde şi a privi şi judeca viaţa şi lumea de acolo – mi se pare şi neesenţial şi ineficace. Deznădejdea şi agonia pot fi trepte, nu centre.“[499] Pentru Eliade ceea ce primează este dimpotrivă caritatea (caritas-agapé) şi bucuria. „Cea dintâi şi singura esenţială datorie a omului este caritatea, adică o neobosită justificare a bucuriei existenţei.“[500] „Cred că binele se justifica şi se recunoaşte prin bucurie. Cred că bucuria este însăşi structura noii omeniri pe care o aşteptăm.“[501]

„Exerciţii spirituale“ reia tema rezistenţei împotriva tristeţii şi

deznădejdii propunând practicarea soluției din Bhagavad-Gita, renunțarea la fructele acțiunilor proprii şi practicarea unui exercițiu yoga: „încercați să priviți viața ca şi cum n-ați exista.“[502]

„A nu mai fi român“ e singular prin tematică în *Oceanografie*, dar deschide o lungă linie de eseuri şi articole despre civilizația şi cultura românească, temă totuşi destul de rar „vizitată“ de Eliade în epocă, ținând cont de numărul impresionant al articolelor pe această temă predilectă a epocii. Aici Eliade e mai degrabă un moralist judecând anormalitatea unui poziții false şi extreme.

Cinci scrisori către un provincial continuă ciclul deschis cu ani în urmă, înainte de plecarea în India. Textele sunt „jucate“ confesiv, cu un patetism bine cântărit, punând în scenă un raport, deşi deloc dinamic, nu lipsit de interes. Tânărului provincial i se vorbeşte despre puterea spiritului de a nu te lăsa macinat de rutină, de „moartea cotidiană“, despre filozofie, despre autenticitatea gândirii filozofice (în „De ce faci fiozofie?“ Eliade face apologia lui Nae Ionescu, fără însă a-l numi), despre modernitate şi omul modern (Eliade pune bazele unei critici a modernității în *Oceanografie*), despre „omul nou“ (care este opus omului modern, prin simpla sa virtualitate, să-i spunem „pneumatică“).

„Moment nespiritual“ este eseul „huliganic“ al *Oceanografiei*. „Suntem toți, în fond, nişte caraghioşi – şi aş vrea să-ți mărturisesc în acces de furie contra d-tale şi contra mea însumi, că mi-e silă şi mi-e milă de toată fanfaronada noastră. Aş prefera să fiu orice, în acest miez de noapte când îți scriu, în afară de ceea ce pretind că sunt: un scriitor şi un gânditor.“[503] O tonică oboseală de „spiritualitate“, „autenticitate“ şi „realizare“.

Ultimul text al *Oceanografiei* este „Invitație la bărbăție“, un manifest pentru valorile virile ale existenței şi creației, pentru construcție tenace. Într-un anumit fel e o reîntoarcere pe poziții mai vechi, ale vitalismului ardent. „Când totul în jurul tău putrezeşte de ce să îți fie teamă? Când totul îşi pierde sensul, totul ajunge neant şi zădărnicie, de a să te plângi? Simpla ta prezență *vie* calcă sub picioare tot neantul lumii, toată zădărnicia creației.“[504] Viața pură şi simplă, viața ca afirmare genuină a puterii de a exista şi de a crea, viața ca pură transparență, iată mesajul final din *Oceanografie*, mesajul lui Eliade la 27 de ani: „Există atâta moarte în jurul

meu încât nici nu ştiu cum să-mi comprim sălbateca bucurie că din toate aceste cadavre va creşte mâine o altă lume.“[505]

România în eternitate[506]

Anii cuprinşi între 1933 şi 1938 sunt anii unei febrile creativităţi în care figura autorului Eliade se precizează şi se impune cu maximă prestanţă. Romanele, eseurile, publicistica, studiile, lucrarea de doctorat transformată în volum, toate acestea apar în această perioadă fastă pe plan literar şi ştiinţific, dar dominată în plan biografic de momentul dramatic al încarcerării din 1938.

Interzicerea „Cuvântului“ în 1934 face ca publicistica lui Eliade să scadă ca pondere în creaţia acestor ani. Devin prioritare axele literare şi hermeneutice ale operei eliadiene. *Maitreyi*, *Întoarcerea din Rai*, *Huliganii*, *Şantier, India*, *Oceanografie* sunt volumele care se aglomerează, unul după altul, în librăriile bucureştene. Memoriile explică în amănunt configuraţia biografică şi istoria epocii. Eliade este în această perioadă un scriitor profesionist, care încearcă să trăiască din scris, ceea ce explică (într-o anumită măsură) multitudinea de proiecte şi apariţii editoriale, este o perioadă în care Eliade trăieşte sub teroarea termenelor contractuale cu editorii timpului.

Din punct de vedere politic şi publicistic, Eliade nu dispare, deşi „Cuvântul“ nu va mai apărea decât pentru câteva luni în 1938. *Fragmentarium* care apare în 1939 nu adună decât o parte din producţia acestor ani, pentru că este un volum care apare după consumarea dramei încarcerării şi a momentului politic legionar, deci un volum care nu mai poate relua coordonatele publicisticii politice eliadiene din anii 1935-1938.[507]

În toată această perioadă tema României devine marea temă a publicisticii sale, atât de importantă încât în noiembrie 1936 anunţă public volumul *România în eternitate* ca fiind de apropiată apariţie.[508] Nimic neobişnuit la Eliade cu acest tip de note care apar mai tot timpul despre cărţi, studii, volume care sunt pregătite în laboratorul alchimic al autorului prolific. Cu toate acestea, în acest caz, trebuie să credem că volumul ar fi apărut, dacă împrejurările politice ale anilor 1937-1938 ar mai fi permis-o.

Probabil că ar fi trebuit să apară după *„Roza vânturilor“* antologia editată în 1937 din publicistica lui Nae Ionescu. În orice caz, publicistica anilor 1935-1938 pledează puternic pentru acest proiect editorial eliadian. Este posibil ca Eliade să fi vrut să-l urmeze pe Nae Ionescu inclusiv pe terenul minat al publicisticii politice, domeniu care îi rămăsese străin până la acel moment. Eliade cunoaştea lecţia lui Eminescu şi pe cea a lui Haşdeu, intelectuali cu o importantă operă de publicistică politică, operă care însemna încadrarea lor în timp, acceptarea unei misiuni politice majore.care să ducă la edificarea unei Românii mai bune. Este foarte posibil ca Elaide să se fi lăsat sedus de aceste modele, având zilnic şi modelul ionescian, deşi Profesorul plătea greu epoca de glorie de la *Cuvântul*. Ziarul era în continuare interzis, iar acţiunea publică ionescină era astfel dramatic limitată. Deci riscurile erau majore, iar Eliade nu putea să nu fi meditat îndelung la toate acestea.

Eliade este în această perioadă sub imperativul „istoriei care se face“, opusul „istoriei care se consumă“. Distincţia este de origine ionesciană şi este o temă care apare şi în *Oceanografie*. Ce vrea Eliade să afirme cu această teză atât de mult dezbătută? În primul rând este o justificare (şi o apologie) a rolului intelectualului în istorie. Fără această „istorie care se face“ şi care este mai întâi „citită“, receptată şi proiectată de intelectual, am avea numai o istorie politică tout court, o istorie care ar respinge rolul intelectualului, o istorie fără intelectuali, deci o putere (o istorie a puterii, fără ideaţie, acefală, simplu exerciţiu de violenţă istorică. Or, istoria, fără a se rupe în istorie evenimenţială şi istorie ocultă, are totuşi un plan al profunzimilor, un plan al „secretului“, în sensul fenomenelor inaparente care cresc în „pliurile“ istoriei care curge. Această „istorie care se face“ este singura istorie demnă de intelectual, singura în care intelectualul poate semnifica ceva, pentru că poate fi pur şi simplu prezentă. Altfel intelectualul dispare de pe scena istoriei. Intelectualul nu ar fi nimănui util fără această necesitate de a citi planul adânc al „istoriei care se face“, care devine încet şi ascuns necesitate, timp viitor mai întâi, apoi timp prezent. E aici un discurs pro domo, Eliade îşi caută un drum în şi pentru „istorie care se face“, după modelul maestrului său Nae Ionescu, un Faust în cheie minoră, valahă. Anii 1935-1938 cimentează definitiv această relaţie „filială“ între

Nae Ionescu şi Mircea Eliade. „Iruperea“ în „istorie“ şi „istoric“ a tânărului autor se face în umbra şi cu instrumentarul marelui maestru. „Istoria care se face“ era pentru abilul şi machiavelicul (nu e aici nici un sens negativ) Nae Ionescu formula prin care realităţile şi formulele lor ideologice şi scripturale trebuia şi puteau fi schimbate, pentru că nu îndeplineau condiţia metafizică absolută, şi anume adecvarea la „real“. Or, realul este de fapt spiritul locului şi al veacului, o formulă intens dezbătută şi creditată în publicistica ionescianã. „Realitatea care se face“ fusese pe rând: Carol al II-lea, apoi Maniu, apoi Legiunea, pentru că nimic nu poate rezista în imobilism sau în mişcare, dacă nu intră în adecvatio cu formula de echilibru istoric al neamului. Ce este această formulă de echilibru al neamului, este un mister descifrabil numai de „învăţător“, deci de Nae Ionescu. Desigur, „învăţătorul“ ştie să se prezinte numai ca „cititor“ al semnelor, ca descifrator umil al semnalelor care vin din profunzimea timpului şi a fiinţei naţionale. Acolo unde Nae Ionescu este rece, profesionist şi cinic (deci machiavelic), Eliade este liric, entuziast, patetic şi ofensiv. Articolele eliadiene ale epocii adaptează pragmatic temele vechi eliadiene (spiritualitate, autenticitate, creativitate, istoria culturii, virilitate, curaj etc.) la un nou vector, politic şi istoric (istorizant, poate). Astfel că publicistica acestei perioade pare adesea o simplă mişcare de translaţie, pentru a acoperi un nou contur, a unui desen mai vechi.

„Poimâine“, articol din 15 octombrie 1934, publicat în *Criterion* numărul 1, dezbate şi fixează această temă a „istoriei care se face“ versus „istorie care se consumă“. În articol referinţa la Nae Ionescu este directă. Ce este un intelectual este întrebarea lui Eliade aici. Intelectualul este un „creator de fapte“, omul politic doar „un repetitor de fapte“, intelectualul este deci deţinătorul şi experimentatorul de adevăr, este un om „ales“ şi alături de alţii din aceeaşi clasă reprezintă (este o elită) singura elită veritabilă. Istoria se consumă mai întâi în spiritul clar-văzător (mantic) al intelectualului care mai apoi îndeamnă sau arată drumul şi semnele esenţiale ale timpului care stă să vină. Dar aceasta este chiar definiţia profetului, deci intelectualul este un profet, sui-generis deocamdată, pentru că Eliade nu numeşte şi Dumnezeul căruia profetul îi slujeşte. Trebuie ca profetul să „cadă“ în istoria pe care chiar el a justificat-o şi anunţat-o? Nicidecum. Mâine este

doar un azi amânat, un azi care te va consuma şi el inevitabil. „Dar mâine? De ce ezită anumiţi intelectuali să colaboreze trup şi suflet cu acele forţe politice care sunt pe cale de realizare? De ce nu se integrează ei mesianismelor, curentelor populare şi naţionale care zguduie actualele forme de viaţă ale ţării, visând alte rosturi şi alte ierarhii? Aceasta doar nu mai este o istorie care se consumă, ci o istorie care se face. Fără îndoială. Dar şi ziua de mâine este tot o consumare, tot o realizare a ceea ce creatorii de fapte au însămânţat – cu gândul, cu scrisul, cu vorba sau chiar numai cu prezenţa lor – mulţi ani înainte. Este o viaţă nouă, fără îndoială.“[509] Deci profetul este liber, nu trebuie să se întrupeze în nimic, nici azi, nici mâine, funcţia lui este numai comunicarea adevărului, nu şi realizarea sa mecanică.

Asaltat de întrebări, de la prieteni şi nu numai, Eliade trebuie să se justifice. „Nu sunt legionar, pentru că nu trebuie să fiu legionar pentru a crea istorie, pentru a fi esenţial în ordinea spiritului, deci şi a istoriei. Sunt intelectual, sunt liber, slujesc numai spiritului pe care la rândul vostru îl veţi întrupa“ - ar putea suna, tradus, răspunsul lui Eliade din această epocă.[510]

„Ceea ce putem constata este că acei creatori de valori, acei «intelectuali» atât de mult bârfiţi, care nu se integrează nicăieri şi care «umplu» lumea cu «teoriile» lor – tocmai ei sunt aleşii prin care o istorie creşte, prin care o ţară merge mai departe sau decade până la nefiinţă.“[511] Acesta este răspunsul lui Eliade la mesajul brutal al publicisticii partizane care acuză intelectuali ca Eliade (consideraţi atât de aproape, dar supuşi unei mecanici a laşităţii şi indiferenţei faţă de lupta tiranică care se dă) că nu devin „angajaţi“, că nu se supun disciplinei grele a luptei. Este probabil ceea ce Polihroniade îi va fi reproşat mereu, până la „angajare“. Confruntat cu „mistica“ eroilor şi a mişcării politice Eliade creionează, în oglindă, această mistică a „intelectualului“, singur ales pentru adevăr. Dacă ceilalţi, cei „angajaţi“ luptă, acţionează, intelectualul străvede istoria şi adevărul zilei de mâine. Postfaţa la „Roza vânturilor“ este supusă aceleiaşi logici, Nae Ionescu este „profetul“, „învăţătorul“ care de zece ani lucrează la ceea ce este astăzi (1937) prezentul, adică „revoluţia spirituală“ a unei noi istorii ridicată din pulberea vechii istoriei pline de erori şi falsuri.

Critica realităţilor româneşti este în această epocă o constantă a publicisticii eliadiene. În „Nu rezistă celula?“ este atacată politica

educațională a statului şi sterilitatea învățământului universitar românesc. Studentul român este dintru început dezavantajat de lipsa instrumentelor de lucru intelectuale, el este obligat să fie „deştept“ şi imaginativ, pentru că nu are biblioteci puse la punct, nu are laboratoare utilate. „Şi cât timp rămâne starea aceasta deplorabilă – pe care eu aş numi-o crimă împotriva statului şi aş pedepsi-o cu moartea – toate eforturile sunt inutile. Intelectualii români au pierdut plecarea.“[512] Şi chiar şi acolo unde nu informația este decisivă, de exemplu în filozofie; „celula românească“ nu are cum să fie verificată pentru că totul în universități este sterilizate, în universitatea în care P.P. Negulescu proclamă că fenomenologia este „o păcăleală“. În concluzie, nu putem şti dacă celula rezistă sau nu (T. Maiorescu) pentru că nu avem minimum de condiții materiale şi intelectuale pentru o verificare adevărată: „Cum am putea, deci, verifica noi dacă suntem sau nu suntem un popor „metafizic“, dacă celula românească rezistă sau unui travaliu metafizic? Cum să aflăm noi dacă gânditorii români au o structură metafizică? Asta s-o alfe nemții şi englezii, francezii, şi americanii, bulgarii şi turcii – dar nu noi, care suntem români şi deştepți, şi nu ne lăsăm păcăliți de vorbe. (…) Întreg destinul sterilității culturii româneşti se află inclus în această gravă deşteptăciune.“[513]

Critica intelectualității româneşti este şi ea o constantă a articolelor perioadei. În „De ce sunt intelectualii laşi?“ (apărut în *„Criterion“*, nr. 2, noiembrie 1934) dezbate raportul intelectualului român cu politica. Intelectualul român, afirmă Eliade, în timpul unei crize politice „renunță la orice demnitate personală, uita cu desăvârşire misiunea lui istorică: frica face din el o lichea sau un sclav.“[514] Frica este răspunsul intelectualului (de duzină, este aici explicația logică) la politic. „Scos din preocupările lui «intelectuale», i-a fost frică. Tot aşa cum le-a fost frică tuturor intelectualilor creştini de succesele «Gărzii de fier» – şi au început să o aprobe nu pentru că le convenea programul «Gărzii», ci pentru că se temeau să nu fie suspectați şi persecutați după o eventuală victorie a ei.“[515] Care este deci misiunea esențială a intelectualității veritabile? „lupta contra neantului, a morții, permanenta afirmare a geniului, a virilității, puterii de creație a unei națiuni.“[516] Astfel că intelectualul nu are de ce să devină lacheul nici unei mişcări politice, pentru că datoria lui este creația pentru

eternitate, nu mişcarea în turma supusă imperativelor conjuncturale. Eliade continuă aici argumentația sa intelectualistă pentru neangajarea politică concretă şi partizană. Este aici o certă mistică a intelectualului, asertarea unui rol extraordinar pentru intelectual în mijlocul rutinei generale, ale vieții sociale amorfe. Această înțelegere a rolului intelectualului nu-l va părăsi până în 1949, când îşi va da seama că modernitatea postbelică are o altă abordare a rolului intelctualului, fără patetism, fără să-i confere vreun rol istoric, fără să mai aştepte nimic de la el. Dimpotrivă, intelectualul postbelic este, în termenii lui Noica, mai degrabă un „lacheu al istoriei“ (termenul, la Noica, este rezervat politicienilor). *Salazar şi Revoluția în Portugalia* este scrisă cu această înțelegere a rolului istoric al intelectualului. Salazar este intelectualul care îşi salvează poporul de la rătăcire, de la dezastru.

Eliade este şi un moralist percutant, nu numai un intelectual pasionat şi patetic. În „Unde ne e omenia?“ face critica sistemului penitenciar românesc, ale cărui principale victime politice erau comuniştii în acea perioadă. Foarte interesante sunt şi considerațiile cu privire la „lumile noi“ pe care le vehiculează ideologiile momentului (comunism, fascism, nazism). Ceva mai grav şi mai deprimant; lumile noi se deşteaptă, lumile noi pe care le visează atâția însetați de dreptate – tot de asemenea oameni mutilați sunt visate şi pretătite. Va veni într-o zi un vizionar cu cap şi fără inimă, sau cu brațe şi fără ochi – şi ne va da o lume nouă. O lume cu sânge şi lumină, sau numai cu pietre, sau numai cu fier.“[517] Toate aceste proiecții mesianice sunt emanațiile unor oameni mutilați, oameni care nu sunt întregi, liberi şi vii, afirmă Eliade. Apoi este descris situația jalnică a detenției la Doftana, lipsa curățeniei, lipsa aerului, refuzul alimentelor de acasă etc. Ultima frază a articolului este şi morala promontorie: „Am ales într-adins asemenea pilde, de ce se petrece lângă noi, la Doftana – de ce s-ar putea petrece cu noi, într-una din lumile noi care ni se pregătesc.“[518] Deținuții de la Doftana erau în marea lor majoritate comunişti, şi bună parte dintre ei, evrei comunişti. Critica sălbăticei polițieneşti este salutară şi arată un Eliade care se supune în primul rând imperativelor eticii. Nu este mai puțin adevărat că regimul în închisorile României burgheze pentru comunişti era un regim lejer, chiar dacă, într-adevăr, în anchete se folosea

bătăia sau chiar schingiuirea. Mărturiile pentru acest regim penitenciar lejer sunt multiple, condiții infinit mai uşoare decât condițiile pe care cei acum închişi la Dofatana le vor rezerva prietenilor lui Eliade. Eliade este aici dominat de un imperativ intelectual care se opune net oricărei ideologii, văzute mai degrabă ca închisori ale intelectului şi ale sufletului, ca pericole pentru libertatea omului şi a societății: „(…) Nu e nevoie să urmărim procesul de mutilare ideologică şi de castrare umană al propovăduitorilor lumilor noi.“[519]

În ianuarie 1935, în *Vremea*, Eliade publică „Noul barbar“. Umanismul lui Eliade este la cote înalte şi ferme, el respinge practic toate formulele totalitare ale momentului. Mai întâi descrierea epocii: „Am făcut exact două mii de ani înapoi. Economia spirituală a Creştinității nu mai poate funcționa; în locul ei se instaurează matriarhatul german şi tribul sovietic, cu o economie specifică şi o spiritualitate specifică. Pâine nu vor mai mânca decât arienii (în matriarhatul german) şi proletarii (în tribul sovietic).“[520] În aceste condiții, care poate fi misiunea intelectualului tânăr? „Trebuie să opteze, repede, pentru unul din totemurile care sunt pe piață. Nu mai e timp pentru primeniri interioare, pentru purificarea şi fortificarea sufletului, pentru promovarea sinelui, a inteligenței şi a omeniei…“[521] Evident, Eliade respinge toate aceste formule totalitare care dezrădăcinează spiritul şi care nu fac decât să înregimenteze oameni în turme de roboți mecanizați. Față de 1927 realitatea e mult schimbată, *Itinerariul…* pare să fi fost uitat, strivit de prestigiul şi magnetismul noilor curente energetice care aduc soluții finale şi propun formule integrale. Discursul intelectual este neputincios în fața acestor formule de viață, acțiune şi gândire integrale, totalitare. Eliade este permanent agresat de primitivismul etichetărilor care vin atât de la stânga, cât şi de la dreapta.

Tema „omului nou“ revine, tocmai în această conjunctură a respingerii formulelor totalitare, brutale şi elementare, în „Cultură sau politică?“, „Reabilitarea spiritualității“ şi „Cum încep revoluțiile…“ scrise în perioada ianuarie-martie 1935. „Cultură sau politică?“ începe cu teza ionesciană, fundamentală, că: „Noi, generația lui 1906, am înțeles că națiunea nu este un instrument politic, ci unul cultural.“[522] Aceasta ar fi de fapt formularea ionesciană a legatului iorghist de la 1906, anul „revoluției“ culturale a lui

Iorga, care refuzase umilința folosirii limbii franceze la Teatrul Național în 1906, anul în care statura sa de profet se va face afirmată. Acum, imperativul nu mai este autonomia culturii române, ci salvarea ei de semidoctism; de falsitate şi de instrumentare politică (implică în subtext Eliade). Națiunea este un fenomen cultural şi istoric, nu este fundamentul politic, deci primatul politicii trebuie respins. Datoria intelectualului este să creeze în această ordine culturală.

România nu se va afirma prin politică, ci prin cultură, prin valorile create în ordinea culturii (C. Noica, în aceeaşi logică, va respinge orice rezistență activă, orice tentație a eroismului, transmițând discipolilor un model al indiferenței pentru politică, în momentul său de glorie în timpul comunismului), deci este lipsit de sens să aderi, să te „angajezi“. Dacă pentru elita culturală înseamnă crearea de opere, pentru „ceilalți“ cultura trebuie să însemne „fapta“: „Pentru ceilalți fapta rămâne instrumentul lor de creație, de împăcare cu ei înşişi. Fapta – nu politica.“ [523] Statul nu trebuie să fie garantul politicii, ci al culturii: „adică este obligat să nu lase pe nimeni să moară, necreând. […] Păturile urbane şi suburbane trec printr-o completă secetă sufletească. Ele nu vor fi salvate prin politică – ci printr-un nou profetism; care să exalte creația, fapta, aşezările sufleteşti.“[524]

Iată-l pe Eliade spunând un nu hotărât politicii şi formulelor totalitare. Cred că Eliade simte pericolul instaurării noii figuri a liderului mesianic care învață el însuşi mulțimile reducând la neant intelectualul care are încă pretenția să citească istoria la modul esențial. Adevărul nu va mai aparține unor Iorga, Pârvan sau Nae Ionescu, ci „conducătorului“, „şefului“, „ducelui“ sau „căpitanului“. Eliade nu este pregătit pentru o astfel de cedare.

În „Reabilitarea spiritualității“, pornind de la un articol al lui C. Rădulescu-Motru, cu acelaşi titlu, Eliade polimizează cu marxismul, cu pretenția acestuia de a formula şi propune „omul nou“ al zilei de mâine. Dar nu numai „omul nou“ al marxismului este desuet şi fals, ci şi „omul nou“ al mişcărilor politice este o formulă falsă. Singurul veritabil „om nou“ nu poate fi decât produsul unei „răsturnări spirituale“, creat „printr-o nouă icoană a omului despre sine însuşi.“[525] „De aceea zadarnic se vorbeşte despre „omul nou“, făcut cu ajutorul statului, sau cu ajutorul revoluției.

Omul nou nu se face în serie, ci prin experienţe adânci, reale. Omul nou nu se aşteaptă de la cineva, sau de la un partid; el se face acum, de către oricine simte nevoia şi ştie unde să-l caute.“[526] Discursul eliadian este în această etapă un perfect discurs intelectual şi etic antiideologic şi antitotalitar. Eliade se plasează în centrul spiritual al unei etici a responsabilităţii pentru poziţiile şi ideile ecprimare, accentuând nevoia de construcţie şi creaţie, culturală şi socială.

În „Cum încep revoluţiile…“ Eliade apără în continuare primatul intelectualităţii în faţa mişcărilor politice. Moda zilei, revoluţia este de fapt rezultatul ideilor însămânţate mai demult (cazul Nae Ionescu), idei pe care oamenii politici de astăzi nu le citează şi nu le comentează. Primatul ideii stabileşte cu adevărat rolul şi misiunea intelectualului. „Lucrul acesta nu poate decât să ne bucure; pe noi, care, rezistând invaziei ideologice stalinisto-hitleriste, continuăm să credem în rolul efectiv al creatorilor de valori, al «intelectualilor».“[527]

Dar ce înseamnă de fapt această nouă modă a „revoluţiei“ şi a „omului nou“? Nimic altceva decât demagogie. „Politicianismul de cea mai stearpă speţă a cucerit şi ideologia revoluţionară, după ce cucerise treptat liberalismul, naţionalismul şi ţărănismul.“[528] Popularizarea ideilor în România nu duce la nimic bun, ci numai la bagatelizare, la politicianism. Popularizarea trădează ideea şi realizează contrasensul. Mitul revoluţiei ajunge fatal o simplă aparenţă înşelătoare, cu simplu decor social. Dacă „miturile“ intelectuale au fost utilizate în Rusia, Germania şi Italia (Papini apologet al virilităţii şi latinităţii) conducând la mişcări politice reale, substanţiale, în România totul ajunge la vodevil. Argumentul eliadian este incongruent cu susţinerile din celelalte două articole, unde „omul nou“, mitul intelectual prin excelenţă, nu putea fi realizat de nici o mişcare politică, deci n-ar avea nici o importanţă în ce măsură o mişcare politică utilizează şi recunoaşte că o face ideile unui intelectual. Aici Eliade pare mai degrabă revoltat pentru lipsa de substanţă a relaţiei dintre intelectual şi politic în cazul societăţii româneşti. Pare într-adevăr o mâhnire pentru disoluţia staturii intelectualului în societatea românească.

Critica (şi polemica acerbă) vieţii intelectuale româneşti este o constantă a publicisticii acestor ani. „Intelectualii e fascişti“ este titlul unui articol

celebru în care Eliade polemizează cu M. R. Paraschivescu, care scria în *Cuvântul liber*. Eliade apără teza autonomiei spiritului (spiritul nu poate fi explicat nici prin rasă, nici prin sânge sau sex) ceea ce, fireşte, comunistul M.R.P. nu poate accepta şi numeşte autonomia spiritului „fascism“ şi „escrocherie“. Eliade, excedat, îl trimite la bibliotecă.

Foarte multe pagini dedică Eliade pedagogiei naţionalismului. În „Criza românismului“ (10 februarie 1935) sancţionează drastic extremele: „Multă vreme n-am ştiut că a vorbi de românism înseamnă a fi mercenar hitlerist – după cum n-am ştiut că a vorbi numai o dată pe zi despre acelaşi lucru înseamnă a fi subversiv şi primejdios siguranţei statului.“[529] Ce este românismul? Subsumarea la o anumită tradiţie culturală şi spirituală: „Dar asupra tradiţiei Eminescu – Iorga – Pârvan nu se poate spune decât «da». Peste aceste valori nu poate trece nimeni dintre noi.“[530] Dar aceste lucruri ţin în fond de normalitate, discuţia îndelungă asupra lor devine suspectă. Iar naţionalismul n-are nevoie de astfel de discuţii îndelungi, ci mai degrabă de minima şi elementara civilitate, însoţită de onestitate. „Mai puţin lichelism, mai puţin jemenfischism, mai multă cinste, mai mult nerv.“[531] În *Renaştere românească* (21 aprilie 1935) Eliade face următoarea remarcă: „Românismul se realizează plenar pe plan artistic – dar este scos pe tarabă în planul politic.“[532] Politica românească conpromite cultura română. „Renaşterea românească nu se poate împlini decât prin înlocuirea treptată a preocupărilor politice prin preocupări civile. […] Retragerea din politic şi concentrarea în civilitate este primul gest constructiv pe care îl poate face un tânăr.“[533]

Trebuie remarcat că Eliade abordează tema naţionalismului (tema prin excelenţă a publicisticii interbelice, de la *Gândirea* la *Viaţa Românească*) într-un mod deloc ideologic şi fără nici o brutalitate sau bruschețe a tonului. Eliade nu este nicăieri ofensiv sau brutal, deci nu devine nicăieri ideolog (cazul articolelor „legionare“ va fi discutat mai târziu). Eliade nu cade nici în retorism fad, în mecanica retorică a propagandei naţionaliste. În *Românismul şi complexele de inferioritate* notează: „România politică e o ţară slabă şi slăbită. România adevărată, istorică n-are nimic de-a face cu aceste slăbiciuni. Ea este; înainte de toate este. Nici un duşman, nici o înfrângere, nu va putea suprima certitudinea aceasta în propria noastră

existenţă şi misiune istorică.“[534] Teoria alarmei perpetue, a primejdiei care paşte principiul naţional este respinsă de Eliade: „Nu înţeleg de ce ţipăm: primejdie! Unde e primejdia?“ (p. 85). Şi mai departe: „Noi nu avem nevoie de intransigenţă şi intoleranţă, vicii străine structurii noastre. „Românismul“ n-are nici un rost creator în politică. El există în istorie, şi asta e de ajuns.“[535] Deci naţionalismul nu poate fi o politică, e absurd. Ethos-ul, istoria se afirmă şi atât, există pur şi simplu. Orice construcţie ideologică pe aceste temeiuri este lovită de nulitate.

„Bucureşti, centru viril“ este o mică bijuterie jurnalistică, o apologie a Bucureştiului ca „centru“ al ţării, îndeplinind o funcţiune spirituală importantă, aceea de a verifica şi ordona valorile româneşti. Articolul demonstrează tocmai această putere şi prospeţime a jurnalisticii eliadiene de a evita ideologicul şi retorica, de a pune mereu în joc inteligenţa creatoare. Pe de altă parte trebuie să înţelegem că spiritul epocii făcea din toate aceste teme legate de ethnos, teme naturale, teme ale actualităţii, nu teme ale impunerii ideologice (sau ale imposturii ideologice). Desigur, sensul naţionalismului, sensul culturii, misiunea intelectualului, critica modernităţii sunt teme ale dreptei conservatoare, deci pornite dintr-o anumită viziune a lumii, dar nimic mai firesc decât asta. Pentru această epocă (1935) e greu de spus dacă Eliade este cu adevărat un om de dreapta, pentru că nu pare sigur că este un om cu o reală conştiinţă politică. Desigur, nu este în nici un caz un om de stânga, dar cred că e mai degrabă practicantul unei neutralităţi politice efective (şi eficace) fiind cu adevărat preocupat să lanseze „mituri intelectuale“, decât să se angajeze sau să se disocieze politic.

Ceea ce doreşte în primul rând Eliade este o angajare civică a publicisticii sale, deci capacitatea de a interveni acolo undeste sesizat dezechilibrul, anomia spiritului public. Şi ca întotdeauna o face cu pasiune şi cu inteligenţă. În *Roumain, Rumenian, Rümane, Rumeno…* critică violent politica culturală a statului român de promovare a valorilor în afara ţării. Sesizând imaginea deplorabilă a României în exterior (real cu nimic mai bună astăzi), „ţara lui bacşiş – bacşiş“, ţară a corupţiei şi ineficacităţii generalizate, afirmă că situaţia nu este deloc paradoxală având în vedere spiritul public al societăţii româneşti. „Suntem cunoscuţi prin ceea ce

arătăm. Şi noi n-am arătat până acum decât inconştienţa politică, ţigănie electorală şi conştiinţa care se cumpără ieftin. Fireşte, ţara românească nu se rezumă la aceste lichele şi epave.“ Eliade se întreabă retoric: „Nu putem opune geniul creatorilor români în faţa lichelismului politicienilor români?“ [536] Răspunsul e afirmativ cu condiţia ca politica de promovare a valorilor culturale în străinătate să fie activă şi ofensivă. Ceea ce, bineînţeles, nu era cazul (nu este nici astăzi). „Încep să cred că suntem conduşi – şi în politică, şi în cultură – de inconştienţi, tâlhari sau demenţi.“[537]

„Realităţi româneşti“ (16 iunie 1935) continuă linia apărării autonomiei intelectualităţii şi a rolului ei în societatea românească. Statul român, stat creat de intelectuali (Eliade respingea într-un articol intitulat „Turnul de fildeş…“ ideea neutralităţii şi inactivităţii politice a intelectualului român, de vreme ce de la 1840 încoace intelectualul român este figura esenţială a spiritului public), confera un rol deosebit intelectualului. Intelectualitatea este, în ordinea creaţiei, moştenitoarea rolului clasei ţărăneşti, „…elitele creatoare ale României moderne sunt singurele care au dreptul la succesiunea clasei ţărăneşti.“[538] Ţărănimea, fundamentul societăţii şi statului român, este realistă, respingând peste tot abstracţia, construcţia politică suspendată în vid. Ţărănimea şi intelectualitatea, susţine Eliade, sunt menite să respingă, în temeiul realismului lor profund, construcţiile extremiste ale momentului, care nu sunt altceva decât abstracţiuni pernicioase.[539]

Legat de acţiunea civică, de reformularea spiritului public, Eliade publică în august 1935 „Mitul generaţiei tinere“, încercare de a fixa, după 8 ani, coordonatele generaţiei 1927. Mai întâi definiţia eliadiană a tinereţii: „Există o anumită vârstă, cu limite variabile, să spunem între 16-30 ani, când absolut toată lumea poate depăşi condiţia umană. […] Orice tânăr poate trăi un mit.“[540] Tinereţea este deci o vârstă a mitului, a iniţierii în depăşirea condiţiei umane, ca în basmul *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*. Dar mitul păleşte în timp, condiţia tânărului se schimbă, mitul, finalmente, este părăsit, tentaţia absolutului dispare. „Era de aşteptat ca, după momentul orgiastic, individualist şi metafizic din 1927 să urmeze un moment civil şi politic.“[541] Dar chiar şi în această răcire a condiţiei metafizice trebuie păstrată căutarea unui sens al existenţei. Acţiunea civică,

angrenarea în reconstrucţia concretă a societăţii nu poate fi eficace fără „preocuparea de a lega această activitate civilă şi socială de un sens al existenţei, de o valoare nouă dată omului, de un mit.“[542] Eliade îl invocă aici (în contextul referinţei la marxism ca posibil sens nou al existenţei şi acţiunii) pe Malraux, ca intelectual făuritor de mituri (*id est* de sensuri noi). În concluzie, intelectualul nu poate fi eficace, ca intelectual, în plan social decât dacă acţiunea şi prezenţa sa sunt legate de un sens existenţial (şi moral) al acţiunii sale. Intelectualul nu poate fi un simplu partizan, un simplu pion pe tabla reformelor sociale şi politice. Eliade apără şi aici cu putere autonomia intelectualului, capacitatea acestuia de a rezista anihilării.

„Restaurarea demnităţii româneşti“ este şi el o apologie a intelectualului veritabil, a intelectualului creator (Eminescu, Haşdeu, Iorga, Blaga, Brâncuşi, Nae Ionescu, Pârvan). Elita creatoare românească este comparată (asimilată) ca misiune cu misiunea (îndeplinită) a ţărănimii care a fondat şi apărat ţara („apărarea pământului şi a libertăţii“). Misiunea intelectualului creator, deşi analogă, este totuşi de o altă natură. Cultura naţională se dezvoltă, se personalizează, asimilând influenţa, urmând sau contrazicând modele. Eminescu este Eminescu şi pentru că era un mare intelectual, cu o imensă sete de cunoaştere şi cultură. Deci nu are nici un sens să ne întoarcem la primitivismul unui naţionalism etnicist în cultura română. Setea de universal este o condiţie a existenţei spirituale a unei culturi naţionale. Este în toate aceste pagini ale lui Eliade o campanie asiduă pentru valorile culturale genuine, pentru salvarea culturii de la cufundarea într-un plan etnicist şi elementar.

„România în eternitate“ (13 octombrie 1935) este un articol de critică acerbă a moravurilor româneşti, a alcătuirilor strâmbe ale acestei Valahii turcite în care, în epocă, toţi doreau o revoluţie absolută, cu irepresibilul avânt al demagogiei iresponsabile. Contrar aparenţei titlului articolul nu este o apologie, ci o punere la punct. În eternitate, susţine Eliade, nu se „intră“ decât prin creaţie. O cultură, o civilizaţie care nu crease forme istorice valide nu are acces la eternitate. Din păcate România intră în eternitate prin proverbele celorlalţi despre ea: „Ascultaţi unul din ele, cules de Knickerbreker: «Quand quelqu’un vole, c’est la cleptomanie. Quand plusieurs volent, c’est une manie. Quand tout un peuple vole, c’est la

Roumanie!» Nu vă plesneşte obrazul de ruşine? Aceasta este eternitatea care ni se pregăteşte.“ [543]

Pasiunea criticii violente creşte la Eliade, dar să nu uităm că presa epocii nu era deloc blândă. „1918-1921“ (27 octombrie 1935) este unul dintre cele mai acide articole ale lui Eliade vituperând împotriva actorilor tembeli, dar abili ai epocii care a urmat primului război mondial, epocă surprinsă în Întunecare a lui Cezar Petrescu. „Va veni şi un 1907 pentru politicienii şi clientela lor capitalistă. Vor plăti şi ei. Tot ce s-a ridicat pe turpitudinea şi tâlhăria din 1918-1921, va trebui să fie ars de la rădăcină. […] Aşa aş mai crede în forţa şi vitalitatea poporului român, dacă n-aş spera că o asemenea revizuire se va face în curând?“[544] Aş spune că Eliade câştigă un patos cioranian în toate aceste filipice îndreptate împotriva *gunoiului* României interbelice.

Foarte interesant pentru distanța sau apropierea față de pozițiile Legiunii este articolul „Popor fără misiune?!…“ C. Z. Codreanu este citat aici, iar referirea se face în următorii termeni: „Un conducător politic al tinerimii spunea că scopul misiunii sale este de a «împăca România cu Dumnezeu». Iată o formulă mesianică.“[545] Referința la Legiune este aici pozitivă, dar vădit exterioară, iar mai departe, considerațiile privitoare la „formele puritane“ şi la „formele revoluționare“, nu fac decât să probeze voința tânărului Eliade de a fi el însuşi, un autor independent şi un lider intelectual cu vocație misionară. Eliade respinge, consecvent cu sine însuşi, imperativul „politique d’abord“ al mişcărilor politice „revoluționare“. Apoi face critica „formelor puritane“ pe care tinerii revoluționari le adoptă, ceea ce înseamnă că accentul cade nu pe crearea unei noi forme (sociale, politice, economice), ci pe disputa scolastică între principii sau superstiții. Or, susține Eliade stilul puritan („critic şi rigorist“) nu este stil revoluționar „care e în primul rând creator.“[546] Eliade respinge politica, îmbrățişând imperativul categoric al creației istorice. Politica este numai formă fără fond, superficialitate, politica nu creează nimic. Dar se pune problema ce este acest *impetus* creator care ar trebui să conducă la creația istorică, la creația „omului nou“, la revoluția spirituală şi nu doar politică. Ce va scoate din mundanitate efortul revoluționar al tinerei generații, unde se va situa această „transcendență“ a politicului? Pentru a răspunde (în special în

Mântuire, istorie, politică – din 26 aprilie 1936) Eliade reia termenii lui Nae Ionescu: *soteria* şi *sympathia*; soteria e numai pentru asprul cerc al elitei, sympathia este pentru un cerc mult mai larg, pentru că înseamnă cufundarea în *colectiv*, în solidaritate prin participare la o ordine imanentă, dar supraindividuală. Este chiar epoca în care Nae Ionescu vehicula ideile unei „logici a colectivelor“ mutând accentele propriului discurs. Totuşi, răspunsul nu este dat. Cum se va ajunge „la un om nou românesc“, la „o nouă epocă în istoria României“? Cum se va putea îndeplini această „misiune istorică“ şi nu politică? Eliade nu răspunde, şi nici Nae Ionescu. Este de remarcat data articolului, aprilie 1936, epocă în care e foarte probabil că Eliade era deja pe drumul „angajării“, care suvine probabil definitiv în 1937 (şi se menţine „activă“ şi „eficace“ cel mai probabil până în 1947). Este primul articol în care pe lângă „miturile“ şi obsesiile eliadiene, apar termenii „lecţiilor“ lui Nae Ionescu şi mai apare ceva nou, descrierea imensei aderenţe a „maselor alfabetice“ la „preocupările istorice“. Această presupus cuantificabilă aderenţă exista într-adevăr ca fenomen statistic, Legiunea îndreptându-se către apogeul ei. Dar era, bineînţeles, un succes politic şi ideologic, după 10 ani de lupte grele cu autorităţile statului. Viziunea lui Eliade, a „masei alfabetice româneşti“ cucerind absolutul prin acceptarea deja a misiunii istorice a unei noi Românii, este bineînţeles o hiperbolă, deja ideologică. „Asistăm la disoluţia obiectivelor politice (partide, legi, administraţie, afacerism, ambiţie etc.) – şi înlocuirea lor cu obiective «istorice» (un om nou, o altă Românie, o altă libertate).“[547] Din păcate disoluţia politicului nu înseamnă dispariţia politicului. Spiritualitatea nu se naşte neapărat pe ruinele „obiectivelor politice“. O mai bună şi mai atentă lectură a lui Hegel ar fi fost utilă pentru reorientarea istorică şi „supraistorică“ a lui Eliade. Numai că Eliade alege cartea entuziasmului şi urmează direcţia maestrului său spiritual care îi arată polul angajării politice. Astfel că răspunsul la întrebarea cum facem saltul din istorie în supraistorie va fi răspunsul Legiunii, unicul deja formulat şi experimentat. De aceea Eliade începe să fie sensibil la „setea de mântuire“, la „setea de sens lăuntric“ al „masei alfabetice româneşti“. Eliade devine părtaş acestui *hybris* românesc al unei întregi generaţii care va fi finalmente decimată de Antonescu, de războiul civil, de război, de

închisori, ceea ce va crea un gol imens, care va fi ocupat de vidul comunist al bolşevicilor. România îşi va pierde astfel, în lupte intestine, o generaţie care ar fi trebuit s-o apere de invazia „animalelor bolnave“.

Publicistica anului 1936 continuă lăsând în urmă „vârful“ creat de „Mântuire, istorie, politică“, Eliade revenind la temele şi viziunea obişnuită. „10 mai sau revoluţia permanentă“ este un foarte interesant elogiu al clasei politice româneşti a secolului XIX care a făcut posibilă declaraţia independenţei de stat. „Cele două Românii“ este susţinerea, în cadrul morfologiei culturale româneşti, a liniei Heliade–Eminescu–Haşdeu împotriva liniei Maiorescu (a criticismului necreator de noi forme istorice). În noiembrie 1936 va publica un foileton despre Nae Ionescu (care va sta la baza postfeţei la *Roza vânturilor*), apoi „Convorbiri cu Lucian Blaga“ publicat în august 1937, precum şi alte articole pe teme diverse.[548] În acelaşi an Eliade semnează articolul encomiastic la adresa lui Moses Gaster, savantul care, datorită imbecilităţii administrative româneşti, a trebuit să părăsească ţara.[549]

Tot în 1936 este de notat polemica cu Zaharia Stancu, în jurul articolului acestuia: *Generaţia în pulbere*. Eliade răspunde apărând realitatea şi performanţa generaţiei: „Dar afară de scrisul literar propriu-zis, îşi dă seama cineva de revoluţia mentală pe care aceşti tineri au provocat-o în cercul celor 3-4000 de cititori care contează? Îşi dă seama cineva că, de zece ani încoace, „scriitorul“ nu mai e prin definiţie un semidoct cititor de romane franţuzeşti – ci a ajuns un om preocupat de realităţi spirituale, un om care se informează, citeşte în câteva limbi, are probleme morale şi metafizice?“[550] Răspunsul lui Stancu vine prompt, dar nu reuşeşte să fie convingător, pentru că este fundamentat idologic: „Generaţia care va schimba faţa culturii româneşti, cu toată enervarea dlui Mircea Eliade, nu e generaţia Criterion. Ea nu s-a ivit încă. Va trebui însă să vie şi va fi o generaţie dârză, tăcută aspră.“[551] În polemică intervine şi Eugen Ionescu, un critic fervent al lui Eliade, care notează: „(…) Descinzând din toţi aceştia, este generaţia zică „tânără“, despre care Mircea Eliade, care aliază într-un mod paradoxal erudiţia cu imbecilitatea, o apără împotriva lui Zaharia Iancu afirmând că e singura preocupată de metafizică, problema culturii, introspecţie, creştinism etc., de când există cultura română.“[552]

În perioada 1937-1938, Eliade va publica câteva articole „legionare“, însemnând că Eliade aprobă şi recunoaşte explicit viziunea legionară asupra fenomenului politic, ca semn inconturnabil al angajării sale politice în umbra lui Nae Ionescu. Opinia mea este că angajarea politică a lui Eliade este funcţie a raportului cu Nae Ionescu. Eliade nu are la această epocă (şi e discutabil dacă va avea şi mai târziu) o conştiinţă politică, adică nu interpretează istoria contemporană în termeni politici, nu caută în nici un fel o ideologie politică care să întemeieze o acţiune politică concretă. Nimic din ideaţia acestei epoci nu fundamentează o poziţie politică reală. Eliade este mai degrabă captivul propriilor obsesii intelectuale şi a unei viziuni quasi-conservatoare a istoriei. Eliade nu are obiective politice proprii, va adera, din raţiuni diverse, la obiectivele politice descrise sau afirmate de Nae Ionescu, care, după 1933, va găsi în Legiune un nou vector politic pentru acţiunea sa publică. Interpretarea acţiunii politice a Legiunii ca acţiune creştină de restaurare a sensului spiritual al existenţei şi acţiune justiţiară va constitui fundamentul acceptării angajării sale politice. Eroarea de a interpreta lichidarea democraţiei (fenomen general european) ca o lichidare a politicului şi instaurarea în locul creat a unei noi pedagodii spirituale, fără a sesiza că politicul rămâne sau revine ca voinţă de putere absolută, ca instaurare a unui alt tip de violenţă generalizată, îl face pe Eliade să accepte supramaţia noii ecuaţii legionare ca reprezentând adevărul apocaliptic (deci revelarea esenţei fiinţei istorice) ale acestui *Zeitgeist*, care începe să lichideze marea eroare instaurată odată cu revoluţia franceză de la 1789. Eliade îi cedează nu numai lui Nae Ionescu, dar cedează şi în faţa evidenţei unui proces politic şi istoric violent şi generalizat, care face din Legiune purtătoarea unui sens al sacrificiului şi al inocenţei în faţa violenţei abnorme a statului. Mesajul sacrificial al Căpitanului tocmai acest raport voia să îl legifereze: o întreagă generaţie a angajării şi a inocenţei unei noi construcţii politice, istorice şi spirituale (fii ai Bisericii) condamnată de o clasă politică coruptă la suportarea unei violenţe continue şi ultragiante. Deci raportul de forţă este impus Legiunii, nu este determinat de Legiune. Se ştie că violenţa este constitutivă Legiunii şi este definită ca mijloc de apărare şi mijloc punitiv pentru trădare şi corupţie. Într-o societate care falsifică totul, susţine elita legionară, dreptatea nu poate avea decât forma

acţiunii directe şi personale. Asasinarea lui Manciu, apoi asasinarea lui I.G. Duca sunt astfel de momente sacrificiale ale realizării dreptăţii în ideologia şi acţiunea Legiunii. Eliade este până în 1936-1937 imun la această interpretare a istoriei contemporane, fiind în mod deosebit preocupat de proiectele sale intelectuale şi de acțiunea sa proprie ca lider intelectual al generației 1927. Ceea ce se produce în 1937[553], an de apogeu al Legiunii, îl face pe Eliade să înțeleagă (ghidat desigur de Nae Ionescu) că nu mai poate susține o simplă poziție personală şi individuală, că imaginea sa de „erou“ intelectual al generației tinere (care devenise aproape în întregime legionară) nu mai poate fi salvată în afara curentului principal care însemna totuşi idee urmată acțiune. Simplul discurs intelectual (ideologic sau nu) nu mai poate capta atenția, nu se mai poate impune atenției generale. Este de remarcat totuşi că nici măcar în aceste condiții, ale angajării politice fățişe, Eliade nu îşi coboară discursul intelectual la simpla propagandă sforăitoare. Înainte de a analiza articolele „legionare“ ale lui Eliade, voi reveni la anul 1934, anul polemicii în jurul prefeței lui Nae Ionescu la romanul *De două mii de ani* a lui Mihail Sebastian. Moment foarte important prin subiect şi prin contextul complicat al relațiilor intelectuale pe care le scoate la iveală angajarea în polemică a foarte multor actori. De asemenea, polemica reprezintă un eveniment şi în relația lui Eliade cu Nae Ionescu.

Eliade publică articolul în iulie 1934, în *Vremea*.[554] După un lung excurs despre conjunctura nefericită în care apare cartea şi prefața sa, semnată de Nae Ionescu şi de paradoxul care se instalează, autor şi prefațator fiind deopotrivă atacați şi blamați, Eliade intră în substanța lucrurilor. „Dar un creştin, un teolog creştin, nu poate cădea în păcatul deznădejdii, nu poate afirma universalitatea destinului de suferință a lui Israel. Tot ce poate afirma, creştineşte şi ortodoxiceşte (sic!), este că Harul divin e liber să mântuie sau să nu mântuie pe evrei. Atât. Dar vom reveni asupra acestui punct.“[555] Cu aceasta Eliade contrazice teza lui Nae Ionescu. Mai departe descrie eroarea argumentației ionesciene: „Aşa cum e construită argumentarea din prefața lui Nae Ionescu, observăm o translație, nejustificată, din planul *filozofiei istoriei* – în cel al *teologiei* creştine.“[556] Dacă Ionescu s-ar fi menținut numa în aria filozofiei istoriei ar fi putut fi considerat antisemit, dar Nae Ionescu, este un teolog, şi scrie dintr-un punct

de vedere teologal, deci nu poate fi considerat antisemit. Acesta este raţionamentul lui Eliade în apărarea lui Nae Ionescu. Numai că, observa Eliade, tocmai concluzia teologală este paradoxală din punct de vedere creştin, pentru că nu poate exista, creştineşte, certitudinea că poporul iudeu nu se va converti, deci nu se va mântui. „Care sunt obiecţiile pe care îndrăznim să le aducem aici profesorului nostru? Se putea rezuma în două puncte: 1) trecerea de pe planul filozofiei istoriei pe al teologiei (adică, trecerea de la structuri la spiritualitatea universală); 2) afirmarea certitudinii că Iuda trebuie să sufere *la infinit* pentru că a tăgăduit pe Mesia, adică, o greşeală contra *nădejdei*, complicată cu greşeala, mai gravă, contra *libertăţii* Graţiei. Dar amândouă aceste obiecţii se referă la dialectica dlui profesor Nae Ionescu şi nu la antisemitismul său, care nu există în prefaţă.“[557] Urmărind argumentaţia lui Eliade trebuie spus că nu este deloc clar că Nae Ionescu construieşte în *Prefață* un argument teologic sau metafizic pentru eternitatea damnării evreilor şi a iudaismului. Ionescu este în acest sens mai degrabă reţinut şi foarte atent să nu lase loc speculaţiilor pe marginea textului său, care este un text mai degrabă sec, poate chiar glacial, pornind de la şi menţinând tot timpul o *diferență* care este o formă de *fractură* în umanitate, diferența dintre *noi* şi *ei*. Fundamentarea pentru menţinerea acestei diferențe, care este totodată şi o fractură, din punctul de vedere ionescian este chiar diferența *impusă* de iudaism, care el, primul, impune această diferență de neacoperit. Desigur că din această diferență nu se poate infera nimic cu privire la suferința evreilor în istorie. Ceea ce Ionescu totuşi face.[558]

Eliade vrea să-l apere pe Nae Ionescu aici de acuzaţia de antisemitism, ceea ce credem că Nae Ionescu nu voia, sau era indiferent dacă această acuzaţie îi era adusă sau nu. Argumentaţia lui Eliade se bazează pe faptul că Ionescu *este* un teolog adevărat, deci nu poate fi antisemit, este un creştin adevărată, deci nu poate fi antisemit. Poate greşi ca metafizician, ca filozof al istoriei, dar nu se poate anula ca teolog creştin. Concluziile amare vizează, ce-i drept, teologicul, prin glisarea de planuri nepermisă deja analizată, dar Ionescu nu este cu adevărat antisemit, pentru că prefața *doar pare* antisemită, fără a fi cu adevărat. A fi antisemit „înseamnă a lua atitudine decisivă contra evreilor, a-i socoti inferiori, şanapani, primejdioşi

etc. Din prefaţa dlui profesor Nae Ionescu nu descifrăm această atitudine intransigentă faţă de evreime. Dacă D-sa va lua cândva o asemenea atitudine, va trebui să scrie *altceva*. Prefaţa aceasta cuprinde, clar, numai două lucruri: filozofie a istoriei şi problematica mântuirii – şi numai în cadrul acestora i se pot aduce obiecţii.“[559] Eliade susţine în apărarea lui Ionescu că Haşdeu, Eminescu sau Vasile Conta puteau fi antisemiţi pentru că nu erau *cu adevărat* teologi şi nici *adevăraţi* creştini. Nae Ionescu însuşi *ar fi putut fi antisemit* în planul filozofiei istoriei, dar nu a fost nici măcar în acest plan, pentru că argumentul său este totuşi teologal, chiar dacă „rezolvat greşit“, întrucât asertează veşnica damnare. Cred că aici Nae Ionescu trebuie să fi zâmbit, Eliade făcea totul ca să îl „salveze“ de antisemitism, inclusiv a-i răstălmăci argumentele şi intenţia lor. Nae Ionescu leagă în mod voit istoria de supraistorie, pentru el suferinţa evreilor în istorie este guvernată în mod decisiv de planul dinamicii divinului, a supraistoricului. Desigur, suferinţa nu înseamnă la Ionescu numai violenţa împotriva evreilor, dar înseamnă şi aceasta.[560]

Prefaţa lui Nae Ionescu se întemeiază pe următoarea teză: „Iuda suferă pentru că l-a născut pe Hristos, l-a văzut şi nu a crezut. Şi asta încă nu ar fi fost prea grav. Dar au crezut alţii – noi. Iuda suferă pentru că e Iuda.“[561] Această teză pare o teză fundamentată teologic şi atât.[562] Eliade sesizează sofismul maestrului: dovezile suferinţei sunt istorice, aparţin planului istoriei, deci nu putem infera de aici suferinţa metafizică perpetuă, şi nici pe cea istorică. Şi, reciproc, nu putem deduce din interpretarea metafizică a *diferenţei* iudaice necesitatea suferinţei în istorie a evreilor. Numai că prefaţa lui Nae Ionescu are implicaţii mai grave decât cele descifrate de Eliade. În fond, Ionescu face din figura evreului, figura străinului absolut. De aici perpetuitatea suferinţei iudaice, de aici siguranţa împietririi în suferinţa absolută şi imposibilitatea depăşirii naturii proprii. Evreul este „condamnat“ la tenebre („frigul“ şi „întunericul“ din ultima propoziţie a prefeţei). Mesajul lui Ionescu către Sebastian este deci acesta: nu contează antisemitismul vulgar, nu contează pumnul şi palma sau progromurile, toate acestea există desigur, dar sunt vulgare şi trecătoare, ceea ce contează este natura ta ca evreu, iar această natură este definită chiar de suferinţă, dar nu suferinţa mea ca om, ci suferinţa distinctă, care este *numai* a ta. Suferinţa

evreului este deci, pentru Ionescu, suferința „dictată“ chiar de Dumnezeu, de aceea este continuă, actuală şi perpetuă. Nu violența împotriva evreului este importantă şi esențială, ci violența evreului împotriva lui Dumnezeu. Deci o dramă supraistorică în care istoria antisemitismului este numai un epifenomen, sau poate, dimpotrivă, un fenomen care face transparentă damnarea perpetuă, concluzie care totuşi nu este trasă de Nae Ionescu. Cu toate acestea Nae Ionescu creează un text care este destul de bine strunit, astfel încât să nu poată fi acuzat de speculații teologice gratuite. Demonstrația ionesciană face apel mai degrabă la istorie, la *evidențe*, care sunt mai apoi examinate pentru a ajunge la explicații care să propună temeiuri necesare pentru evidențele fenomenelor în istorie. Argumentul ionescian pare să țină mai degrabă de explicațiile de sociologie istorică, fundamentate totuşi pe o buclă metafizică, singura care poate oferi temeiul necesar pentru a putea afla răspunsul la întrebarea: de ce? Punctul de vedere ionescian este deci, vrea să fie, punctul de vedere al lui Dumnezeu însuşi, al unui Dumnezeu al justiției eterne, crude şi neiertătoare, care lasă istoria să fie aşa cum este. De aici sofismul complet şi teologia mai mult decât suspectă. Această breşă o speculează şi argumentația lui Eliade, fără a duce până la capăt interpretarea implicațiilor tezei lui Ionescu. Dacă evreul suferă metafizic şi istoric pentru că este necredincios, de ce nu suferă în acelaşi fel musulmanul, budistul sau confucianistul? De ce numai evreul? Nae Ionescu nu răspunde. De altfel, ceea ce este straniu este tonul întregii prefețe care nu lasă loc nicăieri misterului şi mentalității gândirii teologale, peste tot domneşte siguranța falacioasă a unei gândiri atotsuficiente în substanța şi expresia ei.[563] Misterului unei relații numinoase între evreitate şi creştinism, între evreu şi Dumnezeu, i se retrage orice drept la existență printr-o o prefață de tip gnostic, posesoare deci a unui adevăr absolut. În acest sens prefața lui Nae Ionescu este nonteologică, deci profund politică.[564]

Eliade încearcă să-şi apere maestrul, deşi îl contrazice (pentru prima oară în public) cu privire la o teză care se află, pentru Nae Ionescu, la intersecția teologiei cu politica, loc predilect, loc al alegerii, pentru Nae Ionescu. În această intersecție maestrul îşi găseşte nebănuita putere, nebănuita fascinație. E foarte probabil ca această prefață să fi constituit pentru Nae Ionescu semnul şi semnalul politic *par excellence* pentru alinierea la noua

revoluţie naţională. Ceea ce lipseşte prefeţei lui Nae Ionescu este tocmai dimensiunea teologică, numinoasă, în adevăratul sens al cuvântului. Ionescu manipulează politic orice argumentaţie teologică şi, foarte grav, nu ţine cont în nici un fel de Sfântul Apostol Pavel, de *Epistola către romani*, în special capitolele 9, 10 şi 11.[565] În acest sens, Eliade, fără a stăpâni intrumentele teologiei creştine, este mai aproape poate de adevărul unei raportări teologice la această problemă misterioasă a relaţiei dintre Hristos şi iudaism decât maestrul său, teolog mult mai versat şi aplicat.[566]

Articolele „legionare“ ale lui Eliade apar toate în intervalul ianuarie 1937 – februarie 1938[567], şi cuprind, aşa-zicând, un index tematic standard, altoit totuşi (inevitabil) cu temele eliadiene clasice (omul nou, primatul spiritual, supraistorie etc.). Voi trata mai jos, separat, publicistica „legionară“.

Eliade răspunde în toate aceste articole unei febre care era deja generalizată în societatea românească şi, mai ales, în „inteligheţia“ tânără a epocii. Aproape totul concura la puterea fascinatorie a legionarismului, şi în primul rând, criza politică internă prelungită, prin manevrele de culise ale lui Carol al II-lea. Disoluţia partidelor româneşti, a vieţii politice, a instituţiilor statului de drept era evidentă şi era însăşi „moştenirea“ politicii româneşti de după primul război mondial. Apoi fascinaţia mişcărilor totalitare era în sine un fenomen social. Promisiunea tulbure pentru eradicarea corupţiei şi radicalism era chiar suflul nou care făcea prozeliţi. Nu în cele din urmă, ceea ce părea o imposibilitate metafizică, antropologică şi socială, adică apariţia şi existenţa unui fenomen politic serios în România, în sfârşit şi paradoxal, apăruse, şi anume Legiunea. Organizaţie disciplinată, limpede, cel puţin în exprimările lapidare, dovedind o tenacitate total neromânească şi o radicalitate care nu mai era nicidecum de operetă. Lache şi Mache în sfârşit dispăruseră ca arhetipuri dintr-o mişcare politică românească. Apăruse o falangă a purilor, a doctrinarilor şi a revoluţionarilor. Mânuirea pistolului, gestul simbolic şi întemeietor al lui C. Z. Codreanu, demonstra tocmai seriozitatea radicalismului legionar. De asemenea, o mişcare fanatică, ceea ce, în bună logică cioraniană, demonstra calitatea atitudinii şi a valorilor legionare. În plus, o viaţă acerbă de propagandă şi prozelitism. Totul era de fapt cuprins

şi exprimat în câteva mituri (simboluri de o simplitate şi accesibilitate remarcabilă: mitul tinereţii; mitul purităţii; mitul sacrificiului; mitul binecuvântării divine, mitul revoluţiei naţionale. Radicalitatea conducea la prozelitism şi fanatism. O mişcare politică care are proprii eroi şi proprii martiri devine o forţă simbolică şi politică. Ceea ce era de asemenea important pentru spiritul legionar – pedagogia acţiunii, a „faptei“. Legionarul era omul faptei şi al tăcerii, verbiajul prolix şi scelerat al politicianismului trebuia eradicat prin tăcere şi faptă, prin construcţie legionară desăvârşită. Legionarul se construieşte mai întâi pe sine însuşi (jurământul de intrare în Legiune, asceza tăcerii şi ascultării, pedagogia faptei etc.) pentru ca, mai apoi, să reconstruiască ţara. România este ţelul final al legionarului, aici pe pământ. În acelaşi timp, legionarul fiind un creştin exemplar (creştinul!), îşi urmăreşte prin asceză mântuirea. Acţiunea naţionalistă şi acţiunea creştină, acestea două sunt pentru legionari de nedespărţit şi amândouă simultan garantează legionarului împlinirea datoriei de român şi de creştin.

Mitul Legiunii devine eficace în special după 1933. În patru ani, între 1933 şi 1937, Legiunea cucereşte deplin tineretul României (şi nu numai) devenind un actor foarte important în ecuaţia de putere a politicii româneşti. Carol al II-lea devine interesat de preluarea conducerii mişcării pentru a avea un vehicul politic şi misionar prin care să instaureze dictatura regală. Codreanu refuză şi îl transformă pe regele tiran în duşman personal. În tot acest turbion al dezastrului şi crimelor, rolul obscur şi ocult al lui Nae Ionescu care face *volte-face* în 1933 către Legiune, devenind un învăţător misionar al Legiunii. Socratele balcanic paria pentru ultima oară, major, în politică, şi o făcea cu o miză importantă. Va fi, de altfel, pariul morţii.[568]

Zece ani de lupte crâncene, de devotament fanatic, de războaie ideologice lasă urme adânci şi crează un ésprit de corps extrem de puternic. Legiunea devine o organizaţie puternică cu o istorie şi o „mitologie“ proprie care îşi va permite să fie selectivă în a alege diversele „angajamente“ care încep să bată la uşile Legiunii odată cu creşterea exponenţială a numărului membrilor şi a importanţei. De fapt, se va dovedi că selectivitatea va fi total ineficace, iar rândurile Legiunii se vor îngroşa cu elemente de toată mâna, în disprețul oricăror reguli interne.

Intelectualitatea devine şi ea interesată de Legiune şi de promisiunea politică pe care aceasta o reprezintă. În special intelectualitatea tânără, de dreapta, va adera la Legiune şi va constitui o redutabilă falangă de publicişti legionari care vor servi la superlativ Legiunea. Cu toate acestea, Codreanu va fi mereu neîncrezător în intelectuali, pe care îi va privi întotdeauna ca nefiind capabili de asceza revoluției legionare. Totuşi, începând cu 1932-1933, Legiunea va fi din ce în ce mai interesată de mediile intelectuale şi va stârni devotamente fanatice, unele definitori, printre reprezentanții cei mai străluciți ai deceniului patru.

Eliade va deveni simpatizant legionar târziu[569], ca şi Noica, care va întârzia până după asasinarea lui C. Z. Codreanu. Dar în cazul lui Noica convertirea va fi mult mai profundă ducând la un angajament total. Eliade nu se converteşte, nu va fi niciodată un legionar fanatic[570] şi nu va scrie niciodată la temperatura la care Noica va scrie articolele sale legionare. Exista un prag psihologic pe care Eliade nu-l va trece niciodată, deşi se recunoaşte ca legionar şi este recunoscut ca atare. Eliade, ca şi Nae Ionescu, este prea pătruns de preeminența spiritului propriu, de propria ecuația spirituală pentru a face un act total de supunere la disciplina fanatică a Legiunii. Eliade cred că păstrează mereu un rest propriu, indelibil, indiferent de angajarea formală. Cu toate acestea, „mistica socială“ a Legiunii este de nezăgăzuit în 1937, iar contagiunea psihologică a mediului intelectual din care face parte şi Eliade, de neoprit. Sentimentul că ceva esențial se întâmplă în paradisul devastat al românității îl face pe Eliade să se angajeze pentru a participa la acest proces spiritual „obiectiv“, care nu mai era numai pură proiecție subiectivă şi intelectuală, ci spirit revelat în istorie. Istoria devenea în sfârşit esențială, substanțială, era, deci, un pariu care trebuia ținut. Astfel, Eliade pătrunde fizic pe câmpul de luptă care era România anilor ’30. Un câmp de luptă în care toți combatanții vor sfârşi ucişi şi mutilați definitiv. O adevărată tragedie a erorilor. O România care îşi exhibă substanța imundă, un lagăr al violenței, al jafului şi al criminalității care duc la o degringoladă fără rost a statului şi societății.

Fragmentarium

În 1939, în *Fragmentarium*, Eliade îşi strânge o parte din publicistica

anilor din urmă, lăsând de-o parte toate textele de polemică politică şi naţională, care în 1939 nu mai puteau fi nicidecum publicate. Tocmai de aceea tonul general al volumului e foarte apropiat de cel din *Oceanografie*, din 1934. Publicase între timp *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mistique indienne* (1936); *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (1937).

Fragmentarium este revenirea lui Eliade la filonul de eseistică, notaţii şi comentariu cultural cu acel stil inimitabil al conciziunii şi sintezei.[571]

În „Notă despre bolnavi“ sunt câteva consideraţii despre corespondenţa dintre boli şi epocile istorice, iscate de lectura cărţii lui Karl Sudhof. Prilej pentru Eliade de a se lansa în consideraţii despre epoca contemporană: teza lui Eliade este că epocii contemporane, epocă de dezagregare şi de anarhie, îi corespunde nu o anume maladie, ci *bolnavul* pur şi simplu. „Este firesc ca anarhiei metafizice (pozitivismul şi vitalismul) să-i corespundă o anarhie psihologică (individualismul) şi o anarhie biologică («bolnavii»).“[572] Psihanaliza este ea însăşi o „tehnică curativă“ care ţine cont de bolnav, de cazul său şi nu de boală. „Cred că psihanaliza exprima linia ultimă a individualismului. Tehnica aceasta corespunde momentului de totală dezagrare a «categoriilor» clinice.“[573] Eliade face observaţia că medicina s-ar îndrepta către un neohumorism de extraţie hippocratică, neohumosrism care ar însemna o „tehnică curativă“ care să integreze bolnavul în Cosmos, „considerat ca un întreg, ca o totalitate.“ Concluzia lui Eliade: „Asta ar trebui să ne dea de gândit. S-ar putea ca totuşi ca semnul epocii noatre să fie totalitarismul…“[574] O aluzie nevinovată sau o trimitere concretă la definirea unei epoci care se instaurase deja cu puterea „obiectivităţii“?!

În „Notă despre patriotism“ discută importanţa figurii speciale a lui Gioacchino da Fiore pentru patriotismul italian şi pentru o nouă concepţie asupra istoriei universale, diferită de cea catolică. Prilej pentru citarea lui Nae Ionescu ca teolog cu două articole din Predania. Teza este că Gioacchino da Fiore, „alimentat de idei şi de viziuni răsăritene, să aibă, cel dintâi, intuiţia patriotismului“. Catolicismul opunându-se mereu unor astfel de opinii care contraveneau universalismului catolic. Patriotismul este deci născut în afara creştinismului în occident (cazul francez este exemplificator). Patriotismul românesc se naşte cu paşoptiştii care nu

pariază pe ortodoxie, ceea ce era normal într-o epocă în care „ortodoxia se înstrăinase (grecii) şi se amesteca prea mult în treburile lumeşti.“[575]

Teza finală a lui Eliade este că astăzi exista o nouă şansă pentru apropierea ortodoxiei de istorie. Încheierea este relativ obscură: „Justificarea interesului ortodoxiei pentru istorie nu poate fi validată decât la nivelul concepţiei despre «poporul ales». Acum e timpul «profeţilor» şi al «filozofilor istoriei» care să continue pe Gioacchino da Fiore.“[576]

„Protoistorie sau ev mediu“ este un eseu în cea mai bună şi pură tradiţie eliadiană, aducând în discuţie argumente pentru o nouă definire şi situare a civilizaţiei româneşti. Istorismul secolului XIX a condamnat naţiunile şi culturile fără o mare istorie medievală sau modernă. Secolul XX aduce cu sine interesul pentru preistorie, mitologie şi religie. „Dacă aşa stau lucrurile, se poate vorbi despre «şansa» României de a-şi valorifica spiritual şi cultural trecutul. Nu „istoria“ României va interesa Europa. […] România are însă o protoistorie şi o preistorie remarcabilă.“[577] Deci România poate deveni interesantă pentru Europa nu prin mica ei istorie nefericită şi deloc impunătoare, ci prin preistoria sa care ar vădi în sfârşit originarul şi esenţialul acestei civilizaţii vechi şi respectabile. Eliade este aici în plin exerciţiu utopic (desigur nu fără legătură cu maeştrii acestui filon: Haşdeu, Densuşianu şi, într-o anumită măsură, Pârvan).

Important pentru arheologia conceptelor eliadiene este şi *Dintr-o antropologie*. „Toate eforturile etnografiei şi filozofiei culturii par să conducă la un rezultat de considerabilă importanţă: *primatul teoriei în orice fel de societate umană de tip arhaic*. […] Că această *teorie* nu e fundată pe Euclid, nici pe Copernic, este altă poveste. Dar ea integrează omul în Cosmos şi îi conferă o demnitate pe care de mult a pierdut-o în culturile moderne. Omologarea omului cu Cosmosul, mitul făpturii în organică legătură cu Firea, solidaritatea persoanei umane cu viaţa totală din jurul, dinainte şi de după el – sunt «teorii» întru nimic inferioare concepţiilor moderne asupra rostului şi demnităţii omului.“[578]

Eliade are aici deja incipit-ul *Tratatului de istoria religiilor* şi a *Mitului eternei reîntoarceri*. Inclusiv referirea, care urmează, la canibalism, ca fiind fundamentat pe o „teorie“, este deja un tip de exerciţiu hermeneutic pe care Eliade îl va continua şi dezvolta până la finalul carierei de istoric şi

fenomenolog al religiilor.

Vorbind depre opera lui Emil Racoviță în „Spelogie, istorie, folclor…“ găseşte foarte utilă folosirea noțiunii de *fosilă vie* în folclor, deoarece: „În folclor se întâlnesc, astăzi, forma din mai multe ere, reprezentând etape mentale diferite. Găsim o legendă cu substrat istoric relativ recent, găsim un cântec popular de inspirație contemporană, alături de forme medievale, precreştine sau chiar preistorice. […] Foarte puțini folcloriști înțeleg că memoria populară, întocmai ca o peşteră, a păstrat documente autentice reprezentând experiențe mentale pe care actuale condiție umană le face nu numai imposibile, dar chiar *imposibil de crezut*.“[579] Este în fond teza din *Folclorul ca instrument de cunoaştere*.

În „Despre destinul romanului românesc“, Eliade dă celebra definiție a romanului: „romanul este o carte cu oameni“. Eliade îşi doreşte o adevărată revoluție a personajului romanului românesc, personaj care trebuie să iasă din abulia şi mediocritatea specifice: „În romanul românesc nu există nici un mistic, nici un exaltat, nici un cinic. Drama existenței nu se coboară până la rădăcinile ființei. Personajele româneşti sunt încă departe de a participa la marea bătălie contemporană care se dă în jurul libertății, a destinului omului, a morții şi a ratării.“[580]

„Drumul spre centru“ dă definiția metafizicii, a religiei, a sacrului şi a profanului. Drumul spre centru este drumul spre centrul ființei umane. „Metafizica descoperă centrul în *om* (*tat tvam asi*); religia descoperă centrul în sacru, în afara omului (*ganz anderes*).“[581]

În „Vacuitate“ sunt considerații asupra experienței mistice născute de contemplarea neantului, a vidului absolut. „Experiența «mistică» nu e «provocată» numai de *esse* (Dumnezeu), ci şi de neființă, de vidul absolut, de neant (*non-esse*).“[582]

„Cunoaşterea gordianică“ face parte dintr-o serie mai lungă de eseuri sau comentarii ale lui Eliade care trimit spre un anume gen de dovezi în sprijinul posibilității omului de a transgresa, concret şi obiectiv, datele structurii sale biologice şi mentale. Este o convingere pe care Eliade nu o va părăsi niciodată, că omul este o „fosilă vie“, că moşteneşte capacități biologice, energetice şi noetice pe care le poate redescoperi în procesul de transgresiune a „limitelor naturale“. „…problema morții nu va putea fi

soluţionată decât «gordianic», adică *din afară.*“[583] Dovezile indirecte la care trimite Eliade sunt tradiţiile şi mărturiile diverşilor iniţiaţi etc. care atestă capacitatea umană de a se descoperi pe sine. Eliade face aici trimiterea la propriul studiu, „Folklorul ca instrument de cunoaştere“ (apărut în R.F.R., 1937), pe care îl va publica în volum abia în 1943 în *Insula lui Euthanasius*.

În „Tehnica dispreţului“, prilejuit de apariţia romanului lui A. Malraux, *Le temps de mépris*, Eliade face câteva consideraţii despre epoca contemporană. „Dispreţul presupune o viziune antiistorică. Adică desolidarizarea de evenimente, credinţa în semnificaţii. […] Atitudine antiistorică – adică stitudine apocaliptică. Evenimentele nu creează istoria; istoria nu înseamnă progres; lumea merge înainte prin intermitenţe; lumea poate deci avea un sfârşit, un sfârşit precipitat. Aşa cred, astăzi, o sumă de oameni ai veacului; printre care nu putem să nu numim pe René Guénon, în care, alături de alte virtuţi s-a concentrat şi o formidabilă capacitate de dispreţ pentru lumea modernă, în bloc.“[584] Referirea la Guénon este importantă, pentru că atestă interesul pentru tradiţionalişti, pentru gândirea antimodernă a acestora, deşi niciodată Eliade nu va fi foarte transparent în această privinţă.

Fragmentarium conţine şi o sumedenie de notaţii legate de estetică, morală, filologie şi istorie literară, toate extrem de interesante, creionând imaginea unui Eliade intelectual erudit şi pasionat exclusiv de lumea culturii.

Insula lui Euthanasius

Cu *Insula lui Euthanasius* Eliade dă volumul său de eseuri cel mai important din întreaga publicistică în limba română.[585] Aici Eliade găseşte un echilibru perfect al formulei începute cu *Oceanografie* ajungând la o anumită clasicizare. Eseurile adunate în volum nu fac parte din opera sa de specialist în istoria religiilor, dar aduc în prim-plan un tip de hermeneutică care va fi de acum mereu prezent în opera eliadiană. Se poate spune că Eliade este creatorul acestei formule de eseistică înaltă, adresată totuşi nespecialiştilor, dar focalizând asupra publicului cultivat, aducând în discuţie un întreg spectru de probleme. Formula este exemplară pentru că Eliade este mereu elegant şi extrem de clar chiar în studiile unde pe lângă

noutatea perspectivei pune la bătaie o bibliografie impresionantă. Această extraordinară capacitate de a se livra cititorului este o caracteristică numai a lui Eliade în epocă.

Studiul (apărut în 1939) care dă titlul întregului volum, şi îl deschide, este o extrem de aplicată interpretare a simbolisticii insulei la Eminescu (fără a avea totuşi pretenţia exhaustivităţii), analiză comparabilă în epocă numai cu analizele lui Călinescu şi Vianu.

După analiza simbolului insulei la Eminescu, Eliade face câteva consideraţii despre necesitatea şi întemeierea unei astfel de hermeneutici. Mai întâi simbolurile în opera unui mare autor sunt o prezentă consubstanţială operei. „(…)Simbolul intervine în opera unui scriitor chiar fără voia lui; chiar, mai ales, dacă acesta nu-şi dă seama de sensul şi valenţele simbolului prezent în creaţia sa artistică. Nu e vorba, fireşte, de un «simbolism» personal. […] Ci de simbolismul ecumenic, universal, uşor de recunoscut în mai multe culturi şi fecund pe mai multe niveluri (mit, arhitectonică, ritual, iconografie etc.).“[586] Mai departe susţine principiul unei hermeneutici atotcuprinzătoare: „Fapt este că aceste simboluri, ca în opera oricărui mare autor, se dovedesc a fi ecumenice, deci valabile metafiziceşte, şi în jurul lor nici o hermeneutică nu e excesivă.“ Cât despre „sursele“ (originile) simbolului Eliade afirmă: „Putem afirma, cel mult, că mitul ca şi visul sunt de natură extraraţională, şi impun spiritului uman cu tăria unei «revelaţii». De altfel, mitul derivă totdeauna dintr-un sistem de simboluri foarte coerent; el este, cu un cuvânt mai apăsat, o «dramatizare» a simbolului…“[587]

Perspectiva lui Eliade este cât se poate de modernă şi de actuală, relevând deci un instinct foarte sigur al hermeneuticii literare. De menţionat şi afaptul că apare aici termenul de arhetip, folosit, desigur, cu altă semnificaţie, decât cea de mai târziu, dar este importantă prezenţa sa ca termen tehnic şi funcţional al hermeneuticii eliadiene.[588]

Acest tip de hermeneutică este prezent şi în „Treptele lui Julien Green“. Se poate observa siguranţa desăvârşită a analizei, care urmează un scenariu analitic clar: prezentarea unei intuiţii, apoi a contextului, a problemei, corpusul analogiilor şi al exemplificărilor, după care concluzia generalizatoare care pune/repune problema la un anumit nivel de importanţă

şi relevanţă.

Discutând despre obsesiile lui Green, Eliade citează o notă din Jurnalul acestuia unde este vorba tocmai de obsesia scării şi unde Green face următoarea observaţie percutantă: „La foarte mulţi romancieri, sunt sigur, acumularea *amintirilor imemoriale* este ceea ce îi face să scrie. Ei vorbesc pentru sute de morţi, morţii lor…“[589] Cred că găsirea notei lui Green l-a bucurat foarte mult pe Eliade, pentru că, deşi mai degrabă jungiană, sugestia lui Green se apropie foarte mult de înţelegerea pe care el însuşi o avea pentru natura simbolului.

„Folklorul ca instrument de cunoaştere“, publicat în 1937 în R.F.R., este cel mai important studiu al volumului pentru decriptarea hermeneuticii eliadiene. Problema este enunţată clar de la bun început: „În acest articol ne propunem să răspundem la o întrebare precisă: *dacă, şi în ce măsură documentele etnografice şi folklorice pot sluji ca instrumente de cunoaştere*.“[590] Trebuie spus de la bun început că problema pusă de Eliade este o „erezie“, ea excede cadrul paradigmei ştiinţifice şi face parte din acele texte (puţine totuşi) pe care Eliade le-a lăsat să iasă la suprafaţă şi pentru care întreaga hermeneutică eliadiană a fost pusă sub semnul întrebării. Teza lui Eliade este că fenomenele descrise de documentele (mărturiile etc.) etnografice pot constitui dovezi pentru demonstraţia unor teorii, opinii asupra capacităţilor inaparente ale fiinţei umane. Cu alte cuvinte fenomenele descrise de documentele etnografice descriu nu ficţiuni, ci *experienţe*. Pandant la documentele etnografice avem experimentele contemporane asupra unor medii, deci fenomene documentate ştiinţific care atestă fără echivoc chiar tipul de experienţe (magice) pe care documentele etnologice le presupuneau.

„«Les moins civilisés», cum li se spune, au o viaţă sufletească plină de fantastic, în aparenţă, dar bazată pe experienţe concrete. Tendinţa către concret, caracterul experimental al sufletului «primitiv» este astăzi unamim acceptat de etnologie. Bogăţia vieţii sufleteşti a unui primitiv este uimitoare. Aşadar, în loc să explicăm credinţa în magia contagioasă printr-o falsă logică, noi o explicăm prin realitatea unor fenomene metapsihice, care a dat naştere acestei credinţe.“[591] Sunt aceste experienţe rare capabile să explice universalitatea credinţei în magia contagioasă? Eliade susţine că da,

pentru că ele demonstrează fără tăgadă prezența facultăților psihometrice la subiecți, ceea ce implică posibilitatea ca în trecut, în alte stadii de dezvoltare umană, prezența acestor capacități să fi fost mult mai extinsă, astăzi confruntându-ne numai cu nişte „supraviețuiri“.

Aceeaşi demonstrație pentru fenomenele de levitație şi incombustie. Cu toate acestea (adică în pofida mărturiilor şi documentelor) istorismul şi pozitivismul, care au creat primatul documentului, nu iau în calcul documentele etnografice, folclorice şi hagiografice, iar rațiunea nu este falsitatea acestora (exista astfel de documente inatacabile), ci pur şi simplu faptul că se referă la lucruri din afara sferei posibilului aşa cum este ea considerată la un moment dat, ceea ce înseamnă că se respinge un document nu pe criterii interne, ci pe criterii care privesc teoria realului. Nu este respins documentul, ci este respins fenomenul pe care documentul îl descrie, ceea ce este inacceptabil.

Eliade îşi continuă neabătut argumentația: dacă argumentele sunt valide, atunci rezultă că: 1) faptele descrise constituie experiențe; 2) dacă au fost verificate pentru anumite tipuri de fenomene este probabil ca şi alte tipuri de fenomene să fie şi ele experiențe. Ceea ce pune imediat problema morții. Credințele folclorice afirmă cu hotărâre şi universal supraviețuirea sufletului după moarte.

Aici nu există experimente, dar documentele etnografice sunt nenumărate. Or, dacă se demonstrează „autonomia omului“ în cadrul universului fizic, atunci inclusiv supraviețuirea după moarte devine posibilă. Experimental nu putem demonstra nimic, dar documentele etnografice pot fi considerate ca mărturii despre alte stadii mentale ale ființei umane, experienței, stadii în care sfera „experimentalului“ putea fi cu totul alta, mult mai extinsă. „Toate aceste *date* sunt păstrate de memoria populară mii şi mii de ani. Nimic nu ne împiedică să presupunem că, datorită evoluției mentale a speței omeneşti, cunoaşterea realității morții este astăzi imposibilă, sau extrem de rară pentru un om modern. Am putea deci ataca problema morții plecând de la credințe folklorice, despre care avem dreptul să credem că au o bază experimentală. Documentele folklorice asupra morții ne-ar putea servi cu aceeaşi validitate cu care ne servesc documentele geologice pentru înțelegerea unor fenomene pe care,

în actuala condiţie umană, nu le mai putem controla experimental.“ [592]

Toată această argumentaţie demonstrează o extraordinară tentaţie a posibilului, o tentaţie a transgresării condiţiei umane actuale, voinţă a cunoaşterii care consumă perfect cu toată „mitologia“ tânărului Eliade. Acum, în schimb, obiectul este însăşi condiţia umană, definită ca fiind esenţială (autentică) ca o condiţie a omului primitiv. Condiţie paradisiacă, stare originară a fiinţei umane care ea singură poate definii (şi restaura) sensul existenţei. Pentru că numai refăcând noetic această condiţie umană putem sesiza adevărul originar al fiinţării. Omul autentic se găseşte deci în primordii şi nu în viitor. Astfel privite lucrurile se poate înţelege vectorul utopic al cogitoului eliadian. Ce este marea utopie eliadiană, decât această *magna restauratio* a condiţiei umane, al cărei adevăr trebuie redescoperit în gestul ritualic al omului primitiv ca fiinţa care are un contact genuin cu sacrul, deci cu *esse*, cu fiinţa.[593]

Barabudur, templul simbolic (1937) continuă şi el această hermeneutică deja definitivă pentru Eliade. Cu cel puţin zece ani înainte de finalizarea *Tratatului…* Eliade are cheia hermeneuticii fiinţării umane în câmpul religiosului şi o utilizează cu succes în studiile şi eseurile sale din această perioadă.

„Având necontenit conştiinţa acestor «identităţi» şi «corespondeţe» ale fiinţei sale cu Cosmosul, omul culturilor tradiţionale arareori făcea un gest fără «sens», un test de simplă eficienţă biologică. […] În necontenit efort de integrare în Cosmos – mai exact de «reintegrare» – viaţa şi gesturile acelui om erau fără îndoială lipsite de orice «originalitate». Erau gesturi canonice, rituale; de aceea, viaţa acelui ins era translucidă, era înţeleasă şi în anumite culturi asiatice este şi astăzi de orice membru al comunităţii.“[594]

Avem deja aici teoria sacrului şi a profanului care va fi expusă mai târziu în *Tratat…* şi în *Mitul eternei reîntoarceri*. Eliade, la 1937 este deja acel Eliade care va deveni „profetul“ unei alte înţelegeri a lumii lui *homo religiosus*. În plus, aici pare că Eliade face şi o mică profesiune de credinţă tradiţionalistă: „Lucrarea noastră (este vorba despre o lucrare pe care Eliade o anunţă în text ca fiind de apropiată apariţie, depre *Simbol, Mit, Cultură*) nu se integrează în seria cărţilor moderne de filozofie a culturii, pentru că nu pleacă de la cercetarea morfologică a unei anumite culturi, şi

nici nu urmăreşte stilurile culturale, ci tinde să demonstreze universalitatea tradiţiilor metafizice şi unitatea simbolismului primelor civilizaţii umane.“[595] S-ar putea considera totuşi că enunţul este totuşi destul de ambiguu pentru a confirma cu adevărat o influenţă a lui Guénon în acest plan. Bineînţeles că lucrarea anunţată va fi de fapt *Tratatul de istorie a religiilor* de peste zece ani. Admiraţia pentru Paul Mus este aici manifestă şi pentru că Eliade găseşte puncte de contact cu metoda şi intenţiiile hermeneutice ale eruditului francez, găsind astfel noi temeiuri pentru propriul său demers hermeneutic care viza deja în această epocă o *teorie generală a religiei*. „Le *stupa* est le *dharma* cosmique rendu visible: comme tel, et sens autre symbolisme, il suffit à assurer un contact avec la nature mystérieuse du Buddha (…).“ – această concluzie a lui Paul Mus îl satisface pe depli pe Eliade, care încerca să demonstreze el însuşi profunzimea simbolismului arhitectonic în culturile arhaice şi primitive. Templul este un *anologon* al universului, o imagine consacrată a cosmosului.

Scris în italiană pentru *Asiatica*, an IV, 1938, „Concepţia libertăţii în gândirea indiană“ este un studiu important pentru înţelegerea hermeneuticii eliadiene şi a presupoziţiilor sale metafizice. Eliade va fi până la finalul vieţii dominat de o anumită înţelegere a lumii care îşi are originea şi întemeierea în filozofiile Indiei. Eliade îşi va construi noţiunile fundamentale de sacru şi profan având ca întemeiere filozofia indiană. Iată decelată semnificaţia Vieţii în gândirea indiană: „ *Viaţa* terestră este, aşadar, o formă dramatică a *morţii*. Gândirea indiană identifică în imensa varietate de forme şi în devenirea universală – deci, în *multitudine* şi în *mişcare* – principiul morţii, al nefiinţei. *Viaţa* adevărată, ca şi *realitatea*, exclude mişcarea, devenirea, drama; într-un exclude Creaţia.“[596] Noţiunea sa de *profan* va fi contruită mai târziu ţinând cont de această înţelegere, pentru că profanul va însemna în bună măsură irealitatea imediată, istoria care se consumă, teroarea istoriei, nesemnificativul sau, dimpotrivă, tragicul. *Profanul* va purta mereu la Eliade această sarcină negativă a irelevanţei ontice. Viaţa trebuie să devinăastfel pentru homo religiosus o tehnică de salvare, o tehnică a autonomiei pentru a putea regăsi fiinţa, pentru a se elibera de nefiinţă. Vorbind de sacrificiul brahmanic Eliade notează: „În sacrificiul brahmanic, prin magia ritului, *sat* (Prajâpati) coincide cu *asat*

(obiectele rituale, etc.) fiinţa cu nefiinţa.“[597] Prin această *coincidentia oppositorum* dualitatea este anulată, iar omul reintegrat fiinţei/sacrului, iar acest model va fi folosit de Eliade pentru a construi arhetipul reintegrării. Libertatea este în gândirea indiană, spune Eliade, desolidarizarea de Cosmos, răsturnarea tuturor valorilor şi instinctelor umane, libertatea, în ultimă instanţă, este dincolo de viaţă, dincolo de moarte. Istoria pentru Eliade va prelua aceste sens de povară a irelvanţei ontice, de prag care trebuia trecut pentru eliberare. Noţiunile cele mai importante ale hermeneuticii eliadiene sunt influenţate, dacă nu cumva chiar mai mult, de gândirea indiană a existenţei şi a eliberării de existenţă.

„Înainte şi după «miracolul biblic»“ şi „Între Elephantine şi Ierusalim“ sunt două studii care se opresc asupra unei teme foarte importante: creaţia monoteismului ebraic.[598] Tema va fi reluată peste ani în *Mitul eternei reîntoarceri* şi va constitui un capitol important al viziunii eliadiene despre filozofia istoriei şi devenirea umană. „*Miracolul biblic* rămâne totuşi un semn de întrebare; pentru că, în timp ce în Egipt şi în Babilonia existau idei morale şi idei religioase perfecte; poporul iudeu a transformat aceste idei într-o experienţă religioasă excesiv de fertilă.“[599] Eliade reia şi dezvoltă argumentaţia în „Între Elephantine şi Ierusalim“: „Nimic nu silea poporul lui Israel să devină monoteist. Evoluţia religioasă a rasei semite nu avea nimic excepţional în structura ei. Monoteismul a fost revelat poporului evreiesc de o elită. Evreii au fost convertiţi la monoteism după o lungă şi aspră rezistenţă.“[600] Apariţia monoteismului iudaic este văzută de Eliade ca un moment extraordinar al devenirii umane: „Fapt este că apariţia mesajului mozaic înseamnă o mare rupere de nivel, care schimbă aproape evoluţia mentală a omenirii. Ceea ce era firesc sau nesemnificativ înainte de monoteism (confuzia «obiect» – «simbol»), devine obstacol primejdios îndată ce apare mesajul mozaic.“[601] Aceeaşi importanţă extraordinară îi este atribuită şi în *Mitul eternei reîntoarceri*, un eveniment aparţinând practic de o revoluţie religioasă a monoteismului care face ca sacrul să irupă în istorie, în timp. Prin această revoluţie iudaică Dumnezeu devine accesibil, se revelează omului în timp şi în istorie, istoria devine hierofanie. „Astfel, se poate spune pe drept cuvânt că evreii au fost primii care au descoperit semnificaţia istoriei ca epifanie a lui Dumnezeu, şi această concepţie, aşa

cum trebuie să ne aşteptăm, a fost reluată şi amplificată de creştinism.“[602]

În „Simbolismul arborelui sacru“ Eliade continuă să îşi precizeze viziunea hermeneutică: „Începe să se lumineze astăzi măcar punctul de plecare în asemenea cercetări: tot ce a fost *exprimat* într-o cultură arhaică – prin semne, prin gesturi, prin rituri şi mituri – are o semnificaţie metafizică, adică se referă la un sistem de afirmaţii coerente asupra realităţii ultime.“[603] (p. 128).

„Un nou fel de literatură revoluţionară“ este relevant pentru pasiunea şi vocabularul voinţei de transgresiune spirituală a lui Eliade. Articolul descrie devenirea şi efectele mişcării Oxford (*Oxford Group Movement*). „Revoluţia creştină“ propusă de Oxford Group îl fascinează pe Eliade, care se va lăsa fascinat şi de „promisiunea“ revoluţiei legionare. „Omul nou, spiritual, creştin, pe care îl propovăduieşte Grupul, este singurul în stare s rezolve paradoxele lumii moderne. Şi, poate, el singur poate salva Europa, salvând cultura şi primatul spiritual în acelaşi timp. Bunul simţ de care a dat dovadă Frank Buchman l-a ajutat să înţeleagă că de nimic nou nu se poate vorbi, înainte de a se realiza un om nou, revoluţionar. Totul începe de la om. „It starts a revolution, by starting one in you“; „începe o revoluţie, începând întâi o revoluţie în tine!“[604] Ce este „revoluţia creştină“? „O revoluţie care să dea noi semnificaţii vieţii umane; semnificaţie creştină, spirituală – adică un sens creştin vieţii paraginite a lumii moderne de azi.“[605] Numai peste un an va răspunde apelului unei alte „revoluţii creştine“ pe care încă pare să nu o sesizeze, revoluţia legionară, aceasta din urmă cu o miză politică absolută dată de miezul fierbinte al naţionalismului ultragiat. Când energia nu ţi-e consumată de crearea unui imperiu, ţi-e sigur consumată de naţionalism ca discurs şi acţiune. Rătăcirea în verbiaj e sensul dramatic şi nefericit a naţionalismului. Din păcate, istoria şterge aceste pagini prea pline de semne. Făcând istoricul mişcării Oxford, Eliade face observaţia că, semnificativ, mişcarea este contemporană cu alte două „revoluţii politice, naţionaliste“ care se desfăşurau în Germania şi Italia. Dar e momentul în care Eliade abhoră încă politicul. „Omul poate fi «schimbat» dacă se lasă călăuzit de Dumnezeu. Dar, odată «schimbat», problema nu e rezolvată. Timpurile moderne nu mai permit o mântuire personală, o soluţie personală a dramei morale şi religioase. Omul trebuie să se «schimbe» necontenit, să-

şi desăvârşească revoluţia, «schimbând» pe alţii, propagând revoluţia creştină. De aceea, Grupul se răspândeşte vertiginos.“[606] (p. 178).

Eliade are în centrul *cogito*-ului său ideea speranţei eschatologice. De aici tensiunea şi propensiunea *utopică* a spiritului eliadian. Omul primitiv, *homo religiosus*, „omul nou“, „revoluţia creştină“ sunt „agenţii“ predilecţi ai acestei speranţe eschatologice. După război, după înfrângere, opera sa de istoric al religiilor va fi vehiculul concret, obiectivat al acestei speranţe eshatologice şi mesianice. Hermeneutica sa ca istoric al religiilor trebuie să fie o restauratio a cleui mai autentic mod de a citi istoria şi evenimentele, adică a acelui mod care lasă sacrul să fie, să transpară, care nu lasă ca lumea să fie opacă, ci, dimpotrivă, redă lumii transparenţa sa, nu naturală, ci spirituală. Natura e opacă, spiritul e translucid. Istoria religiilor este deci o disciplină spirituală, o fenomenologie a spiritului care, ea singură, poate explica devenirea mentală şi spirituală a umanităţii. Desigur, este o experienţă de al doilea rang, secundă în ordinea spiritului, culturală, dar cu atât mai importantă într-o lume descentrată. Şi aceasta pentru că ea trebuie să fie o propedeutică spre restauratio magna, a spiritualului, id est a sacrului. În *Nostalgia originilor* (*The Quest*) Eliade va fi explicit în acest sens.

Eseul despre Ananda Coomaraswamy este unul din portretele lui Eliade, care sunt atât de vii şi totuşi elaborate, urmărind mereu, nu o teză, ci surprindrea şi expresia esenţei figurii evocate. Acest tip de portret al scriitorilor sau erudiţilor este întotdeauna la Eliade o încântare intelectuală. Vezi în el un lector atent, disponibil şi mereu pregătit să-şi releve ţie, lectorului, motivul pentru care îl admiră pe cel evocat. În cazul lui Coomaraswamy admiraţia lui Eliade este totală. El vede în Coomaraswamy pe eruditul care are acces la ambele tradiţii metafizice, atât la cea occidentală, cât şi la cea orientală, pe acela care poate releva celor două părţi asemănările şi coincidenţele spirituale. Coomaraswamy după citirea lui Guénon, în deceniul al treilea, devine adept al curentului *philosophia perennis*, susţinând că există o unică tradiţie metafizică universală. Eliade apreciază în mod deosebit rigoarea savantului, stăpânirea metodelor de lucru a ştiinţelor moderne, dar mai ales faptul că: „ …Coomaraswamy urmăreşte mai mult explicitarea sensurilor metafizice decât „istoria“ unui

mit sau a unei arte.“[607] Pentru Coomaraswamy arta, subliniază Eliade, este o operaţiune înalt intelectuală care vizează principiile ultime şi nu o chestiune de talent personal, opera de artă este are întotdeauna o valoare metafizică. Eliade vede în Coomaraswamy un maestru şi un aliat intelectual în lupta pentru afirmarea unei hermeneutici a simbolului şi a sacrului, în contra unui raţionalism fad.

Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne

Yoga I[608] este marea carte a lui Eliade care îi va aduce recunoaşterea internaţională, dar care va fi practic trecută cu vederea în ţară, în afara câtorva cronici favorabile ale unor prieteni sau defavorabile ale unor inamici, cum era în epocă Anton Dumitriu. *Yoga* nu va putea intra în palmaresul autorului din ţară, deşi servea minunat mitului eliadian al aventurierului, al intelectualului dominat de metafizică şi mistică. Adevărul este că *Yoga* nu are încă un public în ţară, este extrem de specializată, astfel încât lectura nu putea fi o delectare. Mitul eliadian se opreşte în faţa acestui sfinx de erudiţie. Practic, opera cea mai serioasă, cea mai savantă a lui Eliade nu poate contribui cu nimic la mitul autorului fericit, pentru că este ininteligibilă publicului cultivat din epocă. Dar Eliade înţelege că pariul cărţii era mai important decât acela de a continua mitul eliadian în cultura română, statura sa de savant trebuia recunoscută în afara ţării, trebuia să obţină recunoaşterea savanţilor care contau în Europa şi în afara ei. Acest lucru era foarte important pentru cariera de istoric al religiilor pe care şi-o dorea, chiar dacă cu intermitenţe, cu ocolişurile unei voinţe dominate şi de imperativul creatorului epic. Eliade până târziu s-a receptat pe sine ca scriitor român, în primul rând. În epocă dorinţa sa de a fi un mare romancier era de nestăvilit.

Teza de doctorat realizată pentru examenul din vara anului 1933, când a obţinut titlul în faţa unei comisii alcătuite din Dimitrie Gusti, preşedinte, P.P. Negulescu şi Rădulesu-Pogoneanu, va sta la baza textului cărţii publicate în 1936 suferind diverse transformări la redactare.[609] Bruionul originar este textul în engleză al tezei scris în India. *Yoga* contribuie major la realizarea sistemului hermeneutic eliadian, deşi constituie numai o aplicaţie „regională“, anume la domeniul indian. Dar prin scrierea cărţii

Eliade înțelege că poate merge fără îndoieli spre sistem, spre o teorie generală a religiei şi a religiosului. Momentul 1936 este punctul de cotitură în care Eliade are viziunea concretă a posibilului sistem de istoria a religiilor, pentru că intuieşte pe deplin că poate construi sistemul prin lectura „textelor“ diferitelor religii, că poate descoperi arhetipurile care întemeiază aceste fenomene religioase. Chiar fără instrumentul teoretic ocult al unei mari şi unice tradiții, ca la Guénon, este acum încrezător că poate redescoperi unitatea, *Graalul* istoriei religiilor şi a lui *homo religiosus*. Eliade nu a devenit guénonist pentru că a descoperit singur o cale de a citi „unitatea“ fenomenelor religioase. A descoperit că poate construi singur un sistem original, astfel că nu mai era nevoie să devină discipolul lui Guénon. Eliade, de altfel, îi scria în 1934 profesorului Bologa. „De un an lucrez nebuneşte la redactarea definitivă, în limba franceză, a studiilor mele despre fenomenologia meditației indiene. E mai mult decât o carte de orientalistică sau istoria religiilor. E, sper, o operă de filozofie a culturii, deşi are aparențe filologice şi tehnice. Cred că am putut demonstra un lucru cu totul nou: tendința spre *concret*, spre experiența reală şi imediată a spiritului indian. Urmăresc pe baza textelor reacția maselor pre-ariene din India contra schemelor abstracte ale brahmanismului şi ale „filozofiei“ sanscrite. Lucrez de cinci ani încheiați la această demonstrație şi m-am folosit de toate instrumentelede cunoaştere ştiințifică: filologie, etnografie, istoria religiilor, istoria filozofiei, psihologie. Eu cred mult în valoarea acestei cărți – prima carte a mea – care va fi tipărită prin aprilie“[610]Există aici clar definită miza adevărată a cărții din 1936, şi anume, analiza fenomenologică a unui arhetip al gândirii religioase indiene, mult mai mult decât analiza specifică a unor conținuturi metafizice. *Yoga*, scrie Eliade, este arhetipul gândirii şi trăirii religioase hinduse. Ceea ce vrea să „descopere“ Eliade este o formă specifică a spiritului indian care traversează „istoria“ religioasă a Indiei.[611] „Yoga este marele principiu al unității spirituale a Indiei“ scrie Eliade la sfârşitul cărții sale“.[612] Iar fraza finală va afirma: „on se libère de la mort en mourant“, eliberarea de condiția umană se obține în Yoga prin moarte, aceasta fiind *arhetipul* oricărei eliberări pentru gândirea indiană. Yoga înseamnă „autenticitate“, aspirație către concret, către eliberare reală, „concretă“. Sergiu Al-George

comentează astfel această viziune a fenomenului Yoga pe care o afirmă Eliade: „Această „obsesie“ i-a permis lui Mircea Eliade să abordeze fenomenul Yoga dintr-o perspectivă complet diferită de a antecesorilor săi. Operând cu polaritatea pe care o implică „autenticitatea“, cea dintre „formă“ şi „viață“ în care „forma“ reprezintă abstractul, încremenitul, iar „viața“ concretul care generează aceste forme. Mircea Eliade găseşte posibilitatea de a situa în cadrul acestei mari polarități şi celelalte polarități pe care le presupune complexul aparat teoretic pluridisciplinar amintit de autor în scrisoarea către V. Bologa.“[613]

Sistemul eliadian este relevat de marea teză a originii nonariene a practicii Yoga.[614] Eliade înțelege astfel să acceadă la relevarea unei umanități arhetipale. Pariul tezei sale este astfel mai puțin legat de Yoga ca atare, cât de substratul acestei practici şi mistici panindiene, care trebuie să ne conducă la cunoaşterea unei umanității poate aurorale şi arhetipale, capabile să ne ofere imaginea unei umanități paradigmatice. Acesta este chiar pariul istoriei religiilor, să ne acă să recunoaştem originile propriei noastre umanități, caracteristicile sale universale. Dincolo de subtilitățile filozofiei Yoga trebuie să întrevedem umanitatea arhetipală şi „condiția umană“. Eliade scrie la finalul tezei: „La condition humaine - dynamisme, douleur, servitude, ignorance – est en fait une mort perpétuelle. La vraie vie ne peut être que le maximum de liberté, de conscience et de béatitude – c’est-à-dire qu’elle ne peut être que le *nirvana* ou le *saccidananda*. On conquiert cette vie – éternelle et béatifique – en dépassant la condition humaine, en suprimant les racines qui la nourissent, on se libère de la mort en mourant.“[615]

Teza de doctorat[616] are, spre deosebire de *Yoga I*, un capitol dedicat metodologiei, capitolul I – „Preliminarii“. Primul lucru interesant este definirea noțiunii de „fapt“: „Înțelegem prin „fapt“ orice manifestare concretă a unei experiențe, fie ea individuală sau colectivă, precum şi orice opinie sau judecată, fie ea fantastică sau reală, formulată asupre acestor experiențe. Un eveniment istoric, un mit, o filozofie sau o practică – în alte cuvinte orice specie de evenimente şi documente – sunt fapte“.[617] Este evident că prin „fapt“ Eliade vizează termenul de „fenomen“, şi mai concret, de fenomen religios.[618] Precizarea este foarte importantă, pentru că,

astfel, Eliade îşi construieşte conceptual obiectul de studiu, îl precizează şi îl delimitează. „Faptele“ au intrinsec şi structural capacitatea de a fi: 1. autentice; 2. istorice; 3. capabile deci de a fi receptate, contextualizate, comparate şi analizate. Ele pot astfel construi lumea fenomenelor religioase care pot fi citite ca text de către hermeneut. Fenomenul iese astfel de sub filtrul evanescenței, subiectivismului, fragmentarismului şi imposibilităţii de a fi contextualizat şi interpretat de către hermeneut. Eliade se află acum într-o perioadă în care nu-şi găsise încă principalele concepte hermeneutice, deşi probabil avea deja intuiţia noii matrice a istoriei religiilor, ca hermeneutică a simbolisticii fenomenului religios.

Apoi textul continuă cu definirea expresiei de „interpretare istoric-religioasă“: „Prin expresia „interpretare istoric-religioasă“ înțelegem efortul de a surprinde relaţii organice între serii de fapte religioase, indiferent dacă aparţin sau nu aceluiaşi mediu geografic şi acelorați coincidențe istorice; de a le descoprei originile si semnificaţiile lor religioase, indiferent de acrescențele lor culturale; în sfârşit de a documenta devenirea lor istorică, devenire care înseamnă pur şi simplu viețuire sau supraviețuire, indiferent de progresul sau degenerarea lor.“[619] Aici se poate spune că Eliade se referă la comparativism, aşa cum deja el era practicat în istoria religiilor din epoca începutului de secol XX, fără nici o semnificație originală, rezultată din exerienţa proprei de hermeneut. Urmează apoi în text dihotomia pe care o stabileşte între cercetarea „extrospectivă“ şi cea „introspectivă“, ambele ținând de structura temperamentală a două categorii de cercetători din cadrul istoriei religiilor. Mai departe în textul tezei va continua efortul de a defini „faptul religios“: „Sensul şi rațiunea de a fi a oricărui fapt religios e, fără îndoială, încercarea de a armoniza conştiința individuală cu conştiința supremă, fie ea exprimată hieratic, în creație, fie deasupra categoriilor hierarhice, în Creator.“[620] Este probabil că această semnificație acordată „faptului religios“ va fi la originea conceptului de hierofanie de mai târziu, concept care va fundamenta analiza eliadiană a fenomenului religios începând cu *Tratul de istorie a religiilor*.

Yoga este definită de la bun început ca fiind o „categorie specifică a spiritului indian şi un instrument de exprimare a multora din problemele lui“. Modalitatea prin care se ajunge la o astfel de concluzie este

examinarea pluridisciplinară a fenomenului, urmată de analiză şi sinteză. „Metoda“ folosită, afirmă Eliade, nu este univocă şi poate nici omogenă, dar ea se înscrie pe calea de a atinge scopul de a defini un fenomen complex, care traversează multiple forme istorice şi culturale: „ toate acestea pentru a putea reconstitui şi înțelege un fenomen religios şi o atitudie mentală proeminentă în India, reprezentative nu numai unui sitem filozofic sau ale unei experienţe religioase, ci ale unei întregi culturi.“[621] Eliade atinge în *Yoga I* una dintre problemele fundamentale ale sistemului său hermeneutic. Deşi o lucrare dedicată unui domeniu strict delimitat, studiul său are deja multe din caracteristicile viitoare ale sistemului eliadian de decriptare a semnificațiilor religioase, metafizice şi simbolice ale fenomenelor religioase. *Yoga I* este prima mare carte a viitorului istoric al religiilor, care se va revela pregnant abia cu *Comentarii la legenda Meşterului Manole*.

O prefață, patru studii şi o trecere spre clasicitate

(*Alchimie asiatică, Cosmologie şi alchimie babiloniană, Mitul reintegrării, Comentarii la legenda Meşterului Manole*)

Eliade indica el însuşi în prefața la *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (1943) că epoca 1935-1938 este de importanţă deosebită pentru realizarea matricei hermeneutice în domeniul istoriei religiilor. Desigur e vorba de *acea* istorie a religiilor pe care el o gândeşte ca o „fenomenologie a spiritului“.[622]

„Comentariile de față ar câştiga în interes dacă ar putea fi citite împreună cu unele din studiile noastre anterioare, îndeosebi *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, *Magic, Metallurgy and Alchemy*, *Ierburile de sub cruce*, *Notes sur le symbolisme aquatique* şi *Mitul reintegrării*. Ele fac parte din aceeaşi *familie* de studii gândite, elaborate şi, în parte definitiv redactate în anii 1935-1938. Rezultatele dobândite în aceste cercetări au fost de mai multe ori amintite în paginile ce urmează şi e inutil să mai stăruim aici“.[623]

Prefața la *Cosmologie…*, studiu publicat în 1937, urmând *Alchimiei asiatice*, publicată în 1935, este relevantă în cel mai înalt grad pentru evoluția sistemului eliadian. Prefața este un adevărat manifest eliadian care

propune un ghid de lectură şi de interpretări a contribuţiei lui Eliade la reînnoirea istoriei religiilor.

Mai întâi, Eliade îşi ceartă contemporanii pentru indiferenţă şi incompetenţă. Ştampilate cu ştampila „scrieri erudite“ lucrările sale sunt sortite indiferenţei generale. Or, atacă Eliade, lucrările sale nu sunt pur şi simplu erudite, erudiţia este numai un mijloc de saturaţie a demonstraţiei, ceea ce este important este mesajul, substanţa acestor scrieri. Iar acest conţinut este accesibil oricui. Eliade este deci prost citit şi prost înţeles. Reacţia naţionaliştilor la apariţia volumului *Yoga* [624] este definitorie, afirma Eliade pentru o înţelegere primitivă a sensului noetic şi cultural al operei sale. Se ataca de pe poziţii pur naţionaliste preocuparea lui Eliade pentru domenii extranee filonului esenţial al culturii româneşti. Eliade răspunde că nu poţi da seama de propria cultură, dacă nu ai o percepţie a universalului, aşa cum au făcut-o Haşdeu, Eminescu şi Iorga. Eliade se autodefineşte în această polemică: „Dezinteresare este, de altfel, un termen plin de bunăvoinţă. Lucrurile sunt uneori mult mai grave. Bunăoară, în cazul cercetărilor noastre de istoria ştiinţelor orientale, cam tot ce am publicat până acum a fost considerat drept operă de „erudiţie“, când o simplă lectură putea convinge pe un om cu mintea bine organizată că este vorba de un totul altceva: de o nouă metodă în filozofia culturii. A demonstra – cum am încercat noi în *Alchimia asiatică*, fascicula I – că alchimia indiană şi chineză nu sunt ştiinţe empirice, nu sunt prechimii, ci tehnici mistice, sosteriologice – nu înseamnă a face opera de erudiţie, ci de a aplica o metodă oarecum revoluţionară în cercetarea culturilor orientale, metodă care se poate dovedi extrem de fertilă în filozofia culturii“.[625] Răspunzându-i în continuare lui Ernest Bernea, fără să-l numească, Eliade face o mică teorie asupra momentului spiritual contemporan şi asupra modalităţii celei mai bune de a i te integra. Nu simpla preocupare cu domeniul românesc răspunde apelului esenţial al acestei problematici, ci preocupările mai largi care consonează cu această problematică. „Pentru că, ceea ce caracterizează problematica actuală a culturii româneşti este autonomia, adică rezistenţa elementelor etnice împotriva formelor de cultură străină“.[626] Pentru a nu fi catalogat ca ratând această problematică, Eliade susţine că teza din *Yoga.*… şi anume aceea a rezistenţei fondului autohton dravidian în faţa fondului

arian consună, se înscrie implicit în această problematică, având astfel un rol euristic pentru întreaga problematică a momentului spiritual contemporan. Teza, susține Eliade, nu a fost urmărită conştient, deci cu atât mai mult ea răspunde apelului contemporan. Aici Eliade îl aduce în discuție şi pe Haşdeu cu „Perit-au dacii?“ şi pe Blaga cu „revolta fondului autohton“, ca exemple de soluționări non-simpliste a unor probleme de filozofie ca culturii româneşti. Ca şi în postfața la *Roza vânturilor* Eliade se vrea integrat şi valorificat în mişcarea intelectuală contemporană ca un ferment esențial. „Ea (teza din *Yoga*) dovedeşte, în orice caz, organica apartenență a autorului la momentul spiritual românesc contemporan. Pentru că, inutil să adăugăm, nu materialul cu care este ilustrată o teorie ne indică structura ei intimă, ci metoda, orientarea spirituală de care dă dovadă autorul. Durkheim a clădit o teorie specifică spiritualității franceze din secolul XX, pe documente australiene.“[627]

Indiferența față de noutatea metodei eliadiene este calificată ca fiind „conformism“, aderare la superficialitatea unor forme gata livrate şi nu căutare a fondului substanțial. Cultura românească trebuie să iasă din filologie şi folcloristică, trebuie să se deschidă şi să „atace“ în miezul fierbinte al dezbaterilor universale. „Astăzi, ştiința românească întâlneşte prilejul unic de a valorifica spiritualitatea şi istoria secretă a neamului nostru. Pentru că, după cum spuneam, istorismul e apus pretutindeni. Se pune preț pe preistorie şi extraistorie, sunt cercetate şi promovate formele colective ale vieții, simbolurile, tradițiile orale etc. Or, în acest domeniu, poporul nostru este bogat. Conformiştii, însă, nu simt noua orientare spirituală. Nu înțeleg că, în câteva zeci de ani, o monografie istorică va fi mult mai puțin interesantă decât o pagină de exegeză simbolică sau interpretare folcloristică“.[628]

Încheind polemica asupra relevanței naționale a lucrurilor sale, Eliade revine asupra definirii metodei şi obiectivului studiilor sale. „Cartea a fost gândită şi scrisă ca un capitol preliminar dintr-o operă mai întinsă, privind evoluția mentală a omenirii“.[629] Eliade afirmă şi anunță şi adevărata „revoluție epistemologică“ ca să folosim termenii lui Thomas S. Kuhn. „De pe acum, însă cititorul atent poate întrevedea noutatea metodei noastre şi revoluția pe care e chemată s-o introducă ea în înțelegerea evoluției mentale

omeneşti“.[630]

În ce constă „revoluția epistemologică“ eliadiană? În găsirea unei chei hermeneutice care descifrează stadiile dezvoltării umane şi le conexează cu evoluția spirituală a omului.[631] Cunoaştere empirică a lumii şi devenire spirituală. Descoperirea agriculturii creează un nou stadiu al devenirii spirituale. Universul mental al omului arhaic este unul cu mult înainte de „revoluția neolitică“ şi cu totul altul după. „S-a observat, desigur, că marile descoperiri – metalurgia, agricultura, calendarul, «legea» etc. – au modificat simțitor condiția umană. Nu s-a înțeles, însă, dinamica intimă a acestei modificări şi implicațiile sale cosmice. Într-adevăr, prin fiecare nouă descoperire fundamentală, omul nu-şi lărgeşte numai sfera cunoaşterii empirice şi-şi reîmprospătează mijloacele de trai – ci descoperă un nou nivel cosmic, experimentează un alt ordin al realității. […] Cu alte cuvinte, metalurgia ca şi agricultura etc. – provoacă sinteze mentale care modifică radical condiția umană, modificându-i imaginea sa despre Cosmos“.[632]

Eliade încearcă aici o dublă mişcare: o repoziționare în interiorul disciplinei (totuşi nu ferm denumită, foloseşte mai degrabă termenul de „filozofie a culturii“ pentru a nu se cantona în regionalitatea istoriei religiilor) şi o repoziționare a disciplinei însăşi, pe care încearcă s-o desprindă de cadrul istoricist şi descriptivist. Modelul, paradigma de urmat este chiar freudismul care reuşise să se impună după 1900 (anul apariției *Interpretării visurilor*) ca nouă şi revoluționară paradigmă a interpretării omului. Dar freudismul ataca şi anihila chiar religiosul, ca dimensiune a conştiinței umane, a devenirii sale spirituale. Deci o schimbare a paradigmei în ştiințele spiritului însemna chiar reîntoarcerea religiosului şi modificarea definiției omului. În această dublă mişcare Eliade preia de fapt „revoluția“ inițială a antropologiei şi istoriei religiilor, pentru că lucrările clasice ale lui Max Müller, Tylor, Frazer, Durkheim, Mauss vizau tocmai o nouă înțelegere a omului, o mai completă şi corectă definire a umanului.[633] Or, disoluția mitologiei comparative, a istoricismului, a evoluționismului, a difuzionismului, toate în interiorul aceleiaşi discipline a istoriei religiilor, facilita un nou moment de sinteză a perspectivei istorice şi fenomenologice pentru compunerea unei unificate fenomenologii a spiritului. Eliade înțelege deci să se plaseze în acest moment de intersecție şi de criză pentru a

provoca şi anunţa o schimbare a paradigmei. Dar momentul ales, este prematur, va trebui să aştepte, reinventându-se ca autor francez şi apoi american, anii ’50 când se va impune ca istoric al religiilor la nivel internaţional şi când perspectiva sa va fi acceptată, fără însă să reprezinte o nouă paradigmă. Totuşi, Eliade nu va renunţa niciodată la convingerea sa „misionară“ că istoria religiilor este de fapt o nouă antropologie, o autentică ştiinţă a omului.

Este greu de spus dacă la 1937 Eliade citise şi meditase la *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, dar în 1948-1949, anii publicării *Tratatului…* şi *Mitului eternei reîntoarceri*, o făcuse deja, astfel încât modelul marii cărţi hegeliene i se impune ca paradigmă şi miză a istoriei şi fenomenologiei religiilor. În 1937, ca şi în 1949, Eliade vrea să obţină o descriere fenomenologică a devenirii spirituale a lui *homo sapiens*.

Deci care este miza noii hermeneuticii eliadiene a istoriei religiilor (Eliade o numeşte în continuare „filozofia culturii“)? Să integreze într-un unic model fenomenologic (*id est* paradigmă) devenirea culturală („cunoaşterea empirică“) şi devenirea spirituală a omului. O sarcină infinită şi imposibilă, pe care totuşi Eliade o menţine ca posibilă şi dezirabilă. Aceeaşi tensiune (haşdeiană) a utopicului în câmpul epistemologic este prezentă aici şi acum. Mai târziu Eliade (confruntat cu rigorile paradigmei ştiinţifice occidentale) va renunţa să devină atât de transparent, fără să renunţe totuşi la convingerile intime (vezi aici Încercarea labirintului – discursul cel mai transparent al lui Eliade).[634]

Eliade, într-adevăr nu se înşeală. Cele trei mari studii ale acestei perioade atestă că găsise matricea definitivă a hermeneuticii sale. Vocabularul clasic eliadian este aici prezent, desigur nu în formulările definitive ale perioadei postbelice, dar în esenţa lor, cu siguranţă.

În capitolul I, *Cosmos şi magie*, paragraful întâi, „Metode“, Eliade afirmă teza existenţei unei autonomii spirituale, *id est* a caracterului religios al „ştiinţelor naturale“ ale omului arhaic. „Una din concluziile cele mai semnificative ale cercetării noastre este, de altfel, tocmai această descompunere a vechilor «ştiinţe ale naturii» care erau, în acelaşi timp, tehnici soteriologice şi ştiinţe cosmologice şi transformarea lor în tehnici empirice. Când sensul tradiţional al unei ştiinţe sau tehnici se pierde, omul

dă altă întrebuinţare şi alte valori materialului acestei ştiinţe. Exista o lege a conservării materialului care nu e decât corolarul legii degradării sensului, înţelegând prin aceasta orice alterare, orice pierdere sau uitare a unei semnificaţii originare. Legea aceasta, care se verifică, mai ales în folclor […] va forma obiectul unui studiu special în care ne vom strădui să demonstrăm legea descompunerii fantasticului. Vom încerca să dovedim că istoria vieţii mentale a omenirii, departe de a însemna o necontenită evoluţie, e străbătută şi de un ritm al degradării şi al morţii intuiţilor fundamentale, şi că această descompunere lentă a unor sinteze mentale întru nimic inferioare sintezelor care au urmat, poate fi reconstituită în etapele ei mai importante“.[635] Apoi, în interiorul studiului, Eliade dezvoltă vocabularul viziunii sale hermeneutice „omologia totală între Cer şi lume“, „geografia mistică“, „oraşul sacru – centrul lumii“, „axa lumii – pomul vieţii“, („«axa cosmică» joacă un rol de frunte în gândirea mistică şi simbolică a Indiei şi este exprimată în patru formule principale: muntele, stâlpul, arborele şi Gigantul. Toate acestea sunt în centrul Cosmosului, toate exprimă realitatea absolută; toate sunt simboluri polivalente, aplicându-se atât Cosmosului cât şi Omului“[636]), „magie şi metalurgie“ (în *Făurari şi alchimişti* va prelua mare parte din formulele din 1937, chiar dacă nu va cita lucrarea ca atare), „cosmos viu“, „alchimie şi mistică“ etc. Toate acestea sunt achiziţii hermeneutice care vor intra ca atare în textul *Tratatului de istorie a religiilor*, constituie deci stadiul incipient al sistemului eliadian de hermeneutică a religiilor şi a religiosului.

Vorbind în continuare despre metodă, în cadrul dialogului polemic cu pozitivismul epocii, Elaide cere ştiinţei moderne să găsească un *criteriu obiectiv* pentru cercetarea documentelor asiatice, pentru a nu face greşeala de a judeca acest univers distinct al civilizaţiei asiatice cu prejudecăţile spiritului european scientist.[637]

Ceea ce este deja evident aici este noua viziune integratoare a universului religiilor pe care Eliade o utilizează în lectura documentelor etnografice sau de istorie a religiilor. Universul tuturor acestor religii este accesat printr-o serie de operaţii hermeneutice care vor rămâne constante definitve ale lecturii eliadiene a religiosului. Comparaţia, analiza structurală, analiza simbolică, sinteza, „legile“ corespondenţei, ale simetriei, ale omologiei,

„legea“ ruperii de nivel, toate acestea alcătuiesc sistemul de lectură a hermeneutului şi care vor conduce finalmente la sistemul din Tratat, sistem care va fi „descoperirea“ eliadiană care va face din el marele istoric al religiilor. Aici analogia cu Frazer se impune, întrucât Eliade va face *mutatis mutandis* ceea ce Frazer făcuse pentru începutul de secol, cu mijloacele şi înţelegerea specifice. Numai că sistemul lui Frazer se dovedise incapabil să răspundă marii mutaţii în înţelegerea religiosului care se petrecuse în special după primul război mondial. Pozitivismul şi reducţionismul lui Frazer nu mai puteau oferi o grilă de lectură sistemică satisfăcătoare pentru noua istorie a religiilor. „Descoperirea“ epocală a lui Eliade este tocmai aceasta, un sistem hermeneutic complex şi relativ complet, care să poată (re)integra religiosul într-un sistem de lectură nonreductiv, care să pornească de la concepţia de bază a „autonomiei“ religiosului.

Mitul reintegrării face o aplicată analiză a simbolisticii şi miturilor unităţii devine a realului şi a mitului androgismului ca mit al „omului absolut“ (în 1958 Eliade va relua şi rescrie studiul sub titlul *Mefistofel şi androginul* fără a contrazice nimic din „achiziţiile“ din 1937).

În paragraful 4 al capitolului I, „Timpul“ şi „Destinul“, Eliade avansează teza definirii divinului ca fiind *coincidentia oppositorum*, teză care face şi ea parte din matricea hermeneutică eliadiană, creată în aceşti trei ani 1935-1938. „Anticipând oarecum concluziile acestui studiu, putem spune de pe acum că mintea omenească a intuit divinitatea, din cele mai străvechi timpuri, ca o totalitate de atribute, ca o sumă în care toate contrariile coincid. Cum vom vedea mai târziu, formula lui Nicolas de Cusa, *coincidentia oppositorum*, îşi găseşte izvoarele nu numai în speculaţia metafizică şi experienţa mistică a unui Meister Eckardt şi Pseudo-Areopagitul, ci în tradiţia metafizică a foarte multor culturi. Ceea ce e despărţit şi antagonic în realitatea cosmică – e unificat, „totalizat“, în divinitate“.[638]

În fond, principiul hermeneuticii eliadiene este *reducerea la arhetip*. Enorma diversitate a ideilor şi credinţelor religioase poate fi încadrată, susţine şi demonstrează Eliade, într-un număr finit de arhetipuri, capabile să descrie harta esenţială a spiritului religios.[639]

Încercarea lui Eliade este de a defini sacrul şi hierofania, care nu apare ca termen aici, dar este implicit în descrierile de reprezentări ale divinului, ca fiind *coincidentia oppositorum*. „Reintegrarea“ are semnificaţia ultimă de reabsorţie în unitatea sacrului, a divinului. Pentru Eliade orice existenţă umană este o experienţă a căutării drumului către această reintegrare. De observat că aici Eliade defineşte chiar şi actul religios ca fiind realizarea unei *concidentia oppositorum*.[640]

Mitul androginului este tratat ca fiind un caz particular de *coincidentia oppositorum*. „Androginul, de altfel, nu e decât o copie după tipul ideal al zeului. Divinitatea ea însăşi este androgină, pentru că divinitatea totalizează contrariile. Într-adevăr, orice divinitate este polară, căci ea cuprinde toate formele şi toate posibilităţile“ .[641]

În *Comentarii la legenda Meşterului Manole* Eliade ajunge foarte aproape de formula hermeneutică definitivă a definirii omului arhaic şi a universului său mental. Paragraful 1, „Participaţie şi repetiţie“, va intra aproape *tale quale* în textul *Tratatului…* din 1949.

Ca şi în cazul *Cosmologiei* prefaţa este semnificativă pentru definirea stadiului în care se află hermeneutica eliadiană din propriul său punct de vedere. Mai întâi relevarea faptului că apariţia cărţii se face cu o întârziere de şase ani, deci Eliade fixează la anul 1937 împlinirea stadiului pentru necesarea publicare a rezultatelor eforturilor sale de istoric al religiilor care deja un sistem propriu de lecturaă hermeneutică: „Nu *faptele* ca atare sunt importante (pentru că aceste fapte sunt de cele mai multe ori convenabil adunate în enciclopedii, manuale şi bibliografii), ci *convieţuirea* cu ele timp îndelungat, cercetarea lor în universul mintal care le-a dat naştere, înţelegerea lor înlăuntrul întregului din care s-au desprins.“ Iată un prim principiu metodologic foarte clar afirmat, în sensul în care soluţia problemelor nu poate veni din adunarea şi subsumarea enciclopedică a unui material gata cules. Acest tip de istorie a religiilor, a însumării pozitiviste şi a lecturii reducţioniste trebuie înlăturat. Printere corifeii noii orientări Elaide îi enumeră pe Guénon, Evola şi Coomaraswamy, toţi, poate deloc întâmplător enumeraţi, adepţi ai Tradiţiei metafizice primordiale, antiistoricişti fervenţi şi antimoderni.

Vorbind de circumstanţele apariţiei volumului Eliade face referire la mitologiile morţii: „Este vorba aici de o concepţie arhaică a morţii […] încât te întrebi dacă dacă nu cumva şi-au regăsit în ea toate năzuinţele toate jertfele; dacă nu cumva această valorificare a morţii rituale, *singura moarte creatoare*, nu e un mit central al spiritualităţii neamului românesc.“ Războiul este moarte, dar nu este moarte creatoare decât dacă construieşte ceva. Ce ar putea construi acest război? Poate chiar viitoare casă a poporului român!? Să fie aici o trimitere criptată la necesitatea acestui război dus de români până la Stalingrad? Astfel că teoria aluziei legionare, mi se pare că nu are nici o relevanţă aici, ci, mai degrabă, această lectură a mitului morţii creatoare pentru a crea România de mâine. Nu trebuie uitat că 1943 este anul de cotitură a războiului împotriva URSS, an în care sovieticii reuşesc pentru prima dată să ducă un război ofensiv împotriva germanilor, românilor, italienilor şi ungurilor. Textul *Comentariilor* se desfăşoară ca text al unei hermenutici care nu mai are nici un dubiu asupra propriei sale întemeieri. Trebuie spus că este textul cel mai matur, echilibrat şi elegant al operei sale de istoric al religiilor, de până la acel moment, dacă excludem, desigur *Yoga* I, care apare în franceză şi practic nu este receptată ca fiind o operă de istoric al religiilor.

Primele două paragrafe constituie întroducerea la *metafizica arhaică*,care ar trebui, în viziunea autorului, să poată face lizibil tot ceea ce urmează: „În paginile de faţă urmărim, însă, cu totul altceva. Nu istoria baladei ca atare, ci studiul lumii pe care o înfăţişează ea. Fiecare produs folcloric – legendă, vrajă, proverb, etc. – poartă în sine universul mintal care i-a dat naştere, întocmai cum un ciob de oglindă păstrează aceeaşi lume ca şi întregul din care a fost desprins. […] Teoria generală pe care o presupune orice univers mintal consistent, se află implicată în orice produs folcloric sau document etnografic, chiar dacă pentru cel care foloseşte asemenea produse folclorice sau le face să circule, aceste implicaţii teoretice nu mai sunt evidente.“[642] Primul paragraf, „Participare şi repetiţie“, introduce termenii de „om modern“ şi „om arhaic“, ca termeni ai unei dihotomii pe care Eliade o va menţine până la finalul operei sale hermeneutice. Această dihotomie este, de altfel, de largă circulaţie în epocă. Aici avem prima definire detaliată a ceea ce înseamnă om arhaic, civilizaţie arhaică, precum şi prima definire a

modelului hermeneutic al arhetipului şi repetiției: „Toate acestea („modelele primordiale“ ale actelor vieții) alcătuiesc modele, arhetipuri, repetate de câte ori o cer împrejurările vieții. Repetarea lor nu e un act silnic sau inutil; dimpotrivă, prin ele se sporeşte realitatea vieții şi omul, ca atare, capătă un conținut metafizic. Se imită un gest primordial, sau se însuşeşte un obiect care participă la un prototip, pentru că, prin asemenea gesturi sau obiecte, omul rămâne în real şi creează în realitate.“[643] Eliade puen astfel temelia concepției sale depre *ontologia arhaică*, concepție care va fi piatra unghiulară a hermeneuticii sale.

„Poate că cea mai semnificativă deosebire între omul modern şi omul arhaic constă în aceasta, pentru omul arhaic, un lucru sau un act nu are semnificație decât în măsura în care participă la un prototip, sau în măsura în care repetă un act primordial (bunăoară, Creația)“ .[644] După cum putem vedea termenii nu sunt încă perfect stabili, Eliade ezită încă între *arhetip* şi *prototip*, dar semnificația hermeneutică este aceeaşi. Au aceşti termeni şi o semnificație metafizică intrinsecă? Cu alte cuvinte, constituie ei cu adevărat un metalimbaj teoretic sau sunt chiar fragmente ale unui limbaj care este interior lumii pe care se presupune că ar trebui s-o descrie în mod obiectiv? Eliade nu va fi niciodată foarte clar în această privință, dar ceea ce se poate spune deocamdată este că termenii compun aici prima formă de sistem hermeneutic menit să descrie structural şi fenomenologic omul şi civilizația arhaică, în termenii lui Eliade însuşi. Urmează apoi definirea *realului* în contextul civilizației arhaice, definire care, la rândul ei va fi păstrată permanent. Realul este, pentru omul arhaic, ceea ce au făcut zeii, divinitatea. Această realitate are putere şi ființă cu adevărat. Ritul este, în această ordine de idei, actul care trebuie să conducă pe omul arhaic la timpul real al originii, el este întotdeauna timp originar.[645]

Paragraful 2, *Folclor şi Metafizică*, dezvoltă teoria eliadiană a omului arhaic, a universului său mental şi a posibilității epistemice de a cunoaşte sau reface acest univers studiind fragmentele acestui univers. „Fiecare produs folcloric – legendă, vrajă, proverb etc. – poartă în sine universul mental care i-a dat naştere, întocmai cum un ciob de oglindă păstrează aceeaşi lume ca şi întregul din care a fost desprins“ .[646] Fragmentele pe care istoricul religiilor le are în față conservă deci „universul mental“ arhaic pe

care istoricul îl poate recompune pentru ceilalți. Astfel exista o întemeiere epistemică a disciplinei, altfel totul oprindu-se nu mai la o colecţie de antichităţi şi bizarerii. Ce conferă în mod concret accesul la acest univers mental, pe care istoricul nu îl studiază ca antropologul, prin observaţie directă şi participare? Răspunsul metodologic al lui Eliade este: *arhetipul*. Arhetipul are deci o puternică funcţie euristică, pe lângă aceea de *descrie* universul mental arhaic.

Ce urmăreşte demonstraţia din *Comentarii*? Şi, mai ales, cum va decurge demonstraţia? Eliade afirmă că scopul principal este *reconstucţia lumii baladei* şi nu istoria baladei. Pentru aceasta a recurs la *comparativism*, comparând elemente eterogene din diverse arii de civilizaţie şi din diverse epoci istorice. Este aceasta o metodă corectă? Eliade răspunde (nu întru totul limpede) că Frazer nu ţinea cont de istorie, dar o făcea într-un mod perfect eclectic şi oarecum absurd, istoria totuşi exista, chiar dacă era ocultată. Cât despre metoda sa, Eliade spune că, deşi este conştient că istoria există şi că este implicită, şi că nu poate fi ocultată, că nu se poate ajunge la o metodă ştiinţifică eliminând istoria, amestecând totul, „totuşi, ne propunem să nu ţinem seama de *istorie* şi să privim documentele, oricât ar fi ele de eterogene, în ele însele. Evident, nu se poate face o istorie a femeii comparând, pe acelaşi plan, *Madame Bovary* cu descântecele ginecologice etc. Dar, nu e mai puţin adevărat că, privite în ele însele, toate aceste documente, cât ar fi ele de eterogene şi având vârste variate, converg către aceeaşi *teorie* şi ne înfăţişează aceleaşi arhetip. Or, în comentariile de faţă ne preocupă în primul rând teoria şi gesturile arhetipale pe care le presupune legenda Meşterului Manole.“[647] Trebuie subliniat că citatul, dat *in extenso*, este definitoriu pentru ambiguitatea teoretică şi metodologică eliadiană, ambiguitate care i-a fost mereu reproşată. În termenii logicii popperiene pasajul citat demonstrează că teoria eliadiană nu este o teorie ştiinţifică, pentru că nu are necesarul caracter de *falsifiabilitate*, construită astfel, ea nu poate întâlni cazuri care să o poată contrazice. Dar Eliade va nega întotdeauna relevanţa logicii decoperirii ştiinţifice. Teoriile sunt corecte, pentru Eliade, dacă reuşesc să explice coerent cât mai multe cazuri particulare, acte sau evenimente. Coerenţa teoriei sale este pentru Eliade un argument destul de solid pentru a se considera mulţumit. Apoi, Eliade

consideră că varietatea uluitoare care se sbsumează acestor categorii hermeneutice creează un fel de necesitate absolută pentru spiritul hermeneutului fenomenului religiosă să se supună acestei evidențe. Logica popperiană ar spune că teoreticianul nu face să descopere decât ceea ce vrea să descopere, că lectura are deja un filtru care face ca nimic altceva să nu treacă. Am putea numi, din aceeaşi perspectivă, epistemologia eliadiană ca fiind o epistemologie optimistă, care consideră că adevărul poate fi aflat şi că, în ultimă instanţă, chiar este aflat. În mod cert Eliade este convins că metoda sa are în ultimă instanţă la baza inducţia, din care el inferă adevăruri generale pe care le poate conexa apoi într-o teorie generală. Documentele pe care le citeşte sunt pentru Eliade, fapte, evenimente, acte care au o deplină realitate. Teoria se naşte după ce aceste fapte sunt cunoscute, clasificate, analizate, comparate, susţine Eliade. Dar este oare adevărat? Eliade susţine, în esenţă, o lectură baconiană, adică o *interpretatio naturae* (ne amintim că aceasta este maniera corectă baconiană de aflare a adevărului), care se opune acelei *anticipatio mentis*, calea falsă baconiană de aflare a adevărului. Eliade susţine deci implicit că lectura sa este corectă, justă şi, mai ales, naturală, evidentă. Oricine, dacă ar avea în faţă masa acestor fenomene religioase ar ajunge la aceleaşi concluzii. Vom vedea că acestă epistemologie optimistă va fi drastic criticată, chiar negată mai târziu, când, Eliade, aflat în faţa lui „methodological challenge“ nu va putea replica nimic coerent şi convingător. Desigur, epistemologia eliadiană va fi respinsă şi pentru că este o formă (arhetipală) de *esențialism*. Eliade nu va avea niciodată vreun dubiu cu privire la faptul că teoria sa descrie esenţa fenomenelor religioase. Dar ar fi o eroare să aplicăm teoriei lui Eliade criteriile popperiene, în primul rând pentru că ele nu sunt inafailibile, în al doilea rând pentru că ele sunt irelevante în domeniul studiilor de istorie a religiilor. Aici teoriile, chiar atunci când se pretind generale sau sistemice, nu sunt decât teorii ale interpretării, modele hermeneutice bazate pe tipuri diferite de comprehensiune. Ele nu explică niciodată *de ce*, ci arată întotdeauna *cum*. Ele seamănă cu teoriile ştiinţifice din stiințele naturii, dar nu sunt totuşi niciodată asimilabile, deşi pot prezenta uneori similarități extinse.

Fenomenele religioase care sunt comparate, adaugă Eliade, sunt pe deplin

comparabile pentru că au o evidentă *asemănare de structură*: „faptele acestea, atât de diverse şi aparţinând unor vârste atât de depărtate, sunt toate reductibile la un arhetip: nimic nu poate dura până nu i se conferă un suflet. Şi sunt reductibile nu în chip succesiv – balada implicând ritualul ş.a.ş.m.d. –, ci fiecare din ele poartă în sine, transparent, acelaşi arhetip.“[648] Aici sunt doi termeni foarte importanţi pentru metoda eliadiană: *arhetip* şi *reductibil*. Arhetipul este deci matricea hermeneutică la care fenomenele diverse, având aceeaşi structură, pot fi reduse fenomenologic în experienţa hermeneutică a istoricului religiilor. *A reduce,* termen care îl va îngrozi mai târziu pe Eliade, pentru că va fi confruntat cu cerinţele teoriei caracterului ştiinţific, care are ca principiu de demarcaţie a discursului teoriei ştiinţifice tocmai caracterul reductiv al explicaţiei de tip ştiinţific, are aici o foarte interesantă accepţie pe care Eliade o propune şi o susţine. A reduce la arhetip este a reduce în cadrul autonomiei religiei ca fenomen al spiritului, ceea ce este pe deplin acceptabil pentru Eliade, care era oripilat de actul de reducţie al fenomenelor religioase la alte serii de fenomene, de exemplu sociale, psihanalitice sau economice. Multitudinea de fenomene reduse astfel al arhetipuri devin inteligibile şi deci integrabile unui model explicativ, unei teorii generale. Ceea ce rămâne ambiguu la Eliade este definirea arhetipului, care rămâne nu foarte clară. Arhetipul pare uneori un element al discursului hermeneutic, alteori pare un arhetip de tip platonician, aflat dincolo, la care fenomenele participă conform epistemologiei şi teoriei platonicine a fiinţei: „Să fie, oare, acest arhetip, acest principiu cosmologic, prezent prin transmisiune şi în fiecare document din categoriile mai sus citate? Să fie el prezent, bunăoară, în actul de creaţie poetică al baladei româneşti sau sârbeşti? Poate că da.“[649] Mai departe Eliade va vorbi şi de „funcţiunea arhetipală“ a creaţiei folclorice. O altă semnificaţie conferită termenului de arhetip, dar având legătură cu semnificaţia de bază. Aici arhetipul este înţeles ca pierdere a autenticităţii istorice în creaţia folclorică, ca topire a istoriei în mit, a mutaţiei figurii istorice în figură arhetipală, tomai pentru că creaţia folclorică este o creaţie arhetipală, o creaţie cu sens metafizic, care este interesată de categoria impersonalului, a modelului, a arhetipului.[650] Eliade se întreabă de ce funcţionează astfel mentalitatea folclorică, iar răspunsul este în sensul teoriei

deja expuse: „pentru că structura arhaică a acestei mentalităţi a luat naştere sub semnul ontologiei. Spaima omului arhaic este irealul nesemnificativul, moartea; setea întregii lui fiinţe este realitatea ultimă, oricât ar fi de triviale formulele prin care e indicată această realitate absolută.“ Pentru omul arhaic „revine cu o motonie exasperantă acelaşi motiv: a fi întreg şi real. Ontologia şi onticul sunt unica „obsesie“ a omului arhaic.“[651]

Foarte interesantă este consideraţia lui Eliade, din ultimul capitol, despre funcţia arhetipului arhaic degradat. Şi aici avem *in nuce* o teză eliadiană postbelică după care sacrul se camuflează în profan. Deocamdată aici în *Comentarii…* Eliade spune numai atît: „Arhetipul arhaic continuă să fie creator, chiar atunci când el e «degradat» pe niveluri de valorificare din ce în ce mai joase“.[652] Eliade face observaţia că, atunci când mistica este interzisă, ca în Uniunea Sovietică, „asistăm la înflorirea misticii tractorului.“ Şi mai departe: „*Absolutul* nu poate fi extirpat, ci numai degradat şi spiritualitatea arhaică, aşa cum am descifrat-o, însetată de ontic, se continuă până în zilele noastre însă nu ca act, nu ca o posibilitate de împlinire reală a omului, ci ca o *nostalgie* creatoare de valori autonome: artă, ştiinţă, mistică socială etc.“.[653] Este şi aceasta o idee perfect eliadiană, demnă de gândirea sa utopică cu privire la şansa eternă a omului de a se salva, de a reveni la sine însuşi.[654]

Publicistica legionară

„În interiorul unei epoci nu există nici un punct de vedere prin care să putem contempla acea epocă.“ (J.W. Goethe)

Etapa legionară a lui Eliade este un subiect delicat, plin de adâcimi nebănuite, de pericole şi de abisuri ale hermeneuticii.[655] Te poți lovi oricând de instanțe ale unei cenzuri subtile, de teze considerate definitive, de judecăți tăioase, de o vulgată insistentă privind fascismul său latent şi impenitent, de priviri insistente, acuzatoare, în sfârşit, de o sumedenie de lucruri mai mult sau mai puțin subtile care te pot trimite în plutonul damnat al hermeneuților înfeudați unei presupuse generale rutine de dreapta, care ar dori să oculteze istoria reală, mărturiile epocii şi efectele pernicioase ale angajărilor politice ale intelectualilor din interbelic. Dimpotrivă, ceea ce

este foarte important în demersul nostru este necesara încercare de comprehensiune a unui fenomen intelectual şi politic, care a angrenat o întreagă generaţie de intelectuali români. Pe scurt, un subiect delicat, un subiect pentru a cărui tratare este preferat întotdeauna tonul înfierării, iar nu judecata dreaptă şi echilibrată, judecarea tuturor legăturilor contextuale şi diagnosticul măsurat al angajării politice eliadiene.[656]

Constantin Stere, marele ideolog poporanist, o figură extraordinară a culturii române, pe nedrept uitată, scria în 1898 o mică bijuterie literar-ideologică numită „Omul perfect“. Iată argumentul lui Stere: „Ţăranul e incult, orizontul vieţii sale e foarte mărginit, el nu ştie nimic încă de luptele noastre sociale şi politice, el n-are nici o idee despre sângele vărsat de eroii omenirii, de frământările cugetătorilor, de visurile poeţilor noştri. Cu toate acestea, el, aşa cum este, e un tip *armonios*, el ne poate servi ca o imagine, ca un *prototip* al unui „*om perfect*“ al viitorului…Să nu vi se pară că vreau să plăzmuiesc un paradox! Viaţa ţăranului în adevăr are toate elementele unei vieţi pline, omeneşti: el *munceşte*, *simte*, *cugetă*, la el lucrează deopotrivă *trupul*, *inima* şi *capul*. Da, şi capul! Munca câmpului cere o sforţare intelectuală tot aşa de mare ca a oricărui aşa-numit „muncitor intelectual“. […]Civilizaţia noastră, cu formele-i capitaliste, a produs un om-roată sau ciocan, un om-spadă, om-carte, om-condei, şi l-a mâncat pe adevăratul „om“, pe bietul *homo sapiens*, om-pur şi simplu!...[…]Şi numai „negaţia negaţiei“, numai transformarea societăţii acesteia, atât de puţin armonice, ne va duce iar la un tip armonic, la un adevărat om perfect, care munceşte, nu numai rozând scaunele cancelariilor, care cugetă şi iubeşte.. fără să recurgă la… farmacie. Trebuie să sfârşesc, şi nu ştiu dacă aţi înţeles pentru ce îmi place să cetesc pe Coşbuc.“[657]

Stere pune în joc aici două idei majore ale culturii române din secolul XX: 1. Ideea ţăranului ca arhetip/prototip al unei umanităţii eliberate de falsitatea unei civilizaţii moderne care falsifică şi 2. Ideea reformei sociale şi politice, bazată pe critica modernităţii, ideea urmăririi unui proiect de societate care să fie în acord cu această umanitate prototipică/arhetipală. Spre deosebire de Iorga, care, prin semănătorism, este un profet al întoarcerii, al stazei, al opririi timpului, Stere a învăţat de la socialism că

timpul curge şi este de neoprit, dar totul poate fi corectat, poate fi refăcut, reconstruit, astfel că poporanismul lui Stere este proiectiv şi ofensiv, nu este numai un romantism reactiv, pasiv şi critic, precum sămănătorul profetului Iorga. Poporanismul este astfel marea ideologie a începutului de secol XX. Va fi însoţit în curând de naţionalism, pe care îl va „reinventa“ în cultura română tot profeticul Iorga, la 1906, când va demonstra în faţa Teatrului Naţional împotriva folosirii limbii franceze. Naţionalismul organicist şi romantic iorghist va fi alături de poporanism originea conservatorismului ortodoxist de după război, reprezentat de Nichifor Crainic şi Nae Ionescu. Totodată, această conjuncţie va genera şi fenomenul politic al legionarismului, care va prelua toate aceste influenţe şi le va acutiza într-o formă specifică de ideologie şi acţiune socială şi politică. Legiunea nu este un fenomen cultural şi nu are decât vagi tangenţe cu fenomenul cultural interbelic. Legionarismul este un fenomen politic fundamentat religios[658], care îşi propune să împlinească tot ceea ce toate celelalte curente ideologice şi politice ale începutului de veac nu reuşiseră să împlinească. Pentru Legiune totul era de luat de la început, totul trebuia reconstruit, de aici impulsul revoluţionar. Legiunea se construieşte ca fenomen politic cu o logică proprie, inconturnabilă. Poziţia intelectualilor în Legiune a fost întotdeauna una destul de fragilă, deşi prezenţa acestora a fost marcantă de la bun început. Generaţia *Criterion*, când va face pasul spre politic, se va îndrepta în majoritate către dreapta. Mihail Polihroniade este primul criterionist care aderă, devenind apoi un vector foarte important pentru aducerea altor intelectuali tineri în Legiune. Intelectualii Legiunii vor deveni o forţă propagandistică şi de acţiune redutabilă în anii 1937-1941, mulţi dintre ei ajungând în martirologul legionar, cazînd victime terorii de stat.

Eliade este astfel unul dintre intelectualii Legiunii, care trebuie să mărturisească despre imperativul legionar de transformare a României, a conştinţei personale şi a acţiunii în societate a intelectualului, care nu mai poate fi doar un individ creator, însingurat, ci trebuie să devină un fragment din marea construcţie legionară care va reclădi România. Intelectualul are clare rosturi sociale şi politice, el trebuie să fie primul care să-şi asume un rol pedagogic. A fi intelectual legionar înseamnă a avea o misiune, a

îndeplini o misiune naţională şi istorică pentru ziua de mâine. Intelectualul trebuie să înţeleagă imperativul istoric şi să-i răspundă pe măsură. Textele de doctrină legionare sunt nesfârşite discursuri despre misiune, vocaţie, rol, misiune, împlinire, mântuire, eroism, responsabilitate, tinereţe şi *omul nou*[659] care trebuie să se nască aici şi acum, în România legionară. Eliade s-a confruntat începând cu 1936-1937 cu o realitate nouă şi puternică, cu un mit politic şi social, dar şi un mit ideologic, care nu fusese creat de intelectuali, care nu provenea din rândul intelectualilor, dar era cu atât mai puternic, şi lăsa în urmă toate miturile propuse de intelectuali. Propriul *Itinerariu spiritual* şi atâtea alte încercări din toate revistele sau publicaţiile tinerei sau mai puţin tinerei generaţii apăreau micşorate de această prezenţă legionară,care nu mai era doar un discurs, ci era o realitate faptică de netăgăduit. Experimenţialismul, virilitatea, eroismul, *vivere pericolosamente*, toate erau aici realităţi trăite de o generaţie care era într-o teribilă luptă cu statul. Sacrificiul, lupta cu sine şi cu ceilalţi, nu mai erau doar fenomene clamate, ci erau fenomene trăite, realizate. Eroismul exista cu putere *lângă* această generaţie a intelectualilor de la 1927, care era astfel depăşită de realitate, de forţa acestui spirit care se insinuase până în capitală şi în mediile aristocratice, şi care curând va deveni necesitate şi *modă*. Ca întotdeauna, Mihail Sebastian este un martor foarte important, chiar atunci când este evident că nu poate înţelege anumite motivaţii sau nu le poate accepta. Astfel, nota sa din 2 martie 1937 este concludentă: „Lungă discuţie politică cu Mircea, la el acasă. Imposibil de rezumat. A fost liric, nebulos, plin de exclamaţii, interjecţii, apostrofe…Din toate astea nu aleg decât declaraţia lui – în sfârşit leală – că iubeşte Garda, speră în ea şi aşteaptă victoria ei. […] Să nu uit, de asemenea, explicaţia pentru care el aderă cu atâta inimă la Gardă: «Eu întotdeauna am crezut în primatul spiritual». Nu e nici farsor, nici dement. Este numai naiv. Dar există naivităţi aşa de catastrofale!“[660] Ceea ce este incredibil şi inconceptibil pentru Sebastian este adevăr pentru Eliade. Perspectivele sunt incomensurabile. Eliade chiar a crezut în „primatul spiritual“ şi prin această grilă a interpretat Garda, aderând în final. Mitul Legiunii era o realitate de netăgăduit, iar interpretarea suspicioasă a unei farse de proporţii nu putea avea nici un temei rezonabil. Legiunea se prezenta societăţii româneşti ca un fenomen

vital, care lua amploare, şi care nu putea fi stăpânit de instanţele ordinare ale statului.[661] Ideea reconstrucţiei spirituale a naţiunii era o idee forte care nu putea fi pusă la îndoială prin silogisme şi prin tehnica suspiciunii critice. Eliade, naiv sau nu, aderă în cunoştinţă de cauză, adică aderă la ceea ce trebuia să fie sau să devină, mişcarea renaşterii naţionale. O renaştere care să nu fie încununarea unui efort doar istoric, ci şi împlinirea spirituală a unei comunităţi. Dacă erau rezonabile aceste speranţe, Eliade nu-şi pune încă problema. Etapa aceasta trebuia arsă mai întâi, abia apoi judecată critic. Speranţa în renaşterea naţională nu este întotdeauna o speranţă logică şi raţională, de altfel, iudaismul este primul care dă dovadă de o speranţă naţională care se întemeiază în credinţă, nu în raţiune. Sebastian însuşi ar fi trebuit poate să înţeleagă primul avatarurile acestea ale ideii naţionale, care sunt adeseori lipsite de orice suport raţional, ba chiar sunt iraţionale. Dar sunt totdeauna inteligibile, pentru că fac apel la o umanitate esenţială, la speranţa de mai bine a unei comunităţi. Legiunea îndeplinea în epocă acest rol, de a întruchipa speranţa unei generaţii pentru destinul unei comunităţi. Eliade nu face altceva decât să adere la această speranţă carea avea întruchiparea legionară. Era Legiunea antisemită? Da, dar era şi antiburgheză şi anticomunistă, iar antisemitismul Legiunii nu depăşea în nici un caz pe acela al cuziştilor, care erau la marginea absurdului.[662] Iorga însuşi era antisemit, o întreagă lume, o întreagă ordine culturală conservatoare era antimodernă şi antisemită într-o epocă pentru care antisemitismul era o *pasiune* la modă, un *adevăr* banal, într-o ordine de lucruri care nu putea fi de conceput că va sfârşi în progromuri şi asasinate.[663] Atitudinea sa antiistorică se va dezvolta şi în urma eşecului speranţei sale politic-eschatologice şi spiritualiste. Legiunea va fi singura sa implicare în politic şi în *istoria care se face*. Niciodată nu îşi va mai permite să aibă vreo speranţă legată de politică.[664]

Peste ani, în *Memorii*, Eliade va avea aceleaşi convingeri despre Legiune: „Rareori în istoria creştinismului modern au fost răsplătite cu mai mult sânge posturile, rugăciunile şi credinţa oarbă în atotputernicia lui Dumnezeu. Şi, mai târziu, când tragedia se consumase, unul din lucrurile care mă fascinau mei mult era să descopăr aceeaşi credinţă, neclinitită, la puţinii supravieţuitori ai măcelurilor. Erau destule câteva asemenea

confruntări ca să înţelegi că mişcarea legionară avea structură şi vocaţie de sectă mistică, iar nu de mişcare politică. Ceea ce mi-o repetase, de altfel, Puiu Gârcineanu în lungile noastre discuţii, susţinând că ţelul suprem al mişcării legionare nu mai e nici măcar mântuirea individuală, printr-un eventual martiraj, ci „învierea neamului“, dobândită printr-o „saturaţie de tortură şi jertfă de sânge“. Singura infirmare masivă a cunoscutului refren că poporul român nu e religios (singurul popor creştin fără nici un sfânt, ni se amintea necontenit) a adus-o purtarea câtorva mii de români, în anii 1938-1939, în închisori sau lagăre, fugăriţi sau liberi. Cu atât mai gravă e răspunderea acelor şefi legionari care au anulat „saturaţia de tortură şi jertfă de sânge“ prin odiosele asasinate din 30 noiembrie 1940, când, alături de mulţi alţii, au fost ucişi N. Iorga şi V. Madgearu. Dar şi aceată tragedie face parte din destinul neamului românesc, neam fără noroc, căruia nu i-a fost îngăduit nici măcar să-şi păstreze neîntinată cea mai proaspătă din nenumăratele sale jertfe.“[665] Eliade, ca mulţi alţi legionari, vede în Legiune numai ce aceasta vrea să fie văzut, adică jertfa pe altarul patriei a luptătorilor creştini, o adevărată reîntoarcere la un creştinism primitiv, apocaliptic şi eschatologic.[666] Teza legionară este că o generaţie a vrut renaşterea României, iar această generaţie a fost decimată de slujitorii politici ai duşmanilor României, prin teroare şi masacru. Cred că, fără a nega existenţa sacrificială a elitei legionare, trebuie să vedem tabloul complet, şi anume, imperativul politic major al unui naţionalism violent, care a şi născut apetenţa pentru confruntarea armată cu statul. Gestul lui Codreanu de a-l ucide pe Manciu ca pedeapsă pentru jignirile aduse şi pentru comportamentul bestial avut faţă de studenţi nu este în nici un caz hotărârea şi gestul unui mistic fervent, ci, dimpotrivă, gestul unui coleric vindicativ, cu o mândrie cu asupra de măsură, care decide că poate şi că trebuie să pedepsească în nume propriu, pentru o jignire adusă propriei persoane. Era uciderea lui Manciu o necesitate naţională, renăştea România prin uciderea unei slugi guvernamentale? Nicidecum. Codreanu intră în istoria politică a României printr-un gest de pură violenţă politică, care este, în schimb, valorizat din perspectiva naţionalismului şi a eroismului antistatal ca fiind un act de pedepsire a unei slugi ignare.[667]Achitarea lui Codreanu în mai 1925 şi proclamarea sa populară ca erou naţional deschid

calea devenirii mitului Căpitanului salvator al patriei.[668] Violenţa reacţiei la represiunea abuzivă a statatului devine monedă curentă în epocă, iar Legiunea nu este singura care o practică. Paradoxul situației în care se pune Codreanu singur este acela al unei *asemănări nedorite*, prin faptul că primul asasinat politic din România Mare aparţine unui comunist evreu: Max Goldstein, ajutat de Saul Ozias şi Leon Lichtblau, care organizează şi duce la îndeplinire atentatul din 8 decembrie 1920 din Senatul României, soldat cu moartea ministrului justiției, Dimitrie Greceanu, şi a doi senatori, Demetriu Radu, episcop greco-catolic de Oradea Marea şi Spirea Gheorghiu -, astfel că extremele ajung să stea față în față, fără a se atinge totuşi vreodată, lupta, în mod paradoxal, dându-se prin intermediul asaltului dat de fiecare dintre extreme asupra societății politice şi civile.[669] Legiunea are un avers sacrificial şi religios indubitabil, dar are şi un revers politic, la fel de inconturnabil, ceea ce constituie paradoxul ei congenital, dar şi slăbiciunea care o va face să decadă în intervalul prost dintre nicicăieri şi niciodată. Eşecul Legiunii, eşec politic şi totodată eşec religios, sfârşitul penibil în guvernarea de la 6 septembrie, urmată de „rebeliunea“ din 21-23 ianuarie, constituie eşecul definitiv al unei experienţe umane care nu a ştiut să iasă din propriul paradox al echivocului.[670] Aici „neamul fără noroc“ nu cred să aibă vreun rol, este doar responsabilitatea conducătorilor legiunii care au sfărşit în primitivism şi degringoladă. Eliade este astfel prizonierul mitului eficace al Legiunii, al lui Codreanu şi Moța, care au menţinut cu tenacitate dualitatea paradoxală a echivocului legionar: miliție creştină angajată într-un război religios împotriva *Sodomei* politicianiste anticreştine a României, pe de-o parte şi partid politic totalitar aspirând la cucerirea puterii politice şi la exercitarea acestei într-un stat modern, care nu mai era compus numai din şerbi, moşneni şi haiduci, pe de altă parte. Se poate spune că imensul succes a fost adus de chiar această păstrare e echivocului, care a putut aduna toate energiile posibile, mânate de revoltă în fața incuriei publice. Au venit astfel către Legiune atât cei motivați pur politic şi revoluționar, cât şi aceia care erau mai degrabă cuceriți de imperativele creştine care păreau să-şi găsească aici o împlinire reală, autentică. Peste toate acestea nu este mai puțin adevărată că Legiunea a dovedit timp de mai bine de zece ani o tenacitate şi o forță de a rezista tuturor asalturilor absolut

remarcabilă, chiar dacă uneori, este absolut evident, a profitat de slăbiciunile adversarilor, iar alteori a putut fi chiar de conivență, exploatând diverse conjucturi sau speranțe ale adeversarilor. Carol al II-lea, de exemplu, a devenit inamicul intransigent al Legiunii abia în 1937, când a înțeles că nu poate manipula Legiunea în propriul său interes şi când Codreanu însuşi l-a refuzat net, până atunci existând multe mărturii credibile privind multiple contacte între camarilă şi Legiune. Chiar Nae Ionescu fusese unul dintre aceia care sperase înainte de fatidicul an 1933 că poate face medierea între Carol şi Legiune, că aceasta ar fi poate cel mai bun vehicul pentru instaurarea unui regim de dictatură personală a regelui. După pierderea luptei cu Elena Lupescu şi excluderea sa din camarila regală, Nae Ionescu a rămas în tabara Legiunii, cu un statut aparte, de îndrumător, sfătuitor şi de releu propagandistic.[671] Energiile umane pozitive descătuşate de Legiune, modelele sale umane pozitive au putut constitui în epocă, şi chiar mult după aceea, rezerve de rezistență şi demnitate pentru mulți dintre aceia care au făcut parte din rândurle ei sau doar au fost martorii experiențelor legionare. Cu toate acestea, Legiunea a amplificat drama României interbelice, care a cuprins un întreg lanț de dezastre. Actorii acestei teribile drame politice şi etice s-au anihilat reciproc, anihilând, în ultimă instanță şi şansa României de a face față instaurării comunismului. Codreanu moare ucis de rege, regele este izgonit apoi de Antonescu, Legiunea cade pradă lui Antonescu, iar acesta din urmă moare ucis de comunişti, iar întreaga elită politică a țării va sfârşi în închisorile securității conduse, printre alții, ce-i drept, de asasinul Alexandru Nikolschi, demn urmaş al lui Max Goldstein. Un lung lanț de asasinate cărora le cad victime în special tinerii, o generație care face experiența „terorii istoriei“, fără şansa reală de a-şi apăra poate nici identitatea şi nici patria cu adevărat. La venirea armatelor sovietice, România este o țară politic aproape distrusă. Excesul de violență şi de ură politică dintre actorii politici a deservit cumplit România în clipele cele mai grele, când poate o altă reacție a întregii societăți ar fi putut schimba în parte soarta comunizării țării. Se ştie că perioada 1948-1964 a fost o perioadă de maximum de primitivism şi violență comunistă, care a distrus în mod fundamental țesutul social şi moral al României, primitivism care venea în urma unui lung şir de violențe

care duraseră peste un deceniu şi care lăsaseră urme profunde în societate.

Ceea ce este de subliniat comentând notaţiile lui Eliade este că Legiunea nu poate fi privită numai din interior, din nucleul ei fierbinte, care statuează buna intenţie şi voinţa de bine, ci trebuie să fie privită şi din exterior, din perspectiva a ceea ce a reuşit să construiască sau să realizeze. Vocabularul şi discursul legionar, credinţa legionară şi gestul legionar sacrificial există cu siguranţă, dar există şi voinţa politică şi violenţa de tip terorist care nu pot avea numai întemeierea din discursul legionar, ci au şi întemeierea din calculul politic intransigent al unei organizaţii care urmăreşte cucerirea puterii şi care, pe lângă discursul Căpitanului, are logica evidentă şi obiectivă a acţiunii politice. Asasinarea lui I.G. Duca, spre exemplu, nu poate fi descrisă numai în termenii legionari, ca pedeapsă pentru acela care se lăsase instrumentat de o *ocultă* internaţională, ci şi în termenii obiectivi ai unei acţiuni care pentru Legiune însemna o explozie politică şi mediatică, o venire în forţă în faţa scenei politice, o cucerire de noi poziţii politice şi electorale. Legiunea nu este numai o organizaţie de pedagogie creştină, ci şi un mecanism politic, o organizaţie care vizează puterea politică şi acţionează în acest sens. Eliade pare a nu vedea *politicul* Legiunii şi a limita Legiunea numai la faţeta sa de *miliţie creştină*, dar şi aici fără a sonda câtuşi de puţin îndreptăţirea teologică a unei astfel de însoţiri. Poate fi acţiunea teroristă punitivă întemeiată creştin, iată o întrebare pe care Eliade sau Noica nu şi-o pun. Patima luptei dată de încrâncenarea la care se ajunsese în urma crimelor legionare şi a celor ale autorităţilor nu mai puteau da răgazul pentru astfel de întrebări sau de îndoieli. Conflictul era inconturnabil şi viza anihilarea adeversarului, până la urmă. Revoluţia legionară nu se putea termina decât într-un regim totalitar de dictatură legionară care să poată acţiona în deplină libertate pentru „refacerea“ întregii societăţi, un regim care nu putea fi cu mult diferit de regimul fascist al lui Mussolini, păstrând proporţiile şi distincţiile necesare. Fără s-o recunoască, dar pe deplin evident, Legiunea era angrenată în lupta pentru putere, cu mijloace specifice, cu o ideologie specifică. Şcoala etic-religioasă a legionarismului nu poate ascunde dimensiunea politică esenţială a revoluţiei legionare, iar asasinatele din noiembrie 1940, au fost posibile pentru că de la bun început Legiunea a considerat asasinatul politic nu numai posibil, dar şi necesar.

Este o caracteristică care ţine de definirea esenţială a legionarismului, nu de devierea sa conjuncturală. Eliade susţine că legionarismul nu constituie un fenomen politic, ci un fenomen „de esenţă etică şi religioasă“, Corneliu Codreanu fiind interesat nu de cucerirea puterii, ci de „crearea unui *om nou*.“[672] Acesta revine la a spune că nu contează decât scopurile declarate de Codreanu, nu şi cele ce reies din analiza obiectivă a acţiunilor Mişcării Legionare. Perspectivă care nu poate fi calificată decât ca internă, nu ca perspectivă exterioară Legiunii. Eliade se dovedeşte astfel, în *Memorii*, ca fiind în continuare un *credincios* legionar, deşi explicit nu o recunoaşte niciodată public. Analiza perspectivei în care scrie Eliade lămureşte, în schimb, atitudinea sa consecventă.[673]

Eliade vede chiar propria sa detenţie cauzată de aderarea la Legiune într-o dimensiune sacrificială implicită, un semn al *terorii istoriei*, care se desfăşoară pentru victime ca o ordalie, dar şi ca un sacrificiu pe altarul necesităţii istorice: „Călătoria către „moartea colectivă“, care mă aştepta începuse în acea după-amiază de 14 iulie[674]. Făcusem desigur o greşeală, dar nu izbuteam s-o identific.“[675] „Enigma „morţii colective“ care solidariza destinul“ său cu „cel al lui Nae Ionescu şi totodată îl *despărţea*“, spune Eliade, a rămas o enigmă. Pentru Eliade „moartea colectivă“ pare a fi efectul ultim şi cel mai teribil al terorii istoriei, al unei istorii care devine după un principiu al morţii şi al haosului. Teroarea de stat instaurată de Carol al II-lea, prin Armand Călinescu, este astfel probabil originea acestei înţelegeri antiistorice a devenirii lumii. Istoria eşuează pentru prima dată, pentru Eliade, în evenimentul distrugerii carliste a Legiunii prin asasinarea lui Codreanu. De acum Eliade poate vorbi despre *teroarea istoriei* care survine anihilind spiritul. Deci prima mare deziluzie eliadiană cu privire la devenirea istorică şi la respingerea de către aceasta a lumii spiritului este experimentată acum, în înfrângerea legionarismului, apoi va fi din nou experimentată în înfrângerea României de către URSS.

Foarte interesantă este notaţia eliadiană din *Jurnalul* nepublicat: „După moartea lui Codreanu şi a şefilor, Garda a devenit un strigoi. Am asistat la un caz straniu de vampirism. Ca orice victimă a unei morţi violente, Garda s-a transformat în strigoi…Cu sângele legionarilor şi al celor ucişi de legionari, vampirul continuă să «trăiască». Toate lucrurile acestea trebuie

lichidate…“[676] Definirea Legiunii ca strigoi, deci ca mort viu, ca duh al lumii de dincolo, ca teroare pe care un trecut care ar fi trebuit să fie mort o exercită încă într-un prezent astfel violent marcat este o încercare de a lichida trecutul, de a fixa clar limitele trecutului şi ale prezentului, în speranța unui viitor care poate va fi mai bun.[677]

Să analizăm textele şi contextele lor imediate şi mediate. Vom face analiza paragraf cu paragraf a textelor *legionare* publicate în anii 1937 – 1938.[678]

Primul articol este „Ion Moța şi Vasile Marin“, articol scris la sosirea veştii că cei doi comandanți legionari au murit în Spania. Fraza care deschide articlolul este o hiperbolă: „Rareori se întâlneşte în istoria unui neam o moarte atât de semnificativă ca moartea celor doi fruntaşi legionari, căzuți pe frontul spaniol“. Articolul va demonstra mai departe de ce această moarte este semnificativă. Eliade susține că plecarea comandanților legionari în Spania a fost simbolică, adică trebuia să semnifice mai mult decât curajul viril al luptei asumate, al riscului asumat. Ce altceva trebuia să semnifice? Jertfa, jertfa pentru adevărul mistic. „Nici cea mai aspră morală omenească nu-i silea să se jertfească, pentru că tinereţea lor fusese o jertfă continuă şi fanatismul lor creştin şi naționalist fusese de nenumărate ori încercat. Semnificația morții lor trece deci, deasupra valorilor şi eroismului viril. Moartea voluntară a lui Ion Moța şi Vasile Marin are un sens mistic: Jertfa pentru creştinism. O jertfă care să verifice eroismul şi credința unei întregi generații. O jertfă menită să fructifice, să întărească creştinismul, să dinamizeze un tineret.“[679] Eliade preia aici teza legionară a sacrificiului pentru Hristos a celor doi. Războiul civil spaniol devenise războiul împotriva bolşevismului care putea cuceri Spania şi alimenta astfel căderea Europei în mâinile comunismului internațional. Spania a reprezentat testul integral al conştiințelor Europei, cu Franco sau împotriva lui Franco. Majoritatea intelectualilor europeni ai epocii au fost mobilizați să susțină guvernul republican al Spaniei într-o operație de imagine uriaşă a Cominternului, ale cărei detalii n-au ieşit la suprafață cu adevărat decât după căderea comunismului. Legiunea era în această perioadă în ascensiune şi dorea ea însăşi să devină purtătoarea unică de stindard a dreptei

româneşti. Cert este că plecarea grupului de 7 legionari în Spania a generat ea însăşi o amplificare a propagandei legionare în țară. Vestea morții lui Moța a fost totuşi o lovitură grea pentru Legiune, acesta fiind, după Codreanu, cel mai iubit şi respectat comandant legionar. Funeraliile celor doi s-au transformat într-o imensă procesiune la care era chemată întreaga țară, doliul trebuia să fie general, pentru că jertfa celor doi legionari nu mai era jertfa a doi tineri legionari, ci jertfa a doi tineri români care reprezentau țara şi noua sa altitudine morală.

Portretele celor doi legionari sunt făcute pe un ton elegiac şi sunt rodul unei admirații sincere a autorului. Moța este în primul rând desenat ca personalitate distinctă a epocii, ca martor/martir al unei lumi mai bune, al unei lumi reîncreştinate. „Ca şi şeful său, Corneliu Codreanu, Ion Moța credea că misiunea generației tinere este să împace România cu Dumnezeu. Să transforme litera moartă în viață creştină. Să lupte cu orice mijloace împotriva puterilor întunericului. În ceasul când a simțit că Lucifer se încleştează din nou în lupta cu Christos – Ion Moța, cruciat ortodox, a plecat dârz, cu inima împăcată, să se jertfească pentru biruința Mântuitorului. Alți voluntari, în Spania, au căzut pentru un ideal omenesc – fascismul sau comunismul. Ion Moța a fost dintre aceia care au căzut pentru un ideal suprauman – pentru biruința lui Christos. O asemenea moarte fructifică - chiar şi aici, pe pământ…“.[680] Cred că avem aici miezul convingerii eliadiene despre Legiune şi legionari, o mişcare care are ca țel ultim nu puterea politică, ci puterea şi autoritatea spirituală. Eliade vedea în Legiune nu o atât o sectă, cât o *armată a salvării*, o armată pregătită să inițieze o revoluție spirituală, nu numai o revoluție de dreapta, ci efectiv o revoluție a spiritelor şi a sufletelor. Pentru Eliade aceasta este miza adevărată a angajării legionare, se pare că nu vedea nimic altceva decât aceast vastă pedagogie creştină apostolică şi escatologică, pedagogie care trebui să vindece pe cât mai mulți de patima profană a înavuțirii sau a simplei viețuiri, fără vreun țel spiritual. Erau angajate aici nu atât propaganda legionară, ci propriile idealuri, propriile aprehensiuni împotriva unei cilvilizații profund materialiste care elimina spiritul din ecuația dezvoltării persoanei umane. Era aici nu atât ura împotriva liberalismului sau a democrației, cât imensul dispreț față de acestea, privite ca inutile, ca

subumane. Desigur, vechea tentație a oricărui intelectual către utopie hrănea acest dispreț, dar cred că este vorba de ceva mai mult. Este vorba de o angajare limită într-o istorie care trebuie trăită acum pentru că pariul este nu numai politic sau social, ci în primul rând spiritual, această nouă miliție creştină trebuie să însemne ceva la scare istoriei, trebuie să reprezinte mai mult decât un partid. Formula cheie, „a împăca România cu Dumnezeu“, este o formulă pe care noi o găsim astăzi retorică şi bombastică, dar în epocă trebuie să fi reprezentat dovada discursivă concretă că un alt tip de om face politică, altul decât burhezul gentilom valah sau şperțarul mic balcanic. Formula însoțită de angajamentul fanatic al legionarilor care promitea şi prevesteau judecata păcatelor româneşti trebuia să demonstreze venirea unui nou ev românesc, acela al disciplinei, al onestității şi al datoriei împlinite. Disperarea față de o democrație nefuncțională, corupția continuă şi de nimic stăvilită produceau în mulți dintre români atitudinea necesară pentru susținerea unui radicalism etic riguros şi generos. Întreaga presă legionară este inundată de formule retoric escatologice, de imnuri religioase şi de acatiste, dar există şi fapta legionară, campaniile de construcții la sate, cooperativele legionare, *Ajutorul legionar*[681] şi, mai ales, pedeapsa legionară, asasinarea celor care trădau interesele poporului român, în viziunea legionară.[682] Este foarte curios cum aceste asasinate repetate au sfârşit prin a creşte prestigiul Legiunii şi nu a-l scădea. Nu a existat o adevărată înfiorare în fața acestor crime, nu au existat procese morale, cele juridice erau oricum mereu câştigate. A existat o toleranță care trebuia să aibă un suport social şi un sens, care ar fi putut fi acela?! Opinia mea este că disprețul majorității cetățenilor români pentru clasa lor politică era major şi că pe acest fond, al unei societăți care trăieşte practic un divorț cu propria clasă politică, asasinatul politic a avut o portiță de intrare în societatea românească. Legiunea a înțeles că asumând acest rol de instanță populară va trebui să câstige natural în fața simțului şi a nevoiii de dreptate a multor români. Desigur, tehnica asasinatului politic defineşte Legiunea ca formațiune revoluționară de *tip* fascist, dar este de ținut cont întotdeauna de propria încercare de definire, oricât de confuză este aceasta.[683] Definiția lui Eliade este o definiție a unui adept de ultim moment, dar este o definiție care era în circulație în epocă: o mişcare spirituală care chema întreg poporul

român la o operă de *metanoia*, ceea ce însemna nu numai rugăciune, ci şi muncă asiduă şi dreptate socială şi politică, o mişcare radicală. Statul român nu era respectat de o mare parte din proprii săi cetățeni, în afara burgheziei urbane şi rurale consolidate, intelectualii, tinerii, mica burghezie şi categoriile ruarale sărace nu puteau fi sprijinitori de lungă durată a unui stata care produsese destule crize şi gestiona foarte ineficient resursele naționale după razboi. Odată cu revenirea lui Carol al II-lea şi cu eternele probleme dinastice, sentimentale şi pecuniare ale noului rege, monarhia însăşi a intrat într-un proces de disoluție şi de micşorare a prestigiului național, care se va finaliza cu abdicarea din septembrie 1940, care a întrunit acordul întregii societăți.

Eliade este în acest sens un caz comun de angajare politică partizană în sprijinul Legiunii, ca intelectual excedat de o societate care începuse să devină din ce în ce mai nefuncțională, mai acaparată de marea finanță națională şi de camarila regală.[684] Procesul politic din România anilor ’30 este un proces politic turbionar supus unei logici a disoluției structurilor sale intituționale generate de presiunile regelui către autoritarism şi dictatură personală, a Legiunii şi a scenei politice internaționale. Dar Eliade, consecvent cu propria sa structură internă şi intelectuală, alege din acest amalgam care este Legiunea, aspectul ei de *miliție creştină*. Alege, fireşte, să nu judece, ca mulți alții, asasinatele politice comise.[685] De ce? Pentru că erau comise ca *vendetta*, adică ca exercitare a unei justiții tribale, naturale, în luptă cu un stat care era la rândul său catalogat ca fiind criminal, primitiv şi injust în raport cu cetățenii săi. Trebuie să înțelegem că imaginea acestor oameni, în primul rând a intelectualilor, asupra societății româneşti era una net antiburgheză, Z*eitgeist*-ul acestei generații era cu totul altul, bunele şi calmele valori burgheze erau atacate din toate părțile, supuse unui tir politic, social şi metafizic asiduu, astfel că politica însăşi a trebuit să ia forma radicalismului millitarizat şi totalitar, în conjuncție paradoxală cu totalitarismul comunist.[686] Nu vom putea decela niciodată care a fost mecanismul de gândire, de acceptare şi de tolerarea a acestor mutații, dar putem încerca comprehensiunea unui anume tip de înțelegere şi de acțiune în epocă.[687] Trebuie să ținem cont de asemenea că socialismul şi comunismul erau în epocă promotorii violenței antistatale în aceeaşi

măsură. Experienţele germană şi italiană de la începutul secolului XX stăteau mărturie pentru valul comunist de violenţă revoluţionară.[688]

Înţelegem deci că Eliade mizează pe spiritul care se întrupează acum în logosul creştin al unei mişcări care iese din dezîntruparea unei iluzii romantice şi creează o cale politică a radicalităţii şi a justiţiarităţii.[689]

Următorul articol, din punct de vedere temporal, este „Meditaţie asupra arderii catedralelor“. Acesta este un articol cu o temă foarte des întâlnită în publicistica de dreapta a epocii, asaltul anticreştin al comunismului, deci voinţa de anihilare a civilizaţiei şi a omului european. Teza eliadiană este că dictatura de dreapta, deşi vinovată de crime, nu ucide în mod bestial, nu arde biserici şi sinagogi, nu masacrează preoţi şi femei, aşa cum face regimul comunist sau comuniştii care fac revoluţie pentru a prelua puterea. Exemplul dictaturii fasciste este dictatura lui Hitler. Căreia Eliade îi concede că, deşi violentă, nu a ucis evrei, nu a dărâmat sinagogi, nu a ucis milioane de oameni cum a ucis Stalin. Articolul este destul de sumbru, pentru că face o contabilitate comparativă a crimelor, a ororilor regimurilor totalitare, pornind de la premisa că o astfel de contabilitate are vreun sens. Cu toate acestea, pot fi înţelese raţiunile polemice ale articolului, încercarea de a demonstra că dictaturile de dreapta sunt mai aproape totusi de măsura umanului. Leitmotivul comparaţiei este existenţa şi persistenţa marii singogi din centrul Berlinului, chiar în inima capitalei unui regim declarat antisemit şi care nu-şi iartă inamicii. Pe când în Rusia sau în Spania asistăm mereu la asaltul criminal asupra bisericilor şi preoţilor. „Staţi acum şi judecaţi: o revoluţie fascistă-antisemită, care nu siluieşte sinagogile şi nu execută evreii în masă; o revoluţie comunistă, care arde mii de biserici şi execută un milion şi jumătate de oameni. [...] E mai simplu: e vorba, mai ales, de isterie, de acea bestială nevroză produsă de vederea sângelui. Aşa s-a întâmplat şi în Revoluţia franceză, aşa s-a întâmplat astă-vară în Spania, în primele zile ale războiului civil. Miliţienii şi femeile, la vederea sângelui, erau cuprinşi de o isterie colectivă, care îi îndemna să masacreze până la extenuare.“[690] Mai departe, vorbind despre Hitler, Eliade face cea mai dezastuoasă analiză a sa: „Dacă n-a incendiat şi n-a masacrat – asta a făcut-o pur şi simplu pentru că n-a încurajat isteria luciferică, n-a provocat fiara umană prin execuţii preliminare. S-a mulţumit cu lagărele de concentrare;

mai puţin grav, în orice caz, decât revolverul descărcat în ceafă sau spânzurătoarea“. Hitler va face toate acestea mai târziu, ce-i drept, nu toţi putem fi profeţi. Concluzia articolului este una propagandistică: „Lucrurile acestea nu se întâmplă în orice *revoluţie*; fascismul sau hitlerismul, bun sau rău, cum o fi, nu cunoaşte nici incendiile, nici masacrele. Lucifer e în deplină libertate numai în Răsărit.“[691] Complet fals, demonia dictaturii totalitare nu a scutit pe nimeni de nimic.

„Comentarii la un jurământ“ este, în continuarea articolului despre moartea lui Moţa şi a lui Marin, desfăşurarea consideraţiilor sale despre soarta Legiunii. Eliade face aici hermeneutica textului jurământului rostit de mulţimea de legionari la procesiunea funerară. Teza interpretului este unicitatea Legiunii ca organizaţie care acţionează dintr-un impuls înalt spiritual, şi nu dintr-o simplă necesitate politică convenţională. Legiunea ar fi deci, nu o simplă grupare politică urmărind scopuri mundane, ca puterea politică, reforma statului etc, ci o grupare metafizic fundată, care urmăreşte cu adevărat metanoia subiectului angajat în acţiunea revoluţionară creştină. Eliade subliniază întotdeauna acest aspect esenţial al angajării creştine, spirituale, al schimbării determinaţiilor ontologice ale subiectului supus revoluţiei creştine. Legiunea nu este pentru Eliade un partid politic, ci o şcoală a spiritului creştin. Acestea sunt de fapt tezele oficiale ale Legiunii exprimate de întemeietorii Mişcării şi propagate permanent de publicaţiile legionare, ceea ce este oarecum inedit este preluarea, acceptarea acestor teze de către intelectuali, trecerea acestora prin experienţa proprie, asumarea tuturor acestor comandamente şi mărturisirea lor publică. Elita intelectuală a Legiunii era deja formată în anul 1937, Eliade ajunge aici după o lungă perioadă de neutralitate şi de combustie interioară. Şeful generaţiei 1927 ajunge şi el în aceeaşi matcă a *revoluţiei creştine*. Trebuie că a fost un moment important pentru intelectualii de dreapta deja ataşaţi Legiunii, angajarea legionară deplină a lui Eliade.

Revoluţia creştină este conceptul cheie al angajării legionare a lui Eliade, nimic altceva nu îl putea face să se înscrie în cortegiul legionar, decât această revoluţie spirituală în act, anunţată de C. Codreanu.[692] Lui Eliade trebuie să îi fi părut inutilă orice simplă dezbatere intelectuală despre intrarea spiritului în lume când în lumea reală aşa ceva se întâmpla cu

adevărat. Mişcarea Legionară nu mai era o abstracţie, o idee, era deja o idee întrupată, o acţiune a spiritului în mers, nu mai era o aşteptare înfrigurată a spiritualului, ci o prezenţă a spiritului în oameni. În momentul acestei concluzii, Eliade probabil că a fost covârşit de importanţa acestui pariu metafizic la care putea lua parte. Era în sfârşit o ieşire din cărţi către o acţiune care trebuia să devină realitatea a sute de mii de oameni, spiritul se cobora deci în lume. A fost o ispită de neocolit. Nu cred că simplul oportunism, naivitatea politică sau orice altceva ar explica mai bine această angajare, epoca a avut o enormă complexitate, iar oamenii nu puteau fi numai nişte manechine mânuite abstract doar de instinct şi confuzie. Cu toate defectele sale, Eliade nu este un personaj care să caute cu orice preţ puterea în sfera publică, de altfel, angajarea în Legiune aducea nu beneficii, ci obligaţii şi admiterea unei discipline destul de stricte. Este adevărat că anul 1937 este anul de glorie al Mişcării, anul în care efectivele sale s-au triplat, dar angajarea eliadiană a durat probabil până în 1945, deci a fost o angajare solidă, nu pasageră. Ceea ce pare incredibil astăzi a fost cândva istorie trăită, adevăr al zilei sau al epocii, a reprezentat opţiune sau decizie pentru foarte mulţi oameni, deci măsurarea şi interpretarea acestor angajamente trebuie să ţină cont de realitatea acestor evenimente. În concluzie, ceea ce l-a dus pe Eliade la angajamentul legionar a fost nu o chestiune conjuncturală, o presiune de moment, ci concluzia acestuia că propria sa gândire despre spiritualitate, despre istorie, întâlneşte aici o complinire, o angajare în realul efectiv al solidarităţii umane. Eliade scrisese de mult despre venirea „omului nou“, omul spiritului şi nu al cărnii, revoluţia creştină a Legiunii i-a oferit prilejul dorit pentru a considera că a acest „om nou“ se poate întrupa. Istoria părea că se reîntoarce la metafizic prin asumarea moralităţii şi faptei legionare. O iluzie, putem spune noi, da, dar o iluzie care a îmbrăcat pentru ei haina unei credinţe profunde. „Semnificaţia acestui jurământ este copleşitoare. Măsura în care va fi el împlinit şi fructificat va dovedi şi capacitatea de înnoire spirituală a României. Ceea ce loveşte în primul rând pe un creştin din afara mişcării, care nu cunoaşte adâncimea spirituală şi bărbăţia vieţii dinlăuntrul Legiunii – este prezenţa atât de gravă a Morţii. În orice clipă să stau gata de moarte! Nu mai e vorba de o mişcare politică – ci de un Război, de o Revoluţie

însufleţită de ideea jertfei de sine. Moartea nu este niciodată invocată pentru sine într-o revoluţie politică“.[693] Acestea nu sunt rândurile unui politruc, al unui oportunist oarecare, Eliade, ca şi mulţi alţii, nu era obligat de nimic să scrie astfel, cu toate acestea, asemenea lui Noica, va fi un credincios al Legiunii, un intelectual care va crede în revoluţia creştină a Legiunii. „Ce revoluţie naţională şi socială, în afară de cea a lui Gandhi, străbătută de duh creştin şi tolstoian – a îndrăznit să-şi facă propagandă cerând oamenilor să se apropie de călugări şi să fie în orice clipă gata de moarte? Semnificaţia revoluţiei pe care o năzuieşte dl. Corneliu Codreanu este atât de profund mistică – încât succesul ei ar însemna încă o dată victoria duhului creştin în Europa; într-o Europă în care Christos n-a prea fost biruitor, deşi milioane de oameni au crezut în numele lui. Jurământul acesta, care exprimă atât de limpede gândul dl-ui Codreanu, dovedeşte cât de departe este mişcarea Legiunii de o „revoluţie naţionalistă“ oarecare. Nu e vorba de cucerirea puterii cu orice preţ – ci înainte de toate de *un om nou*, un om pentru care viaţa spirituală să existe, iar creştinismul să fie trăit responsabil, adică tragic ascetic. Mântuirea Neamului nu e posibilă fără jertfă; nici o înviere, în nici un ordin al existenţei nu se poate fără moarte.[…] O mişcare, la baza căreia stă un asemenea jurământ, este înainte de toate o revoluţie creştină; o revoluţie spirituală, ascetică şi bărbătească, aşa cum nu a cunoscut încă istoria Europei. Astăzi, când primatul politic este aproape necontestat, jurământul Legiunii şi al unei bune părţi din lumea românească, dovedeşte că învierea unui Neam şi mântuirea unui om nu pot fi nădăjduite decât printr-o totală fărâmiţare a omenescului, prin cea mai aspră luptă cu sine; într-un cuvânt prin creştinizare!“[694] Trăind astăzi într-o lume complet desacralizată şi decreştinată, astfel de gânduri par ininteligibile, imposibil de conceput că au putut fi gândite, scrise şi trăite. Cu toate acestea ele au fondat un act de credinţă într-o revoluţie a „omului nou“. Pentru Eliade tentaţia ascezei era prezentă încă din adolescenţă, spiritualitatea era marea temă a unei adolescenţe turmentate de tensiunea către *metanoia*. La treizeci de ani Eliade descoperă ortodoxia prin Legiune, descoperă poate actul de credinţă, deşi nu va fi un trăitor ortodox autentic niciodată, dar îi va rămâne până târziu pasiunea acestei credinţe sau cel puţin amintirea ei. Ceea ce mai descoperă Eliade este solidaritatea, imensitatea acestei prezenţe colective

într-o unică credinţă, voinţă şi speranţă. Eliade care nu era un îmbisericit, va descoperi aici o prelungire combatantă a bisericii, o biserică luptătoare.

În acest şuvoi legionar s-au unit foarte mult ape, unele limpezi, altele mâloase. Oameni ca Eliade, Noica, Cioran, Acterian, Polihroniade, Ion Barbu au tresărit la chemarea gestului sublim, la credința în realitatea ultimă a națiunii, la renaşterea unei țări umilite de mizeria continuă a corupției, la chemarea justițiară a Legiunii. Radicalitatea legionară era ea însăşi un apel, pentru că a fi radical şi intransigent într-o țară de oameni prin definiție maleabili nu era un lucru simplu. Dispariția spiritului critic este ea însăşi parte a acestui scenariu al unei experiențe harismatice prin care singurul lucru care contează este apelul ultim, voința unitară şi credința fermă în propriul temei. Eliade, în anul 1937, cedează acestui apel fulminant şi va rămâne legionar aproximativ zece ani, până când în 1947 va lua decizia de a-şi construi o carieră academică internațională, încheind complet destinul său românesc. Patria sa va deveni limba română. Istoria acestei patrii, propria sa istorie politică va dispărea într-o tăcere pe care şi-o va fi dorit-o etanşă, de nepătruns.[695]

„De unde începe misiunea României?“, articol apărut în 27 februarie 1937 în *Vremea*, reia o teză esențială pentru Eliade, şi anume, a face istorie prin valori supraistorice. Destinul României, susține Eliade, trebuie să se scrie prin prisma primatului spiritualului, revoluția creştină legionară fiind calea către acest destin de împlinit. „Iată, prin aceste schimbări adânci, nevăzute şi neauzite, se pregăteşte destinul României moderne. O țară şi un neam care trăiesc *total* sub semnul Crucii. Ceea ce n-au izbutit să realizeze sau să păstreze neamurile Apusului – să încercăm noi, să înfăptuim noi. Dacă poate fi vorba de o misiune a României, de un om nou creat de români – aici sunt, în această colectivă sete de sfințenie, de creştinare totală.“[696] Înțelegi că viziunea care dicta aceste rânduri era o viziune apocaliptică a unei noi evanghelizări, a unei reforme substanțiale religioase, în sensul apropierii de litera şi de spiritul Evangheliei. Un primat al apelului la trăirea deplină a Evangheliei, la jertfă, muncă şi renunțare la lume. Astfel înțeleasă misiunea Legiunii, politicul se dizolva în spiritual, devenea secundar, dar era de fapt numai o aparentă trecere în secundar, pentru că politicul a primat întotdeauna în destinul ratat al Legiunii. Politicul acesta care trebuia

dizolvat în trăirea spirituală ardentă, în transformarea interioară ascetică a fiecărui membru, revenea întotdeauna ca premisă şi concluzie a încleştării politice partizane. Această permanentă glisare de planuri de la personal la colectiv, de la grup la societate, a permis discursului legionar să nu dea seama despre realitate. Legiunea era inevitabil o organizație politică, prinsă într-o încleştare politică majoră, care a apelat la violență, ca la un instrument politic ultim, pentru a susține o bătălie politică. Edificarea interioară creştină a legionarilor nu putea anula în nici un fel esența politică a conflictului în care erau implicați. Conflictul însuşi îi purta către un final politic tragic, în care vor fi înfrânți de aparatul de represiune al unui stat pe care nu au reuşit să-l cucerească în acest balans permanent între asceză şi violență ultimă.

Eliade, mai departe conchide: „Când întreaga Europă recunoaşte că oamenii nu pot fi conduşi *creştineşte* – şi că numai un primat politic dă semnificație unui neam – România îşi îngăduie „nebunia“ să arate Apusului că o perfectă viață civilă nu se poate împlini decât printr-o viață autentic creştină, şi că cel mai superb destin pe care şi-l poate găsi un neam este *să facă istorie prin valori supraistorice*“.[697] Două teze susține aici Eliade: existența unei revoluții creştine în mers şi *excepționalismul românesc*. Există în toată această angajare eliadiană o latură romantică care nu trebuie neglijată, ideea că participă la o istorie esențială dominată de duhul unei autentice transformări a individului românesc, de unde şi pasiunea noului convertit: „În România de astăzi nu se întâmplă o nouă reformă. Dimpotrivă, o adâncire a celei mai vechi forme de viață creştinească: ortodoxia. Dar ortodoxia noastră ar putea să stălucească într-o zi apropiată şi să domine întreaga Europă.“[698]

„O revoluție creştină“ apărut în *Buna Vestire*, în iunie 1937, reia argumentele pentru dovedirea existenței unei adevărate revoluții creştine, în care ortodoxia românească face dovada că are puterea extraordinară de a crea forme istorice noi, de a da o misiune României. Articolul este esențial pentru înțelegerea credinței legionare a lui Eliade. Generația 1927, reia Eliade explicațiile sale, este prima generație care crede în *Spirit*: „Mişcarea tinerească din 1927 s-a născut cu conştiința acestei misiuni istorice: de a schimba sufletul României, subordonând toate valorile unei singure valori

supreme: Spiritul. Subordonare care înseamnă, mai ales în faza eroică – sacrificu, renunțare la sine, asceză. Sensul istoric al acestei mişcări tinereşti nu este deloc greu de descifrat. Avâdu-şi izvoarele vii în creştinism – şi creştinismul înseamnă „răsturnarea tuturor valorilor“ – ea încearcă formarea unui om nou. Căci omul timpurilor moderne a rămas integrat în vechea economie luciferică: a egoismului, a instinctelor, a valorilor celei mai abjecte biologii. De câte ori a apărut în istorie *un om nou*, el s-a înfăptuit printr-un primat al valorilor spirituale. Lupta între lumină şi întuneric, între bine şi rău fi curmată decât la sfârşitul veacurilor“[699] Acesta chiar este nucleul credinței eliadiene în Legiune, credința în renaşterea națională a unui popor care este scufundat de către elitele sale politice într-o formă de viață nedemnă, subistorică. Eliade este aici foarte sincer şi coerent cu sine însuşi. Întrebarea de ce nu a cântărit mai bine consecințele acestei adeziuni este o altă chestiune. De ce nu a avut necesara distanță față de ceea ce putea fi oricum calificat ca fiind discutabil şi irealizabil?! Aceasta este o întrebare la care doar Eliade putea răspunde şi n-a făcut-o. Eliade este aici un om de dreapta conturat, vehiculând toate ideile dreptei, mai puțin antisemitismul furibund, pentru care nu avea totuşi nici o aplecare. Pentru Eliade Legiunea este revoluționară în sensul cel mai vechi posibil, ea tinde către o revoluție creştină, către confundarea ordinii civile cu ordinea religiosului. Revoluția legionară este fundată pe creştinism, pentru că este fundată pe sacrificiu de sine, pe renunțare. Această revoluție, spune Eliade nu este în primul rând o revoluție politică, ci o revoluție spirituală, religioasă, în care oamenii sunt chemați să devină *pneumatici*. Dar întrebarea este: este oare posibil aşa ceva, este oare posibilă o revoluție care să vehiculeze idealul monastic pentru întreaga ordine civilă a societății? Şi oare toată această doctrină profetică este singurul adevăr care poate defini revoluția legionară? Poate fi făcut aşa de uşor pasul de la cuvânt la faptă? Este de ajuns cuvântul şi asceza bazată pe disciplină şi renunțare de sine pentru a înfăptui revoluția şi ranaşterea unei națiuni?! Aici răspunsul legionar al lui Eliade ar fi putut să fie că în această materie încercarea, proba inițiatică în chiar cadrul devenirii istoriei este cea mai importantă ordalie pentru spiritul unui creştinism autentic, reîntors la izvoarele sale. Ceea ce nu vede aici Eliade este *războiul civil* la care Legiunea împinge o întreagă generație, un război civil cu elitele

politice şi adminstrative ale ţării, razboi civil care nu se poate încheia decât prin lupte încrâncenate şi prin revoluţie politică *tout court*. Or, este esenţial de chestionat aici orizontul soluţiei politice care este urmărită, este această soluţie politică reală, soluţionează ea ceva cu adevărat sau, mai degrabă, doar impune termenii unei ecuaţii imposibil de rezolvat. Există cu adevărat soluţii creştine la criza politică a modernităţii? Sau soluţia creştină este mai degrabă una transistorică şi transpolitică, aşa cum de altfel prescrie litera Evangheliei?!

Eliade continuă să descrie modul acestei revoluţii numai în termenii primatului spiritual, văzând în revoluţia legionară o dovadă a vitalităţii şi ofensivei ortodoxe în istorie. Revoluţia legionară, este pentru Eliade, ofranda pe care Ortodoxia răsăriteană o depune spiritului lumii care s-a hrănit până acum numai cu formele occidentale şi nordice ale creştinismului: „Lumea modernă, de la Renaştere încoace, trecuse pe lângă acest creştinism răsăritean, ignorându-l sau dispreţuindu-l. […] Deabia acum începe a fi înţeles sensul acestei revoluţii creştine care încearcă să creeze o România nouă, creând întâi un om nou, un creştin perfect – în care înlocuieşte vechea „viaţă politică“ printr-o „viaţă civilă“, adică restaurează raporturi de omenie şi de creştinătate în sânul aceleiaşi comunităţi de sânge. Deabia acum începe să se vorbească despre „o misiune a României“. […] Şi această valorificare a vieţii umane o încearcă şi o realizează tineretul românesc de astăzi, printr-o trăire cât mai aproape de idealurile creştinătăţii răsăritene. Dacă ea va izbuti până la capăt – dacă va cuprinde, adică, întreaga comunitate românească – va fi cea mai mare revoluţie a veacului.“[700] Ar fi vorba deci de un fel de primat românesc în veacul revoluţiilor naţionale de dreapta, un primat al excelenţei ortodoxiei româneşti. Din păcate, n-a fost să fie, vorba lui Noica. Mircea Vulcănescu a înţeles în epocă, ca nimeni altul, pariul atăt de riscant al revoluţiei legionare şi n-a aderat, păstrându-se într-o pasivitate politică a prudenţei şi a evitării *hybris*-ului legionar. Această ispitire cu asupra de măsură a ethosului românesc conservator şi neiubitor de utopii, a considerat-o ca fiind primejdioasă. Ceea ce s-a şi dovedit, din păcate printr-un holocaust al unei întregi generaţii, care a fost jertfită, nu pe altarul naţiunii, ci pe acela al războiului civil şi al degringoladei.[701]

„Piloții orbi“[702] este unul din articolele cele mai teribile ale lui Eliade, un articol de o violență extraordinară, un adevărat manifest împotriva clasei politice româneşti, un moment de paroxism al conştiinței politice eliadiene. Acuzația este că elita politică românească conduce statul român la dezastru, la dispariție. „Clasa noastră conducătoare, care a avut frânele destinului românesc de la Întregire încoace, s-a făcut vinovată de cea mai gravă trădare care poate înfiera o elită politică în fața contemporanilor şi în fața istoriei: *pierderea instinctului statal*, totala incapacitate politică. […] Crima elitelor conducătoare româneşti constă în pierderea acestui instinct şi în înfiorătoarea lor inconştiență, în încăpățânarea cu care îşi apără „puterea“. Teza lui Eliade este că elita politică românească după Unire nu a gestionat în nici un fel noile realități politice şi etnice ale României, astfel că s-a ajuns la deznaționalizarea multor enclave ale minorităților româneşti de dincole de graniță, iar în interior la o pierdere de prestigiu în raport cu minoritățile sau chiar la predominarea unor minorități în anumite zone ale țării. „Cred că suntem singura țară din lume care respectă tratatele minorităților, încurajând orice cucerire de-a lor, preamărindu-le cultura şi ajutându-le să-şi creeze un stat în stat. Şi asta nu numai din bunătate sau prostie. Ci pur şi simplu pentru că pătura conducătoare nu mai ştie ce înseamnă un stat, *nu mai vede*“. În paragraful următor avem o mostră de înțelegere a problemei evreieşti de către Eliade: „Pe mine nu mă supără când aud evreii țipând: „antisemitism“, „fascism“, „hitlerism“! Oamenii aceştia, care sunt oameni vii şi clarvăzători, îşi apără – primatul economic şi politic pe care l-au dobândit cu atâta trudă risipind atâta inteligență şi atâtea miliarde. Ar fi absurd să te aştepți ca evreii să se resemneze de a fi o minoritate, cu anumite drepturi şi cu foarte multe obligații – după ce au gustat din mierea puterii şi au cucerit atâtea posturi de comandă. Evreii luptă din răsputeri să-şi mențină deocamdată pozițiile lor, în aşteptarea unei viitoare ofensive – şi în ceea ce mă priveşte, eu le înțeleg lupta şi le admir vitalitatea, tenacitatea, geniul“[703]. Avem aici o viziune care este, cred, departe de orice posibilă calificare ca antisemită. Eliade nu va îmbrățişa niciodată toată vulgata legionară, toate miturile propagandistice ale unei subliteraturi legionare care va miza pe tonul înalt, mesianic şi acuzator al tuturor categoriilor sociale şi ale tuturor minorităților naționale. Eliade va

căuta mereu să urmărească propria temă a spiritului care trebuie să se poată insera în lume spre binele acesteia, spre spiritualizarea lumii şi a omului, care nu poate rămâne numai un atom al unei unice şi masive apetenţe pentru putere, consum şi divertisment. *Piloţii orbi* este o metaforă pentru clasa politică a României Mari care nu a ştiut să ţină nici o promisune, care a reuşit să coboare România la rangul unei provincii absurde. Revoluţia creştină este o revoluţie a spiritului şi o revoluţie împotriva bestialităţii politicianiste a burgheziei româneşti, Eliade trăieşte această iluzie enormă a intruziunii spiritului în lume prin revolta creştină a unei generaţii care vrea să transforme destinul unei întregi ţări, dar, oare, vor putea ei să fie la înălţimea propriei promisiuni, a propriei revolte? Este o întrebare pe care Eliade nu şi-o va mai pune aici. Câţiva ani va trăi în această mistică a unei revolte a absolutului, a unei revolte care ar fi capabilă să transforme tot ceea ce atinge în aurul unei noi conştiinţe. Din păcate nu va fi aşa. Politicul, pe care Eliade doreşte să îl dizolve în acţiunea spiritului, îşi ia revanşa, reducând revolta la o acţiune politică care ratează propriul său ţel.

„Mitul generalului“ este dedicat generalului Cantacuzino-Gănicerul, personalitate marcantă a Legiunii. Eliade este aici foarte aproape de linia legionară a encomiasticii. Desprins de mediul laşităţii de origine iobăgească, Generalul: „ A recunoscut în Căpitan şi în legionarii săi morala medievală, bărbătească, românească, pe care deznădajdui-se s-o mai vadă stăpânind sufletele contemporanilor. […] Alături de aceste câteva adevăruri noi, Generalul Cantacuzino şi-a regăsit în idealurile legionare crezul său intact. Opera de educaţie spirituală a legiunii, restaurarea străvechilor virtuţi virile în întreg neamul românesc, cultivarea simţului de răspundere şi jertfă – toate acestea şi le recunoştea Generalul Cantacuzino în propriul său trecut…“[704] Vocabularul articolului este unul legionar întru totul, Eliade scriind ca unul din interior deja, nu se mai simte nici o distanţă, nici un accent propriu.

„De ce cred în biruinţa Mişcării Legionare“[705], articol despre Eliade a declarat că nu l-a scris el, este mărturia deplină a legionarismului asumat în totalitate. În privinţa declaraţiei sale, nu cred că trebuie să o luăm în serios, Eliade era un nume în epocă şi nu se puteau face astfel de jocuri de redacţie ieftine, cel mai probabil Eliade l-a scris ca mărturie asupra adeziunii sale

totale la Legiune.[706] Articolul este o profesiune de credinţă legionară, urmând toate legile de construcţie a unei astfel de mărturisiri: „Cred în destinul neamului românesc – de aceea cred în biruinţa Mişcării Legionare. Un neam care a dovedit uriaşe puteri de creaţie, în toate nivelurile realităţii, nu poate neaufragia la periferia istoriei, într-o democraţie balcanizată şi într-o catastrofă civilă. Puţine neamuri europene fost înzestrate de Dumnezeu cu atâtea virtuţi ca neamul românesc“. Implicaţia fermă a incipitului este că Legiunea reprezintă împlinirea destinului poporului român în istorie şi dincole de istorie, neamul românesc nu va putea exista decât în împlinirea legionară, singura menire care îi poate aduce pacea şi mântuirea. Pretenţia legioanară este exprimată pe de-a întregul şi ea corespunde cu toate imperativele doctrinei legionare, nimic în afara Legiunii. Crede Eliade în toată această tiradă legionară, crede el că nimic nu mai poate salva istoria românească, nimic altceva decât Legiunea?! Cine poate şti, cert este că s-a considerat pe sine destul de legionar ca să poată semna această profesiune de credinţă.

„Cred în această biruinţă pentru că, înainte de toate, cred în biruinţa duhului creştin. O mişcare izvorâtă şi alimentată de spiritualitatea creştină, o revoluţie spirituală care luptă în primul rând împotriva păcatului şi nevredniciei – nu este o mişcare politică. Ea este o revoluţie creştină. Cuvântul Mântuitorului a fost înţeles şi trăit în felurite chipuri, de către toate neamurile creştine, de-a lungul istoriei. Dar niciodtă un neam întreg n-a trăit o revoluţie creştină cu toată fiinţa sa; niciodată cuvântul Mântuitorului n-a fost înţeles ca o revoluţie a forţelor sufleteşti împotriva păcatelor şi slăbiciunilor cărnii; niciodată un neam întreg nu şi-a ales ca ideal de viaţă *călugăria* şi ca mireasa moartea. Astăzi lumea întreagă stă sub semnul revoluţiei. Dar în timp ce alte popoare trăiesc această revoluţie în numele luptei de clasă şi al primatului economic (comunismul) sau al statului (fascismul) sau la rasei (hitlerismul), Mişcarea Legioanară s-a născut sub semnul Arhanghelului Mihail şi va birui prin harul dumnezeiesc. De aceea, în timp ce toate revoluţiile contemporane sunt politice, revoluţia legionară este spirituală şi creştină.

În timp ce toate revoluţiile contemporane au ca scop cucerirea puterii de către o clasă socială sau de către un om, revoluţia legioanră are drept ţintă

supremă: mântuirea neamului, împăcarea neamului românesc cu Dumnezeu, cum a spus Căpitanul. […]

Omul nou nu s-a născut niciodată dintr-o mişcare politică – ci întotdeauna dintr-o revoluție spirituală, dintr-o vastă refacere lăuntrică. Aşa s-a născut omul nou al Creştinismului, al Renaşterii etc., dintr-un desăvârşit primat al spiritului împotriva temporalului, dintr-o biruință a duhului împotriva cărnii“.[707] Am citat *in extenso* pentru că în aceste rânduri stă întreaga *emoție* eliadiană a convertirii la legionarism, întreaga speranță de tip eshatologic la care se va face părtaş. Eliade nu falsifică nimic, nu se falsifică pe sine şi nu pariază în gol, era dominat din adolescență de căutarea şi realizarea acestui primat al spiritualului, pe care îl regăseşte acum aici în rândurile Legiunii, de data aceast nu ca pariu al unui intelectual însingurat, ci ca angajare a unei întregi generații într-o luptă eroică. Această viziune a unei întregi istorii care va lua calea spiritului, este viziunea care îl va cuceri. În termenii noştri este o pură iluzie, în termenii săi din acea epocă este o experiență vitală, o acțiune în curs, o victorie care trebuie să vină. Or, a nu participa la această luptă, la această speranță, înseamnă a trăda, a fi în afara curgerii esențiale a istoriei care nu mai este doar simpla rutină a unei vieți burgheze, ci istoria unei cuceriri spirituale. Ispita întrupării spiritului în social sau chiar în politic nu va putea fi refuzată. Acestei imense speranțe trebuia să i se dea curs. Eliade este într-un anume sens consecvent cu sine însuşi, el respinge politicul, el vede numai această chemare a revoltei spiritualului, a înfrângerii materiei. Legiunea nu este pentru el un organism politic, ci o mişcare spirituală uzând de toată pedagogia creştină pentru pregătirea omului pentru mântuire. Victoriile politice ale Legiunii par să nu existe, să nu aibă nici o miză, un pur joc al istoriei contemporane, Eliade priveşte mereu în adâncime, peste chipul zilei de astăzi, peste istoria care se face acum. Spre istoria ce va fi deja mâine cucerire spirituală sau măcar spre speranța că aşa va fi. Această *hipermetropie* intelectuală va asigura realizarea emoției necesare pentru convertirea legionară. Nu putem înțelege nimic din tragedia acestei epoci şi a acestei mişcări politice şi transpolitice, dacă nu înțelegem emoția pe care un om o putea avea în prezența acestui mit în plin mers al revoluției spirituale, al educației pentru ceva dincolo de lumea aceasta. În 1937 mitul

Legiunii este la apogeu, în toate liceele şi în toate universităţile, legionarii erau majoritari, toată *mistica* lor trecuse în cotidian şi în rutină, angajarea legionară era la ordinea zilei. Legiunea era ceea ce trebuia să vină, aşteptarea era aproape de final, ceea ce, dealtfel, va provoca şi conflictul acut cu Carol al II-lea, care va duce la decapitarea Legiunii. Tragedia era aproape de finalul său maiestuos şi sângeros, în care toţi actorii vor muri. Eliade însuşi îşi va pierde patria, dispărând din această scena pe care jucase cu pasiunea unei angajări totale. România însăşi va dispărea în noaptea unei lungi încarcerări.[708]

Ca orice mit politic aflat la apogeu, mitul Legiunii nu poate fi explicat în termeni raţionali. O mişcare care nu avea nici măcar un program, nu avea nici măcar o doctrină, nu avea o formă de organizare stabilă, nu ameninţa cu războiul civil, cu toate acestea uza de arma asasinatului politic, avea o mistică a morţii şi a sacrificiului şi nu părea să facă nici o concesie, o astfel de mişcare câştigă o largă adeziune şi începe să fie văzută ca singura salvare politică a naţiunii. Îngemănarea de calcul politic, spirit de jertfă, aşteptare mesianică, de război împotriva statului, de tenacitate extraordinară a sfârşit prin a impresiona şi a convinge, în ciuda tuturor motivelor de a fi împotrivă. Probabil că incuria elitei politice autohtone a făcut ca legionarii să fie văzuţi ca răzbunătorii necesari, ca justiţiarii unui popor adânc încercat şi înşelat. Ajunşi al treilea partid ca importanţă în 1937, vor sucomba literalmente în 1938, în urma prigoanei pornite de Carol al II-lea, demonul politicii româneşti interbelice.

Eliade este în această epocă, conform cu toate mărturiile contemporane şi de mai târziu, adânc implicat în viaţa legionară, participă chiar la campania electorală din iarna lui 1937, mizând total pe victoria Legiunii. Spiritul critic, distanţa faţă de cotidianul implicării politice imediate, examenul teologic în adâcime a presupoziţiilor legionare nu îşi mai au locul, totul se dizolvă într-un act de credinţă şi supunere legionară. Imperativul legionar este privit ca imperativul absolut al românescului, şi aşa l-au privit şi atâţia alţii din elita intelectuală a epocii, Noica, Cioran, Ţuţea, Acterian, Bernea, Amzăr, Polihroniade etc. astfel s-a putut ca violenţa nemijlocită, atotprezentă a Legiunii, să fie trecută cu vederea, să fie considerată numai ca mijloc legitim de apărare în faţa unui stat care practica abuzul şi teroarea

poliţienească. Tocmai acest rol de *victimă justiţiară* a permis victoria mitului politic al Legiunii, preluarea imensei nevoi de justiţie, de dreptate a atâtor români din epocă. Mai târziu, când Legiunea îşi va distruge singură acest statut, în epoca guvernării, va pierde şi acest statut prilegiat al victimei nevinovate supuse arbitrariului autorităţilor corupte. Ea însăşi va deveni autoritate arbitrară, coruptă şi practicând violenţa ca politică de stat. În acel moment va apărea mitul politic al Mareşalului care va deveni garantul ordinii şi legii pentru majoritatea românilor. Astfel miturile politice se succed, se devoră unele pe altele sau supravieţuiesc numai la periferia unei istorii părăsite de orice ecou în prezent.

Pentru Eliade spiritul este realitatea sacrului care survine epifanic în lume. În această circumstanţă, în această istorie care era, întâmplător sau nu, cea românească, sacrul survine epifanic prin această mişcare spirituală care agită sufletele şi conştiinţele româneşti în sensul absolutului. Dacă văzuse în Gandhi un sol al celeilalte dimensiuni a lumii având menirea să salveze un popor din sclavie, de ce să nu perceapă în Codreanu un trimis de aceeaşi factură, un trimis care trebuie să salveze poporul român din sclavia corupţiei şi a materialismului. Implicaţia necesară a acestei premize este angajarea şi credinţa legionară.[709]

„Cred în biruinţa Mişcării Legionare pentru că cred în dragoste. Dragostea singură preface bestia în om, înlocuind instinctele în libertate. *Dilige et qoud vis fac*, spunea Fericitul Augustin: „iubeşte şi fă ce vrei!“. Cel care iubeşte cu adevărat e liber. Dar dragostea transfigurează pe om şi libertatea pe care şi-o dobândeşte insul iubind nu va stânjeni pe nimeni, nu va face să sufere pe nimeni. Legionarii nu sunt numai camarazi, sunt fraţi, Şi este atât de puternic valul de dragoste, încât dacă n-ar fi decât el singur, şi tot ar trebui să nadăjduim în învierea neamului românesc, adică în biruinţa Mişcării Legionare“.[710]

Dragostea creştină, *agapé* sau *caritas* este transformată în virtute cardinală a legionarilor. Peste tot vom asista la această permanentă glisare de la trăire la teologie şi înapoi, întotdeauna acţiunea legionară va fi epuizată de speranţa teologică care îi este ataşată, inoculată în discurs. Acţiunea legionarului nu este niciodată acţiunea pură şi simplă care urmăreşte un scop vizibil şi previzibil din ordinea mundanului, ci va fi

întotdeauna acţiunea care trage cu sine permanent privirea spre dincolo, aşteptarea şi încredinţarea lui dincolo care este de aici prefigurat şi chemat să asiste la drama trăirii depline a legionarului. Legionarul este credinciosul perfect care acţionează în situaţia de risc maxim pentru poporul său, privit ca o comunitate mistică. Secretul acestei acţiuni şi a mitului ei este credinţa, această încredere absolută că adevărul nu poate fi decât acesta care este trăit, exprimat şi sperat de credinciosul legionar. Numai această credinţă poate convinge pe celălalt, numai această credinţă poate penetra zidul raţiunii şi al suspiciunii celuilalt. Credinţa legionară a fost definită mereu ca simplă credinţă creştină dusă până la capăt, ca angajare totală în actul credinţei care primeşte complinirea naţionalismului. Întâlnirea explozivă dintre aceste două ordine de credinţă nu a fost niciodată examinată de Eliade în consecinţele ei ultime, translatarea speranţei eshatologice spre naţiune generând o atitudine care va duce la transformarea politicului în acţiune religioasă şi a credinţei în acţiune politică, cu alte cuvinte cele două planuri nu se vor mai putea distinge, iar revoluţia politică va fi definită ca revoluţie religioasă, ca primat al mântuirii, ca imperativ al mântuirii, ceea ce nu este altceva decât o formă de milenarism. Eliade a dat prioritate versantului spiritual, pedagogiei creştine în pofida versantului politic, al pedagogiei revoluţionare a politicului pur. Ambele versante au fost prezente în acţiunea Legiunii şi au constituit atuuri ale mitului politic legionar. Finalmente Legiunea uzează de o eshatologie revoluţionară milenaristă, impunând imperativul revoluţiei naţionale şi creştine. Astfel, pentru legionar, Dumnezeu se adevereşte şi se revelează prin revoluţia politică săvârşită pentru popor, privit ca popor al lui Dumnezeu. Eliade nu sesizează aceste contradicţii, actul său de credinţă legionară ramânând, aşa zicând, pur. De altfel, priceperea sa teologică rămâne pentru epoca respectivă destul de sumară. Argumentul legionar, finalmente, poate fi rezumat astfel: credinţa mea în Dumnezeu este garanţia purităţii acţiunii mele politice, întemeiat pe credinţa mea pot să cer celuilalt să se supună, iar dacă nu se supune îl pot pedepsi, voinţa mea nu mai este a mea, este voinţa Celui în care cred, deci imperativul meu nu mai este al meu, este al Său, ceea ce conduce la concluzia că trebuie să devină al tuturor. Argumentul credinţei redevine argument politic.[711]

Eliade nu este atent la miza politică intrinsecă, deşi este clar că nu o trece cu vederea, *Jurnalul portughez* dezvăluind aşteptările politice nemediate de nimic ale legionarului Eliade. Cu toate acestea nu trebuie să considerăm angajarea legionară şi motivaţia transmisă aici ca pe o învăluire a mizei esenţial politice, nu, în mod cert, Eliade este sincer şi credibil în tensiunea sa apocaliptică şi escatologică, în speranţa unei revoluţii creştine autentice, care ar fi avut menirea să transforme poporul român într-un *popor istoric*, după expresia lui Hegel.[712] Eliade rămâne totuşi un intelectual prins în jocul extrem al unei istorii complicate, nu va deveni niciodată un combatant al niciunui câmp de luptă. De altfel, în 1940 va alege să se autoexileze la Londra, pentru a scăpa tensiunii politice şi posibilei căderi din nou sub imperiul prigoanei antilegionare a regimului carlist.

Miopia lui Eliade este constituită de trecerea cu vederea a realităţii concrete, a implicaţiei ultime a acţiunilor Legiunii, a fanatismului şi a fervorii religioase şi politice a mii de tineri care vor fi traşi sau împinşi într-o istorie sângeroasă care se va termina cu decapitarea unei întregi generaţii şi cu pregătirea României pentru a fi astfel victima sigură a comunismului, care, de abia el, va fi duşmanul absolut, dar împotriva căruia vor fi prea puţini pentru a i se opune.

Libertate, articol apărut în *Iconar*, în 1937, la Cernăuţi, este un comentariu asupra înţelesului libertăţii pentru legionari. „Sunt însă mişcări spirituale în care oamenii se leagă prin libertate. Oamenii sunt liberi să adere la această nouă familie spirituală. Nici un determinism exterior nu-i sileşte să devină fraţi. […] Fiind o mişcare profund creştină, avându-şi justificarea înainte de toate în planul spiritual – legionarismul încurajează şi se întemeiază pe *libertate*. Vii în legionarism pentru că eşti *liber*, pentru că te-ai hotărât să depăşeşti cercurile de fier ale determinismului biologic (frica de moarte, de suferinţă etc.) şi ale determinismului economic (frica de a rămâne pe drumuri). Cel dintâi gest al legionarului este un gest de totală libertate: el îndrăzneşte să se rupă de toate lanţurile robiei sale spirituale, biologice şi economice. Nici un determinism exterior nu-l mai poate influenţa. În clipa când s-a hotărât să fie *liber* toate spaimele şi toate complexele de inferioritate dispar ca prin farmec. Cel ce poate intra în Legiune, îmbracă pentru totdeauna cămaşa morţii. Asta înseamnă:

legionarul se simte atât de liber, încât nici moartea nu-l mai înspăimântă“.[713] Glosele lui Eliade despre libertatea legionară atestă împrumutul deplin al discursului legionar. „A îmbrăca cămaşa morţii“ este o platitudine din discursul legionar imperativ care nu se întâlneşte în scrisul lui Eliade, fiind deci un împrumat făcut din vocabularul legionar.

Reapariţia *Cuvântului* îi prilejuieşte lui Eliade scrierea articolului „Strigoii…“ la trecerea unui an de la moartea lui Ion Moţa. Aceeaşi proză liturgică la adresa schimbării aşteptate, a revoltei împotriva destinuului plat şi falsificat al ţării.

În ianuarie 1938 scrie, tot în *Vremea*, articolul „Noua aristocraţie legionară“, unde reia teza deja afirmată: „Suntem contemporanii, norocoşi, ai celei mai semnificative prefaceri pe care a cunoscut-o România modernă: *făurirea unei noi aristocraţii*. Tineretul legionar, odată cu alte miracole realizate prin jertfă, elan şi voinţă creatoare – a pus temeliile unei elite româneşti care e menită să schimbe sensul istoriei acestui neam“.[714] Legiunea este deci nu numai o armată creştină, dar ete totodată o nouă elită naţională, o nouă aristocraţie capabilă să ridice acest neam la locul cuvenit, pedagogia legionară dă ţării astfel garanţia unui viitor durabil. Care este principala caracteristică a noii aristocraţii? „*Conştiinţa unei misiuni istorice*, sentimentul că ne-am născut ca să împlinim o revoluţie unică în istoria neamului. Legionarul nu mai trăieşte la întâmplare. Viaţa lui are un sens precis şi major: revoluţia creştină, mântuirea neamului românesc“.[715] Eliade foloseşte aici pronumele personal la persoana I plural, este un noi inclusiv, de data aceasta. Intelectualul face proba înscrierii depline în disciplina dură a Legiunii.

„În locul aristocraţiei de sânge, Legiunea creează o nouă aristocraţie: a spiritului. În locul elitelor care-şi moşteneau drepturile – odată cu virtuţile şi păcatele strămoşeşti – se naşte o nouă elită care-şi cucereşte libertatea învăţând să moară şi să se jertfească“.[716]Cu alte cuvinte, Legiunea dă ţării adevărata elită creştină, care va putea să salveze ţara de la dezastrul apostaziei. Nu o revoluţie socială sau economică, nici măcar o revoluţie politică, ci revoluţia creştină în vederea apocalipsei, a sfârşitului timpului, a trecerii din istorie dincolo de timp. Această imensă pretenţie escatologică a stăpânit multe minţi legionare, ceea ce a dat acest amestec de teologie

politică revoluționară în care politicul se dizolva mereu în religios, în care gesturile şi evenimentele politice nu putea avea decât efecte religioase, eshatologice. Această glisare continnuă, care nu era numai una a discursului, deşi este clar că mulți legionari favorizau primatul politicului, face ca niciodată diferența dintre cuvânt/idee/credință şi faptă să nu fie decelabilă. Finalmente, politicul se salva prin religios, iar religiosul se manifesta prin politic în viața credinciosului legionar, religiosul revenea în lume prin politic, care era definit ca primordial, act/faptă, decizie şi efect al deciziei de a acționa în planul existenței neamului. Probabil că miezul fierbinte, esența legionarismului a constituit-o naționalismul, acestuia cred că i-a aparținut primul impuls. Credința creştin-ortodoxă a fost matrice care a trebuit să găzduiască această revoltă romantică a unui naționalism umilit, jignit de incuria unei lumi burgheze. Mărturiile întemeietorilor Legiunii, în principal Codreanu şi Moța, cred că demonstrează cu claritate acest lucru. Uniunea indisolubilă dintre naționalism şi ortodoxie a dus la această formă unică a existenței Legiunii.

Eliade, ca *credincios* legionar, preia acest paradox, fără a-l chestiona vreodată, nu se întreabă niciodată asupra întemeierii unei astfel de uniuni sacre care ar trebui să ofere unui întreg popor o mântuire sigură, obținută prin jertfă şi pedepsirea vinovaților. De altfel, nici nu ar fi putut, mitul Legiunii era la apogeu, iar înscrierea în rândurile sale tocmai acest lucru îl presupunea, credința fără îndoială. În toată această dinamică imposibil de ordonat într-o paradigmă a raționalității discursive, trebuie totuşi arătat că pretenția legionară făcea ca însuşi Hristos să fie prins în dinamica violenței eshatologice a exercițiului politico-religios al Legiunii. Evanghelia este tratată din punct de vedere legionar ca evanghelie a salvării politice, pentru că salvarea neamului nu trece numai prin rugăciune şi credință adevărată, ci şi prin violența care trebuie să fundeze o nouă ordine a destinului național. Violența suportată duce la mucenicie, violența executată duce la eroism, dar ambele duc la revelarea speranței teologice în drumul spre mântuire al legionarului. Nădejdea escatologică ar trebui să întoarcă spatele istoriei, privind mereu spre Dumnezeu, dar legionarul nu întoarce spatele istoriei, dimpotrivă, este prezent în istorie, îşi doreşte modificarea cursului istoriei prin propria faptă. De aici o teribilă confuzie de planuri. Istoria nu este

respinsă ca drum al păcatului şi al rătăcirii în mrejele puterii, ci este preţuită şi supusă pedagogiei legionare. Victoria politică a Legiunii este văzută ca victorie a lui Hristos, a Evangheliei, ca o transformare mistică a vieţii de aici, ceea ce o transformă, de fapt, în victorie a credinţei, nu a politicii, astfel, niciodată pretenţia escatologică nu părăseşte acţiunea politică, pe care o poartă cu sine într-un discurs infinit. În fond, în mod fundamental, Legiunea spune că în propria sa acţiune se revelează Dumnezeu. Aceasta este pretenţia originară şi absolută a legionarilor, a lui Codreanu şi Moţa. Nu există aici locul pentru virtuţi mediocre şi vicii benigne, istoria trebuie să treacă la superlativ, mişcându-se spre apocaliptic.

Convertirea atâtor intelectuali de primă mână la legionarism nu este nici un fenomen de demenţă colectivă, nici o eroare conjuncturală, nici un miracol.[717] Ar trebui să înţelegem că ceea ce domină în acest act al convertirii unei conştiinţe la legionarism este, în primul rând, un sentiment acut al urgenţei, al necesităţii, al justiţiei destinului politic românesc. Pentru martorii şi actorii epocii, Legiunea era în primul rând o victimă a elitei politice naţionale care ajunsese să condamne o întreagă generaţie tânără pentru radicalismul său. Politica în România nu era decât un comerţ ilicit, împotriva acestei dinamici a politicii româneşti era firesc să existe o mişcare de reacţie. O mişcare politică care timp de zece ani nu face dacât să lase în urmă suferinţa bătăilor continue, a închisorilor, a interdicţiilor politice de tot soiul, sfârşeşte prin a crea o solidaritate imensă, prin statul său de victimă permanentă a nedreptăţii. Discursul politic axat pe morală, radicalism etic şi ortodoxie nu face decât să cimenteze şi mai mult sentimentul unei erori istorice în care statul român se află, prigonind cei mai buni fii ai săi. Asasinatul legionar, nimic altceva decât un instrument de teroare politică, trece el însuşi ca legitimă apărare în ochii foarte multor români în epocă. De fapt, asasinarea lui Duca, marchează începutul unui lung război civil rece în societatea românească care ajunge la final abia în ianuarie 1941, când Ion Antonescu decapitează definitiv Legiunea şi o exclude din viaţa politică a ţării. Mitul politic al Legiunii este atunci înlocuit cu mitul personal al Mareşalului. România se scutură de fascinaţia pentru Legiune şi merge mai departe pe drumul deja trasat al unei istorii pierdute, al unei istorii care anihilează.

Eliade urmează şi el acest drum al convertirii prin sentiment, prin solidaritatea născută din compasiune, admiraţie şi fascinaţie faţă de un grup de oameni care demonstrau o tenacitate şi o forţă a propriilor convingeri de neclintit. În această convertire există desigur destule ingrediente, o anumită iluzionare confortabilă, un romantism al naivităţii, ura şi disprețul pentru toţi potentaţii zilei, priviţi ca o contraelită, ca o mafie care jugulează istoria virilă şi eroică a României, o proastă analiză teologică a întemeierii legionare în ortodoxie, o dorinţă, poate vinovată, de a asuma numai pozitivul acestei angajări, o ocultare senină a negativului acţiunii legionare. Tema eliadină a spiritului care se întrupează permanent în istorie, dominând-o, a fost, de asemenea, un factor determinant pentru Eliade în decizia de angajare în politica legionară. Toate acestea au făcut ca Eliade să nu respingă, ca Vulcănescu, apelul legionar. A fost desigur o iluzie tragică. Din păcate, adevăraţii duşmani ai României vor veni ceva mai târziu, găsind o ţară deja devastată de luptele interne, incapabilă să opună o rezistenţă majoră ocupantului.

„Provincia şi legionarismul“ [718]este scris în februarie 1938, cu puţin înaintea unui nou val de arestări ale legionarilor, un ultim articol scris despre sensurile noii vieţi legionare. Tema provinciei care ratează trebuie să înceteze, dimpotrivă, provincia este un apel la realism, la conştiinţă, la mobilizarea energiilor vitale, la concentrare, deci la salvare. „Sunt destule semne că lucrurile se vor schimba. Legionarismul aduce o schimbare radicală a mentalităţii provinciale. Când educaţia legionară va da roade, se va vedea că sensul vieţii nu este parvenirea, cariera cu orice preţ. Marea revoluţie legionară schimbă centrul de gravitaţie al fiinţei româneşti: din afară, înlăuntru“.[719] O imensă naivitate, dublată de o imensă speranţă nefondată pe nimic, decât pe convingerea că trebuie să fie aşa şi nu altfel. „Legionarismul va pune capăt complexelor de inferioritate ale provinciei“. Legionarul este deci fiinţa care se va rupe de orice determinare socială şi economică, dând dovadă de un dinamism interior capabil să fie fructificat oriunde, mai ales în provincie. O iluzie a intelectualului legionar şi o contribuţie la mitul propagandistic al legiunii.

Cred că merită să comparăm publicistica lui Eliade cu cea a lui Cioran, din epoca 1933-1941, pentru a ne da seama de diferenţele de stil, de

temperament, de atitudine „revoluționară“ de dreapta dintre cei doi. Cioran este apocaliptic şi neguros, violent în expresie şi în proiecte, el este primul dintre intelectualii tineri de la 1927 care îmbrățisează mitologia revoluției de dreapta. La început departe de stilistica şi de substanța creştin-ortodoxă a Legiunii, după care va urma un proces de adaptare la această mitologie reacționară şi conservatoare în plan cultural, dar revoluționară în plan politic pragmatic. În *Maglavitul şi cealaltă România* Cioran scria, după ce definise spiritul religios ca fiind opus dinamicii revoluționare politice absolut necesare pentru o țară ca România: „Psihoza Maglavitului trebuie convertită şi exploatată. Esențialul este ca ea să ajute la naşterea unui mare fenomen politic. Nu se poate şti care va fi acela; dar se poate şti că de nu se va naşte, suntem o țară condamnată. Toate fenomenele colective care se nasc în țară trebuie exploatate şi convertite. Şi vor trebui făcute pelerinagii nu numai de închinăciune, dar şi de cucerire.“[720] Eliade, în schimb, este permanent moderat, permanent dominat de o măsură a limitei. Pasiunea politică a lui Eliade a fost întotdeauna o funcție a unei alte realități. Funcție de Nae Ionescu, funcție de grupul de intelectuali care aproape toți se convertiseră, funcție de propriile falii şi antagonisme interioare. Eliade nu are pasiunea politicului, el nu a văzut niciodată România politic, ci numai cultural. Naționalismul său, chiar în epoca angajamentului legionar, este mai degrabă un naționalism cultural, fundamentat pe valoarea culturii române şi pe baza posibilului rol al acesteia de a fi placa turnantă a conjuncției Răsăritului cu Occidentul. Chiar şi antisemitismul eliadian păleşte în moderația sa față de cel al lui Cioran, care este vital, coerent şi ofensiv: „Evreul nu este semenul, aproapele nostru, şi oricâtă intimitate ne-am lăsa cu el, o prăpastie ne separă, vrem sau nu vrem. Este ca şi cum el ar descinde dintr-o altă specie de maimuțe decât noi şi ar fi fost condamnat inițial la o tragedie sterilă, la speranțe veşnic înşelate. *Omeneşte* nu ne putem apropia de ei, fiindcă evreul este întâi *evreu* şi apoi om.“[721]

De ce a devenit Eliade legionar? Nu putem şti cu certitudine, putem numai bănui că în turbionul politicii româneşti din anii 1937-1938, îndemnat şi de exemplul lui Nae Ionescu şi de exemplul atâtor alți prieteni, îndemnat de propria sa atitudine, de radicalizarea luptelor politice, de polarizarea forțelor politice interne, de presiunea victoriilor politice ale

dreptei europene, Eliade a găsit de cuviinţă să se înroleze în rândurile legionarilor, pe care îi privise ani la rând de la depărtare, fără să cadă sub fascinaţia acţiunii şi credinţei legionare. Cred că a fost o decizie care a exprimat cu autenticitate poziţia sa din epocă. Cu toate acestea, Eliade nu a devenit un om politic activ, nu a mizat pe politică, deşi conştiinţa sa politică s-a radicalizat în mod decisiv.

Salazar şi revoluţia în Portugalia

Perioada 1938-1940 este o perioadă foarte grea pentru Eliade, astfel încât plecarea la Londra i se pare o soluţie salvatoare, din punct de vedere material, social şi politic. Moartea lui Nae Ionescu, prăbuşirea oricărui mit politic, sărăcia, disconfortul social evident, toate acestea îl fac să considere că părăsirea României concrete, brutale, politicianiste, ţara unde el devenise un înfrânt, constituie o soluţie, cel puţin temporară. Războiul, început la 1 septembrie 1939, complica definitiv situaţia, aşa că Eliade pleacă sperând la răgaz pentru devenirea personală. Este de fapt un exil asumat, un exil al speranţei şi al interludiului.[722]

Pe 10 februarie 1941 pleacă spre Portugalia, a doua etapă a exilului, unde va rămâne până în septembrie 1945. Din scrierile perioadei portugheze trebuie ţinut cont de *Salazar şi revoluţia în Portugalia* pentru subtextul şi implicaţia scrierii şi publicării volumului.[723] *Salazar…* este cartea care care trebuie să transmită în ţară o anume idee despre un regim autoritar de dreapta, despre o revoluţie naţională care a reuşit, şi a reuşit menţinând primatul spiritual prin Salazar, care nu era altceva decât un profesor. Este aici sigur o nostalgie pentru Nae Ionescu, şi poate o certă aluzie la rolul pe care Profesorul l-ar fi putut juca într-o revoluţie naţională românească fără stigmatul violenţei excesive şi al finalului ratat. Pe de altă parte neutralitatea Portugaliei este şi ea un model, o ţară care reuşise să se apere şi să se conserve pe sine mult mai bine decât reuşise România generalului Antonescu. „Cartea aceasta este de istorie politică este scrisă de un om care nu se îndeletniceşte nici cu istoria propriu-zisă, nici cu politica. Ea s-a născut dintr-o nedumerire şi a fost scrisă pentru a răspunde la o întrebare, pe care autorul nu oboseşte să şi-o pună de zece ani: este posibilă o revoluţie spirituală? Este realizabilă istoriceşte o revoluţie făcută de oameni care

cred, înainte de toate, în primatul spiritualului?“[724] Portugalia este deci imaginea a ceea ce trebuia să fie România, o Românie care nu ar fi terminat scăldată în sânge. „Statul salazarian, stat creştin şi totalitar, se întemeiază, înainte de toate, pe dragoste“ şi mai departe: „ La lumina acestor preciziuni, se poate înţelege miracolul pe care l-a realizat Salazar: un stat totalitar şi creştin, construit nu pe abstracţiuni, ci pe realităţi vii ale neamului şi tradiţiei sale. Este cu atât mai extraordinară această creaţie, cu cât ea se împlineşte la capătul unei evoluţii politice violent antitradiţionaliste, anticreştine şi pasionat „europenizante“.“[725] Portugalia este aşadar o lecţie pentru cei de acasă, o lecţie a istoriei. O țară care a trecut şi ea prin infern, dar s-a putut reface şi regăsi pe sine. Salazar devine şi el o figură emblematică pentru Europa, pentru civilizaţia care trebuie să-şi găsească un nou echilibru spiritual.[726] Totul se leagă pentru Eliade într-un scenariu exemplar pentru o țară şi pentru un erou al spiritului, care face totul din patriotismul cel mai ardent. Sorin Alexandrescu are dreptate când subliniază că *Salazar* reprezintă deja o experienţă postlegionară, o experienţă a unei maturităţi lecuite probabil de entuziasmul prolegionar. Modelul salazarian era deja un alt model faţă de modelul legionar care se dovedise inapt să garanteze succesul unei adevărate revoluţii naţionale triumfătoare şi a unei existenţe istorice fără ameninţarea extincţiei.

Cartea aceasta este manifestul politic abia camuflat al conservatorului naţionalist Eliade. *Jurnalul portughez* mărturiseşte până la exces această pasiune enormă pentru România, pentru destinul istoric, politic şi cultural al ţării. Nimic nu îl va putea deturna de la această obsesie a patriei. Moştenirea legionară este chiar această pasiune fulminantă pentru România, care nu exita în formele acestea înainte de 1935-1936. Eliade crede că poate îndeplini această misiune, de a indica drumul pe care ţara trebuie să-l urmeze în viitor. Războiul nu putea dura la nesfărşit, iar dacă România urma să fie în tabăra învingătoare, trebuia să se pregătească pentru noua epocă. Dacă România urma să piardă războiul alături de Germania, atunci probabil că nimic nu mai putea fi făcut sub ocupaţia sovietică. Eliade se luptă în toată această epocă cu spaima că România va trece prin infernul ocupaţiei sovietice, că nu va mai avea vreo patrie, căci ocupaţia va însemna sfârşitul României. Această spaimă teribilă va fundamenta definirea „terorii

istoriei“ ca proces al devenirii modernităţii. *Mitul eternei reîntoarceri* este o carte care s-a născut din această spaimă teribilă a pierderii patriei, a dezastrului istoric care a fost pierderea războiului. „Cum s-a putut ajunge la o formă creştină a totalitarismului, în care statul nu confiscă viaţa celor care-l alcătuiesc, şi persoana umană (persoana – nu individul) îşi pătrează toate drepturile sale fireşti?“[727] Este în aceste rânduri o trimitere critică la toate celelalte regimuri totalitare ale Europei epocii care sfârşiseră prin a nu găsi soluţia echilibrului. Este de asemenea o întrebare valabilă pentru România aflată în război. Portretul lui Salazar este portretul unui erou creştin, plin de modestie dar eficace, promotorul unei revoluţii spirituale, aducătorul de pace şi bunăstare pentru compatrioţii săi. Dictatura este menită doar să vindece răul făcut de peste un secol de anarhie, dictatura va fi şi un proces de educaţie. Eliade descrie acest efort politic al revoluţiei conservatoare salazariste ca pe un proces istoric de refacere a Portugliei, de revenire la sine însăşi a unei comunităţi naţionale, ceea ce trebuie să fie şi cazul României. Eliade ştia că ţara era sfâşiată de conflicte pe care doar războiul şi dictatura antonesciană le puseseră surdină. Dictatura militară antonesciană nu pare să fie modelul ideal pentru Eliade, care pledează pentru modelul salazarian al revoluţiei conservatoare, naţionale, antiliberale, antiparlamentare şi corporatiste. Formula care este definitorie pentru Salazar, susţine Eliade, este: primatul spiritualului. De aici şi aderenţa sa la modelul salazarian, aşa cum îl putuse reconstitui istoric şi doctrinal.[728]

---

341 Mircea Eliade, *Cum am găsit piatra filozofală. Scrieri de tinereţe, 1921-1925*, Humanitas, Buc., 1996. Pentru biografia eliadiană a epocii vezi Mac Linscott Ricketts, *Rădăcinile româneşti ale lui Mircea Eliade, Copilăria şi tinerețea (1907-1933), vol. I*, Criterion Publishing, Buc., 2004; Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Humanitas, Buc., 2005.

342 Mircea Eliade, op.cit., p. 50.

343 „Cernăuţi“ în *ibid*., p. 79.

344 *Ibid*., p. 113.

345 *Ibid*., p. 108.

346 *Ibid*., p. 123.

347 *Ibid*., p. 126.

348 *Ibid*., p. 154.

349 *Ibid*., p. 159.

350 *Ibid*., p. 165.

351 *Ibid*., p. 166.

352 *Ibid*., p. 179.

353 *Ibid*., p. 184.

354 *Ibid*., p. 186.

355 *Ibid*., p. 203.

356 *Ibid*., p. 205.

357 *Ibid*., pp. 205-206.

358 *Ibid*., p. 208.

359 *Ibid*., p. 209.

360 *Ibid*., p. 211.

361 *Ibid*., p. 212.

362 *Ibid*., p. 229.

363 *Ibid*., p. 229.

364 *Ibid*., p. 232.

365 *Ibid*., p. 206.

366 *Ibid*., p. 245.

367 *Ibid*., p. 249.

368 O foarte interesantă definire a noii generații face Pamfil Şeicaru, în august 1926, în articolul „Generația violenței“, chiar în paginile *Cuvântului*: „[…]O generație tânără care socoteşte violența necesară în politică, o generație ce ajunge la cultul violenței fără să caute justificări teoretice în *Réflexions sur la violence* a lui Georges Sorel, o generație exasperată, d-le Socor. Nu o poate înțelege nimeni cu uşurință. Pentru atâția învechiți, sufletul acestei generații rămâne o enigmă, căci toți uită că sensibilitatea generației tinere s-a plămădit în anii crânceni ai războiului. (…) Eroica lor suferință la toate încercările nenorocului precoce le-a creat o imagine adecuată a patriei. A fost o inițiere tristă, a fost o împărtăşanie dramatică din destinele nației, o împărtăşanie prea devreme depăşind adesea puterile lor plăpânde, dar binefăcătoare; a crescut energii curajoase, a dat un realism politic naționalismului, în locul romantismului călduț şi molâu al trecutului. Din ei nu se pot recruta «secături entuziaste», ci fanatici ai unei fapte mari. (…) E, dacă vreți, o generație dominată de spiritul mesianic, vrea să realizeze ceva, e gata să se subordoneze unei mari idei, dar refuză cu o mândră îndărătnicie să slugărnicească fie şi o mare ambiție.“, Pamfil Şeicaru, „Generația violenței“, *Cuvântul*, an III, nr. 521, 1 august 1926, p.1.

369 Mircea Eliade, *Misterele şi inițierea oprientală, Scrieri de tinerețe, 1926*, îngrijirea ediției şi note de Mircea Handoca, Humanitas, Buc., 1998.

370 M. Eliade, op.cit. p. 134.

371 *Ibidem*, p. 198.

372 *Ibid*., p. 220.

373 *Ibid*., p. 224.

374 *Ibid*., p. 262.

375 *Ibid*., pp. 262-263.

376 Vezi aici Mircea Eliade, *Euroapa, Asia, America…, Corespondență*, vol. II, Humanitas, Buc., p. 111. În martie 1927 îi scria: „Je regrette fort que je ne sais parler ni le français, ni l’italien. En verité, j’[ai été] et je suis un jeune homme pauvre et j’étudie toujours seul. Comment je pour[r]ai[s]

converser avec vous? Je vous confesse sincèrement: il faut vous armer avec une vigoureuse patience. Je balbutie affreusement. Je ne sais prononcer presqu' aucun mot étranger. En Roumanie, parce que je suis respecté (un peu par légende) pour mon travail et mes pos[s]ibilités j'ai [été] toléré jusqu'aujourd'hui. Tous mes collègues parlent merveilleusement le français et l'anglais. En ce qui me concerne, je parle comme un facteur postale, comm un vagabond.", ibid., p. 149.

377 Pentru articolele anului 1927, trimiterile se fac la ediția de publicistică îngrijită de M. Handoca, *Itinerariu spiritual, Scrieri de tinerețe, 1927*, Ed. Humanitas, 2003.

378 Mircea Eliade, op.cit., p. 19.

379 *Ibid*., pp. 21şi 22.

380 *Ibid*., p. 30.

381 *Ibid*., p. 35.

382 *Ibid*., p. 35.

383 *Ibid*., p. 46.

384 *Ibid*., p. 104.

385 *Ibid*., p. 135.

386 *Ibid*., p. 127.

387 *Ibid*., p. 128.

388 *Ibid*., p. 137.

389 *Ibid*., pp. 186-187.

390 *Ibid*., p. 186.

391 *Ibid*., p. 189.

392 *Ibid*., p. 209.

393 *Ibid*., p. 211.

394 *Ibid*., p. 215.

395 *Ibid*., p. 161.

396 *Ibid*., p. 166.

397 *Ibid*., p. 202.

398 *Ibid*., p. 206.

399 *Ibid*., p. 207.

400 *Ibid*., p. 246.

401 Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. I, Editura Roza Vânturilor, Buc., 1990, p. 19.

402 Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*, traducere de Francisc Grünberg, Humanitas, Buc., 1991, af. 55, pp. 64-65.

403 În acest sens vezi aici analizele lui M. Vulcănescu care sunt validate, de altfel, de istoria culturală a epocii interbelice.

404 M. Eliade, op.cit., p. 19.

405 *Ibidem*, p. 20.

406 *Ibid*., p. 21.

407 *Ibid*., pp. 21 şi 22.

408 *Ibid*., p. 22.

409 *Ibid*., p.23.

410 *Ibid*., p. 25.

411 *Ibid*., pp. 29-30.

412 *Ibid*., p. 32.

413 *Ibid*., p. 37.

414 *Ibid*., p. 39.

415 *Ibid*., p. 40.

416 *Ibid*., p. 40.

417 *Ibid*., p. 46.

418 *Ibid*., p. 47.

419 *Ibid*., p. 51.

420 *Ibid*., p. 53.

421 *Ibid*., p. 52.

422 *Ibid*., p. 55.

423 *Ibid*., p. 56.

424 *Ibid*., p. 57.

425 *Ibid*., p. 58.

426 *Ibid*., p. 58.

427 *Ibid*., p. 59.

428 *Ibid*., p. 59.

429 *Ibid*., p. 61.

430 *Ibid*., p. 62.

431 *Ibid*., p. 63.

432 *Ibid*., p. 67.

433 *Ibid*., p. 73.

434 Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual, Scrieri de tinerețe*, 1927, Humanitas, Buc., 2003, p. 395.

435 *Ibidem*, p. 372.

436 *Ibid*., p. 373.

437 *Ibid*., p. 386.

438 În „Despre confesiuni“, *ibid*., p. 390.

439 Mircea Eliade, *Virilitate şi asceză, Scrieri de tinerețe, 1928*, Humanitas, Buc., 2008. Toate trimiterile sunt la acest volum, pentru publicistica anului 1928.

440 *Ibid*., p. 10.

441 *Ibid*., p. 240.

442 *Ibid*., p. 240.

443 *Ibid*., p. 239.

444 *Ibid*., p. 239.

445 *Ibid*., p. 272.

446 *Ibid*., p. 276.

447 *Ibid*., p. 277.

448 *Ibid*., p. 278.

449 *Ibid*., p. 60.

450 *Ibid*., p. 61.

451 Vezi aici Mircea Eliade, *Contribuții la filosofia renaşterii*, texte îngrijite de Constantin Popescu-Cadem, Revista de istorie şi teorie literară, Supliment anual, nr. 1, Colecția „Capricorn“, 1984.

452 *Ibid*., p. 96.

453 *Ibid*., pp. 144-145.

454 *Ibid*., p. 148.

455 *Ibid*., pp. 152-153.

456 Articolele lui Camil Petrescu în M. Handoca (editor), *„Dosarul“ Eliade*, vol. III, ed.cit., pp. 60-72.

457 *Ibid*., p. 167-168.

458 *Ibid*., p. 181.

459 *Ibid*., p. 188.

460 *Ibid*., p. 189.

461 *Ibid*., p. 200..

462 *Ibid*., pp. 269-270.

463 *Ibid*., p. 270.

464 *Ibid*., p. 296.

465 Vezi aici Mircea Eliade, *Psihologia meditației indiene*, textul *Tezei de doctorat*, text îngrijit de Constantin Popescu-Cadem, cu un cuvânt înainte de Charles Long, Editura „Jurnalul literar“, 1992.

466 Vezi Mircea Eliade, *India. Biblioteca Maharajahului*, ediție îngrijită şi prefațată de Mircea

Handoca, Humanitas, Buc., 1998.

467 *Ibid*., p. 210.

468 *Ibid*., p. 211.

469 Mircea Eliade, *Solilocvii*, Humanitas, Buc., 1991, p. 15.

470 *Idem*, p.12.

471 *Idem*, p. 19.

472 *Idem*, pp. 12-13

473 *Idem*, p. 18

474 *Ibid*., p. 19.

475 *Ibid*., p. 42.

476 *Ibidem*, p. 43

477 Eliade va nota în *Memorii*: „Într-un anumit sesns *Oceanografie* inaugura un nou tip de eseu în literatura românească: proză personală, neglijent şi rapid scrisă, eliberată de interdicţiile şi inhibiţiile academice. Cartea amintea pe Nae Ionescu şi Eugenio d'Ors şi anticipa proza filozofică şi eseistică din preajma celui de-al doile război mondial, când autori ca Gabriel Marcel sau Jean Paul Sartre nu şovăiau să filozofeze plecând de la întâmplări personale, de la evenimente cotidiene.", op.cit., p. 320.

478 Eliade, Mircea, *Oceanografie*, Cultura Poporului, Buc., 1934.

479 *Ibid*., p. 16.

480 *Ibid*., pp. 17-18.

481 *Ibid*., p. 90.

482 *Ibid*., p. 91.

483 *Ibid*., p. 91.

484 *Ibid*., p. 94. Este, de altfel, şi teoria pe care o va exemplifica Pavel Anicet în Întoarcerea din rai.

485 Vezi Mircea Eliade, *Ocutism, vrăjitorie şi mode culturale*, Humanitas, Buc., 1997 (1976), pp. 47-64.

486 Notele lui Eliade fac trimitere la William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Haga, 1967(care este ediţia a doua a cărţii). Cartea este clasică şi constituie primul comentariu al operei heideggeriene pe tărâm american, devenind astfel punctul de început al studiilor heideggeriene în America. Citatul din Heidegger provine din „Das Ding“, publicat în volumul *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954. Prima referire la textul heideggerian, la care se face trimitere prin nota 23, nu este de fapt un citat din Heidegger, ci din comentatorul acestuia, care parafrazează textul heideggerian, text care va fi citat mai târziu, şi care se află la pagina 574 a volumului lui Richardson. Paragraful din „Das Ding“, vizat de citatul lui Richardson, preluat de Eliade, este următorul: „Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich. Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst. Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen - nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.“, Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlitche Schriften 1910-1976, Band 7, Text der durchgesehenen Einzelausgabe mit Randbemerkungen des Autors aus seinen Handexemplaren Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, p. 180. Ideea vizată de parafrază şi de citat este prezentă şi la sfârşitul eseului „Moira“, din acelaşi volum al lui Heidegger. Paragraful în cauză este: „Wer jedoch vom Denken nur eine Versicherung erwartet und den Tag errechnet, an dem es ungebraucht übergangen werden kann, der fordet dem Denken die Selbstvernichtung ab. Die Forderung erscheint in einem seltsamen Licht, wenn eir uns darauf besinnen, daß das Wessen der Sterblichen indie Achtsamkeit auf das Geheiß gerufen ist, das sie in den Tod kommen heißt. Er ist als äußerste Möglichkeit des sterblichen Daseins nicht Ende des Möglichen, sondern dar höchste Ge-birg (das versammelnde Bergen) des Geheimnisses der refenden Entbergung.“, Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamte Ausgabe, I. Abteilung: Veröffentlitche Schriften 1910-1976, Band 7, Text der durchgesehenen Einzelausgabe mit Randbemerkungen des Autors aus seinen Handexemplaren Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, p. 261. Textul comentariului lui Richardscon se află la pagina 574: „Death, then, is the hiding-place where Being retreats as into a mountain stronghold (*Gebirg*).“, după care urmează citatul din Heidegger, vezi William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Preface by Martin Heidegger, Fordham University Press, New York, 2003, p. 574.

487 *Ibid*., p. 64.

488 *Ibid*., p. 95.

489 *Ibid*., p. 97.

490 *Ibidem*, p. 97.

491 *Ibid*., p. 98.

492 *Ibid*., p. 67.

493 *Ibid*., pp. 68-69.

494 *Ibid*., p. 202.

495 *Idem*.

496 Vezi aici Martin Heidegger, Über den Humanimus, 10. ergänzte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankurt am Main, 2000, pentru varianta în lb. română vezi „Scrisoare despre umanism“ în *Repere pe drumul gândirii*, traducere şi note de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu Editura Politică, Bucureşti, 1988. Tratatul are relevanță pentru încercarea heideggeriană de a regândi *humanitas* a omului în termenii adevărului ca neuitare a ființei, de a muta această înțelegere de pe făgaşul deja ştiutului şi al de la sine înțelesului. Despre un *nou umanism* va vorbi şi Eliade după război, desigur pe alte coordonate, pornind de la istoria religiilor şi de la hermeneutica necesară pentru decriptarea esenței acestei *humanitas* uitate, obnubilate de *istoricismul* modernității.

497 *Ibid*., p. 206.

498 *Idem*.

499 *Ibid*., p. 183.

500 *Ibid*., p. 184.

501 *Ibid*., p. 186.

502 *Ibid*., p. 188.

503 *Ibid*., pp. 228-229.

504 *Ibid*., p. 298.

505 *Ibid*., p. 301.

506 Eliade, Mircea, *Profetism românesc*, Ed. Roza Vânturilor, Buc., 1990; pentru toate trimiterile relative la această perioadă a publicisticii eliadiene, aceeaşi ediţie va fi folosită.

507 De la Sibiu Cioran îi scria lui Eliade: „Articolele tale despre România sunt un document naţionalist care îţi dă anumite drepturi şi justifică anumite pretenţii. A îndrăzni să vorbeşti despre „România în eternitate“ echivalează cu un mare gest politic. Să ai curajul să vorbeşti de veşnicie la o ţară care n-a cunoscut nici mângâierile timpului. Hotărât lucru, tu nu eşti destul de orgolios. Păcatul meu este de aşti în fiecare moment că trăiesc în România. Tu ai refugiul Asiei, eu numai al Occidentului. Dar ca român, nu pot fi în Occident decât ratat, iar în România numai pesimist. Naţionaliştii noştri trebuiau să-ţi arate atâta recunoştinţă încât să te fi exasperat recunoştinţa lor.“ în Emil Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, pp. 270-271, Humanitas, Buc., 1995.

508 Încă din 1933 se apropie de această temă scriind articolul „Creaţie etnică şi gândire politică“, în august, în *Cuvântul*. În septembrie 1933, scrie în *Vremea* despre „A nu mai fi român“, iar în februarie 1934, scrie „Contra dreptei şi contra stângii“, în *Credinţa*, unde notează: „Şi totuşi, oameni inteligenţi se încăpăţânează să introducă această ţară blândă în Codul bunului Călău hitlerist sau Codul Bestiei Roşii marxist. Nu domnilor, nu vă lăsaţi păcăliţi de vorbe. Tot atâta sânge nevinovat se va vărsa pe străzi, fie că puterea va fi cucerită de „stânga“, fie de „dreapta.“ Vezi toate articolele în Mircea Handoca, editor, *„Dosarul“ Eliade*, vol. V, pp. 265-290.

509 Op.cit., p. 26.

510 Vezi aici articolul „Cultură“ din *Cuvântul*, Sîmbătă, 16 decembrie 1933, nr. 3105, pp. 1-2: „Un singur om de cultură este o verificare a virilităţii neamului. Zece milioane de semidocţi – încă nu este.“

511 *Ibid*., p. 27.

512 *Ibid*., p. 29.

513 *Ibid*., p. 30.

514 *Ibid*., p. 31.

515 *Ibid*., pp. 32-33.

516 *Ibid*., p. 32.

517 *Ibid*., p. 36.

518 *Ibid*., p. 38.

519 *Ibid*., p. 37.

520 *Ibid*., p. 55.

521 *Ibid*., p. 56.

522 *Ibid*., p. 62.

523 *Ibid*., p. 64.

524 *Ibid*., p. 65.

525 *Ibid*., p. 69.

526 *Ibid*., p. 69.

527 *Ibid*., p. 70.

528 *Ibid*., p. 70.

529 *Ibid.*, p. 61.

530 *Idem*.

531 *Ibid*., p. 62.

532 *Ibid*., p. 81.

533 *Ibid*., p. 82.

534 *Ibid*., p. 85.

535 *Ibid*., p. 86.

536 *Ibid*., p. 94.

537 *Idem*.

538 *Ibid*., p. 99.

539 Cf. *ibid*., p. 100.

540 *Ibid*., p. 108.

541 *Ibid*., p. 112.

542 *Idem*.

543 *Ibid*., p. 129.

544 *Ibid*., p. 132.

545 *Ibid*., p. 136.

546 *Ibid*., 137.

547 *Ibid*., p. 155.

548 Eliade îi scria lui Nicolae Argintescu-Amza, în aprilie 1936: „Cred enorm într-o Românie în eternitate, care începe de la Cucuteni şi se va stinge înt-un Plato românesc.“, *Corespondență*, vol. I, ed.cit., p. 30.

549 Va mai scrie despre Gaster, în aceeaşi notă, la moartea acestuia, în 1939.

550 *Ibid*., vol. I, p. 131.

551 Mircea Handoca (ed.), *„Dosarul“ Eliade*, vol. I, p. 129.

552 *Ibid*., p. 130.

553 Anul în care Eliade se încrie în Legiunea „Arhanghelului Mihail“, cf. Mac Linscott Ricketts; vezi mai jos nota 555.

554 M. Eliade, *„Iudaism şi antisemitism. Preliminarii la o discuție*, în Mircea Handoca, *„Dosarul“*

Eliade, vol.II, ed. cit., pp. 90-100.

555 M. Handoca, *„Dosarul“ Eliade*, vol. II, ed.cit., p. 96.

556 *Ibid*., p. 97.

557 *Ibid*., p. 99.

558 Nu voi analiza aici *Prefața* lui Nae Ionescu, acest lucru excedând tema acestui capitol. De altfel, analiza pe care o face Sebastian (în *Cum am devenit huligan*) este pertinentă, deşi, desigur, nu completă, dar pune corect accentele şi descoperă cu exactitate *translatarea politică* a argumentului ionescian din prefața *cerută* şi *remisă*. Iată, spre exemplu, tonul şi atitudinea lui Léon Bloy din *Le Salut par les Juifs*: „J’ai perdu quelques heures précieuses de ma vie à lire, comme tant d’autres infortunés, les élucubrations anti-juives de M. Drumont, et je ne me souviens pas qu’il ait cité cette parole simple et formidable de Notre Seigneur Jésus-Christ, rapportée par saint Jean au chapitre quatrième de son Évangile. Si ce journaliste copieux daigna jamais s’enquérir des Textes sacrés et s’il est en mesure de démontrer, pour ma confusion, que ce *précepte* considérable est mentionné dans tel ou tel des volumineux pamphlets dont il assomme régulièrement les peuples chrétiens, — il faut dire alors que cet hommage au Livre saint est si merveilleusement aphone, pénombral, rapide et discret qu’il est presque impossible de l’apercevoir et tout à fait impossible d’en être frappé.C’est quelque chose pourtant, ce témoignage du Fils de Dieu.Je sais bien que saint Augustin en a terriblement affaibli la portée dans sa pauvre exégèse des «deux murailles», qu’il est loisible de consulter au quinzième traité du commentaire fameux de ce vénérable Docteur. Mais on était alors au v^{e} siècle; la Réprobation d’Israël avait commencé depuis l’exorbitante catastrophe de Jérusalem; l’espèce humaine, à moitié conquise déjà par les successeurs de Pierre, avait irrémédiablement froncé son cœur et s’était endurcie pour toute la durée des temps contre la descendance exécrée des bourreaux du Christ. L’effrayante brûlure des premières Persécutions se cicatrisait enfin et les grandes *semailles* du sang des Martyrs étaient accomplies. La pédagogie du Surnaturel tombait aux théologiens, aux explicateurs, aux philosophes désabusés, et la gênante assertion de Celui qui fut appelé le *Fils du Tonnerre* pouvait être écartée respectueusement, sans aucun danger de scandale ou de simple étonnement pour une Église toute rouge qui vagissait encore dans son berceau. Cette parole demeure cependant. Elle subsiste, malgré tout, en sa force mystérieuse, et ressemble à quelque gemme très-sombre, d’un troublant éclat, rendue plus inestimable par l’inattention téméraire des économes ou des contrôleurs de la Foi.“, Léon Bloy, *Le Salut par les Juifs*, Joseph Victorion et Cie,1906, pp.1-4. Comparând textele celor doi intelectuali teologi este imposibil să nu observi diferența de orizont şi de stil interior, altitudinea diferită a gândirii. Vezi pentru întreaga discuție din epocă Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia*, vol. 3, ed.cit.

559 M. Handoca, editor, *„Dosarul“ Eliade*, vol. II, ed.cit., p. 99.

560 Pentru atitudinea lui Eliade relativ la evrei vezi aici Liviu Bordaş, „Prolegomene la Felix culpa, I şi II“, *Viața Românească*, numerele 9-10 şi 10-11 din 2010; „Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade, and Felix Culpa. With the I. P. Culianu – Mac Linscott Ricketts Correspondance în History of Religions and the Fall into History“, Presa Universitară Clujeană, 2012, pp. 67-78.

561 Mihail Sebastian, *De două mii de ani. Cum am devenit huligan*, Humanitas, Buc., 1990, p. 22. Vezi analiza prefeței ionesciene în *Cum am devenit huligan*, care compară analiza iudaismului din articolul din 1926 cu cea din prefața din 1934, sublinind diferențele şi alunecarea către politic.

562 Vezi aici Nikolai Berdiaev, „Creştinism şi antisemitism. Destinul religios al evreității“ în Vladimir Soloviov, Nikolai Berdiaev, Gheorghi Fedotov, *Creştinism şi antisemitism*, Humanitas, Buc., 1992., pp. 97-119.

563 Vezi aici pentru tipul ortodox al argumentației teologale referitor la iudaism: Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvântări împotriva anomeilor. Către iudei*, traducere din limba greacă veche şi note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Buc., 2007, pp. 195-405.

564 Vezi aici şi argumentele lui Sebastian din *Cum am devenit huligan?*, ed.cit. Iată care era concluzia ionesciană din 1926 asupra iudaismului şi crizelor sale: „Iată deci dilema gravă în care se află iudaismul: sau îşi păstrează specificitatea, adică dublul caracter natural – național şi religios, şi atunci criza de oscilație între aceşti doi poli este permanentă; sau – pentru înlăturarea acestei crize, renunță la unul din elemente, - şi atunci ăşi sacrifică esența însăşi. Iudaismul nu are decţt două eventualități: se chinuieşte perpetuu – sau moare. *Tertium non datur*.“, Nae Ionescu, „Criza iudaismului: alte perspective“, în *Predania* şi un Îndreptar ortodox cu, de şi despre Nar Ionescu teolog, antologie prefațată şi realizată de dic. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 244.

565 Remarcabilă este poziția lui Mircea Vulcănescu, expusă într-o scrisoare care nu a mai fost trimisă niciodată destinatarului, care era Eliade. Vezi aici *„Dosarul“ Eliade*, vol. II, ed.cit., pp. 110-128. Vulcănescu crede, spre deosebire de Eliade, că Nae Ionescu rămâne *numai* pe planul filozofiei istoriei, că nu alunecă în planul teologal şi nu trage concluzii despre mântuirea sau damnarea în eternitate a evreilor, deşi există un anume loc în textul său în care pare a fi de acord că Nae Ionescu implică în argumentul său concluzia că există damnare în eternitate.

566 Vezi aici Yirmiahu Yovel, *Hegel, Nietzsche şi evreii. O enigmă întunecată*, Humanitas, Buc., 2000. Poziția teologic-metafizică a lui Nae Ionescu este mai degrabă asimilabilă, dacă nu chiar identică cu cea a tânărului Hegel, care scria în *Spiritul creştinismului şi destinul său* următoarele: „Das Große Trauerspiel des jüdischen Volks ist kein griechisches Trauerspiel, es kann nicht Furcht noch Mitleiden erwecken, denn beide entspringen nur aus dem schicksal des notwendigen Fehltritts eines schönen Wesens; jenes kann nur Abshau erwecken. Das Schicksal des jüdischen Volkes ist das schicksal Macbeths, der aus der Natur selbst trat, sich am Fremde Wesen hing und so in ihrem Dienste alles Heilige der menschlichen Natur zertreten und ermorden, von seinen Göttern (denn es waren Ojeckte, er war Knecht) endlich verlassen und an seinem Glauben selbst zerschmettert werden mußte.“ G.W.F. Hegel, *Werke*, Band 1, p. 297, *apud* op.cit., p. 82.

567 Vezi aici: Mircea Handoca, editor, (cuvânt înainte şi culegere de texte), *„Dosarul“ Eliade*, vol. V, Curtea veche, Buc., 2001, pp. 228-290. Pentru relațiile cu Sebastian, din această epocă, vezi şi M. Handoca, op.cit. vol. II, pp.13-89, precum şi *Jurnalul* lui M. Sebastian, ed.cit..

568 Paradoxal sau poate dimpotrivă, va mai încerca o dată, chiar cu Armand Călinescu, în 1939, printr-un memoriu-scrisoare şi cel puţin o întâlnire. Armand Călinescu era cel care îl închisese în 1938. Vedea posibilă reimplicarea sa în politică, la conducerea unei Gărzi decapitate, care să fie pusă în sfârşit în slujba regelui şi a monarhiei. Vezi aici „«Misterul» morţii lui Nae Ionescu în lumina ultimelor revelații documentare şi a unei scrisori inedite de la Cella Delavrancea“ în Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, curs inedit, stenografiat şi transcris de Dumitru Neacşu, ediție îngrijită de Marin Diaconu şi Dan Zamfirescu, cuvânt înainte şi postfață de Dan Zamfirescu, Editura Roza Vânturilor, Buc., 1999, pp. 268-315. Textele celor două epistole adresate lui Călinescu sunt reproduse integral în Dora Mezdrea, *Nae Ionescu, Biografia*, vol. IV, Editura Istros-Muzeul Brăilei, pp. 294-313.

569 Mac Linscott Rickets a făcut publică însemnarea lui Eliade din *Jurnalul* manuscris care situează aderarea la Legiune în toamna lui 1937, deci înainte de campania electorală a anului respectiv. Vezi Mac Linscott Ricketts, *Formers Friends and Forgotten Facts*, Criterion Publishing, 2003, p. 99: „Toate nefericirile pe care mi le-a adus încadrarea mea în Legiune. Din toamna lui 1937 n-am mai avut linişte.“ (24 iunie 1946) Interesant este că nota este scrisă tocmai în ziua de Sânziene a anului respectiv, zi în care a fost creată Legiunea în 1927 şi, totodată, ziua aleasă ca zi *mitică* pentru acțiunea romanului său cel mai important, în viziunea sa, *Noaptea de Sânziene*.

570 Numai mărturiile lui M. Sebastian îl desenează astfel, în *Jurnal*.

571 Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Ed. Humanitas, Buc., 1994.

572 *Ibid*., p. 21.

573 *Ibid*., p. 23.

574 *Ibid*., p. 24.

575 *Ibid*., p. 34.

576 *Ibid*., p. 34.

577 *Ibid*., p. 47.

578 *Ibid*., p. 59-60.

579 *Ibid*., p. 71.

580 *Ibid*., p. 101.

581 *Ibid*., p. 117.

582 *Ibid*., p. 118.

583 *Ibid*., p. 149.

584 *Ibid*., p. 162.

585 Mircea Eliade, *Insula lui Euthnasius*, Fundația Regală pentru literatură şi artă, Buc., 1943.

586 *Ibid*., p . 17.

587 *Ibid*., p. 18.

588 Vezi p. 15.

589 *Ibid*., p. 21.

590 *Ibid*., p. 28.

591 *Ibid*., p. 35-36.

592 *Ibid*., p. 47- 48.

593 Eliade va reveni, pe aceleaşi coordonate, şi în *Le Chamanisme*, dar şi în alte studii de mai mică întindere la acest tip de demonstație şi de susținere a ideilor proprii, vezi aici şi studiul „Experiență senzorială şi experiență mistică la primitivi“, din *Mituri, vise şi mistere*. Pentru apărarea propriilor poziții Eliade citează în special pe Olivier Leroy cu *La raison primitive, essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Librairei orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1927 şi *Les hommes salamandres*, Questions disputée, sous la directions de Ch. Journet et J. Maritain, vol. IV, Desclée De Brouwer, 1931. Leroy este un autor uitat astăzi, dar nu lipsit de importanță în epocă pentru regândirea omului „primitiv“.

594 *Ibid*., p. 52-53.

595 *Ibid*., p. 52.

596 *Ibid*., p. 75.

597 *Ibid*., p. 77.

598 Vezi aici analizele lui Moshe Idel din *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Sâlpi, linii, scări*, Polirom, Iaşi, 2004, pp.359-394.

599 *Ibid*., p. 115

600 *Ibid*., p. 122.

601 *Ibid*., p. 125.

602 *Ibid*., p. 81.

603 *Ibid*., p. 128.

604 *Ibid*., p. 179.

605 *Idem*

606 *Ibid*., p. 178.

607 Ibid., p. 272.

608 *Yoga. Essai sur les origins de la mystique indienne*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris - Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II“, Bucureşti, 1936, 346 p. Voi cita în continuare cartea cu sigla *Yoga I*.

609 Pentru analiza comparativă şi comentarii vezi Mac Linscott Ricketts, op. cit., vol. I, cap. 13, pp. 446-477 şi Sergiu Al-George, *De la arhaic la universal*, ed. cit., pp. 123-171. Pentru istoria receptării critice vezi Liviu Bordaş, „Mircea Eliade as a scholar of Yoga, A historical study of his reception (1936-1954)“, *New Europe College „Ştefan Odobleja“ Program Yearbook* (Bucharest), 2010-2011, pp. 19-73; *Idem*, Second part, în *Historical Yearbook. Journal of the „Nicolae Iorga“ History Institute* (Bucharest), IX, 2012, pp. 177-195. Vezi, de asemenea şi M. Handoca, editor, *„Dosarul“ Eliade*, vol. V, ed. cit., pp. 11-28. Pentru textele critice ale lui Anton Dumitriu vezi *„Dosarul“ Eliade*, vol. III, pp. 122-145.

610 Textul scrisorii este reprodus în *Europa, Asia, America…Corespondență*, vol. I, op. cit. pp. 88-89.

611 Pentru tezele lui S. Dasgupta despre Yoga vezi în special: *The Study of Patanjali*, published by

University of Calcutta, 1920; *A History of Indian Philosphy*, volume I, Cambridge at the University Press, 1922; *A history of Indian Philosophy*, volume II (1932), Cambridge at the University Press, 1952; *Yoga as Philosphy and Religion*, London: Keegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd, New York: E. P. Dutton and Co., 1924. Eliade se distanţează atât de *obiectul* de studiu al lui Dasgupta, în sensul reconstrucției sale hermeneutice, cât şi de metodele acestuia.

612 *Yoga I*, ed. cit., p. 309.

613 Sergiu Al-George, op. cit., p. 162.

614 Capitolul IX, „Les origines: faits et hypothèses“, este dedicat în mod special acestei teze. Este de remarcat că la obiecțiile pe care Stig Wikander i le va aduce cu privire la această teză îndrăzneață, după razboi, va replica, în corespondență, că nu ține foarte mult la această teză. Vezi aici Mircea Eliade, Stig Wikander, Întotdeauna Orientul, Corespondența 1948-1977, ediție îngrijită, traducere, studiu introductiv şi note de Mihaela Timuş, Polirom, Iaşi, 2005, pp. 105-106.

615 Mircea Eliade, op.cit., p. 311.

616 Eliade îşi intitulează teza de doctorat, într-o scrisoare către Vittorio Macchioro din 15 martie 1931, „The Psychology of Yoga Meditation and the Metaphysic of Liberation“, în *Corespondență*, vol. II, op.cit., p. 173.

617 Mircea Eliade, op. cit., p. 15.

618 Cf. şi M. L. Ricketts, op.cit., p. 451.

619 Op.cit., p. 15.

620 *Ibid*., p. 21.

621 *Ibid*., p. 18.

622 Vezi aici Mac Linscott Ricketts, *Rădăcinile româneşti ale lui Eliade*. *De la Bucureşti la Lisabona*, vol. II, Partea a VI-a, Rămas bun României (1938-1945), Criterion Publishing, Buc., 2004, pp. 359-481, în special capitolul 28, pp. 396-429.

623 Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Univers, Bucureşti, 1991, p.390.

624 Ernest Bernea va scrie o cronică în acelaşi sens la apariția *Cosmologiei*, vezi Ernest Bernea,

Ştiința lui Mircea Eliade, în *„Dosarul“ Mircea Eliade*, vol. III, op.cit., pp. 203-205.

625 *Ibid*., p. 485.

626 Mircea Eliade, op. cit., p. 486.

627 *Ibid*., p. 487.

628 *Ibid*., p. 488.

629 *Ibid*., p. 488.

630 *Ibid*., p. 489.

631„Cartea a fost gândită şi scrisă ca un capitol preliminar dintr-o operă mai întinsă privind evoluția mentală a omenirii.“, p. 488.

632 *Ibid*., p. 489.

633 Vezi aici excelenta lucrare a lui Camille Tarot, *De la Durkheim la Mauss, inventarea simbolicului*, Editura Amarcord, Timişoara, 2001.

634 Insistând, Eliade notează: „Sintezele acestea mentale, depăşite sau adulterate de descoperirile ulterioare, sunt adevărații factori ai evoluției psihice şi spirituale omeneşti. Şi lucrul acesta e cu atât mai important de subliniat cu cât ştiința modernă a neglijat cu desăvârşire *semnificația cosmologică* şi valoarea de experiență a acestor descoperiri. Nu e vorba numai de un nou instrument în lupta pentru exitență (metalul, agricultura, etc.) – ci de revelarea unui alt Cosmos, ale cărui niveluri şi ritmuri erau până atunci inaccesibile omului. „Revelația“ aceasta trebuie înțeleasă în sensul etimologic al cuvântului. Omului i se „deschide“ un nou nivel cosmic, în care el pătrunde în mod concret experimental.“, op.cit., p. 489.

635 Op. cit., p. 492. De notat importanța pe care Elaide o atribuie noțiunii de *lege*. Este vizibilă încercarea sa de a ajunge la invarianți, la stabilirea de serii de similitudini, la conexiunea necesară între diverse condiții şi condiționări, totul pentru a putea accede la paradigma cunoaşterii ştiințifice, la o *teorie generală a religiei*, la un sistem.

636 Ibid., p. 507.

637 Ibid., pp. 492-493.

638 Mircea Eliade, op. cit., p. 342.

639 Întrebat peste ani de Claude-Henri Rocquet asupra valorii de adevăr a hermeneuticii, Eliade va răspunde: „ …Dar atunci când e vorba de aceste mari simboluri care pun în legătură viața cosmică şi existența umană în ciclul lor de moarte şi de renaştere – arborele cosmic, bunăoară -, există un secret al universului care este şi secretul condiției umane. Prin aceasta ni se va dezvălui nu numai solidaritatea între condiția umană şi sondiția cosmică, dar şi faptul să este vorba, pentru fiecare, de propriul său destin. Această revelație vizează propria mea viață. Deci, un sens fundamental, şi acestui sens i se vor alătura alte sensuri.“, Mircea Eliade, Încercarea labirintului, ed.cit., p. 113.

640 *Ibid*., p. 361.

641 *Ibid*., p. 362.

642 *Ibid*., p. 396.

643*Ibid*., p. 393. Fragmentul „trimite“ în mod clar la primul capitol din *Mitul eternei reîntoarceri* din 1949, cu subtitlul său *Arhetipuri şi repetare*.

644 *Ibid*., p. 390.

645 *Ibid*., p. 394.

646 *Ibid*., p. 396.

647 *Ibid*., p. 399. Există aici o influență de care nu ştiu cât de conştient era Eliade. Este vorba de Oswald Spengler, de metoda pe care acesta o defineşte şi descrie în Introducere şi în capitolul II la *Untergang des Abendlandes*, şi pe care o preia, în elementele sale esențiale, Nae Ionescu în cursurile sale de istorie a metafizicii şi de metafizică. Comparația şi analogia sunt instrumentele esențiale ale metodei spengleriene, distincția dintre istorie şi natură, dintre cauzalitate şi destin (finalitate) sunt toate menite să creeze instrumentele unei noi morfologii a culturii, care să poată descrie fenomenele originare ale culturilor esențiale ale umanității, capabile să definească şi să descrie *necesarul* din spatele fenomenalului. Spengler vrea să creeze o nouă istorie, o istorie care să poată da seama de metafizica istoriei, de necesarul devenirii istorice, de care nimeni nu a dart seama până la el. Proiectul spenglerian nu este lipsit de grandoare şi s-a bucurat în epocă de un imens prestigiu. Este neclar cât de mult ştia Eliade despre Spengler şi despre influența acestuia asupra lui Nae Ionescu, dar este în afara oricărei îndoieli că o anume influență, fie chiar indirectă, programul spenglerian a avut asupra programului eliadian. Este foarte probabil ca însuşi Spengler să se fi lăsat contaminat de metoda comparativistă a disciplinei istoriei religiilor în creearea propriei metode. A compara fenomene şi motive religioase din arii diverse şi din epoci diverse era la începutul secolului XX o metodă curentă în ceea ce se numea istoria religiilor, Frazer fiind exemplul paradigmatic, în acest sens. Ideea unei „morfologii a istoriei universale, a lumii ca istorie“ („zur Idee einer Morphologie der Weltgeschichte, der Welt als Geschichte“), este ideea esențială a lui Spengler, pe care probabil Eliade

o cunoaşte numai prin intermediul lui Nae Ionescu, dar ceea ce este important este luarea la cunoştinţă a unui astfel de deziderat *epocal*. Cred că Eliade, tocmai în aceşti ani, ajunge el însuşi la clarificarea propriului său țel hermeneutic, care nu este altul decât acela al creeării unei vaste morfologii a istoriei religioase a umanităţii. Spengler chiar defineşte comparaţia/analogia ca fiind instrumentul esenţial pentru morfologia culturii, pentru ca aceasta este singura care poate scoate în evidenţă „structura organică a istoriei“. Chiar apelul lui Spengler la teoria goetheană a *fenomenului originar* este în acest sens interesantă, pentru că Eliade însuşi va apela la „fenomenul originar“ când va încerca să explice semnificaţia arhetipului. Spengler scrie în cap. II, paragraful 6: „Und nun ist es möglich, die letzten Elemente der historischen Formenwelt aufzufinden. Unzählige Gestalten, in endloser Fülle auftauchend, verschwindend, sich abhebend, wieder verfließend, ein in tausend Farben und Lichtern blinkendes Gewirr von anscheinend freiester Zufälligkeit — das ist zunächst das Bild der Weltgeschichte, wie sie als Ganzes vor dem innem Auge sich ausbreitet. Der tiefer ins Wesenhafte dringende Blick aber sondert aus dieser Willkür reine Formen ab, die dicht verhüllt und nur widerwillig sich entschleiernd allem menschlichen Werden zugrunde liegen.“ (p. 139) Vezi Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morfologie der Weltgeschichte*, Nachwort von Detlef Feiken, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1972, 2003.

648 *Ibid*., p. 400.

649 *Ibid*., p. 400.

650 Eliade are în vedere aici ipoteza lui Petru Caraman din „Contribuţii la cronologizarea şi geneza baladei populare la români“, publicat în *Anuarul arhivei de folclor*, vol. I, Cluj, „Cartea Românească“, 1932, II, Bucureşti, M.O. „Imprimeria Națională“, 1933, p. 21-88, textul a fost republicat în Petru Caraman, *Studii de folclor I*, ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, studiu introductiv şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Minerva, Buc., 1987, pp. 35-158. Ar trebui poate remarcat că studiul lui Eliade este oarecum opusul celui al lui P. Caraman, în sensul în care Eliade analizează reducerea la arhetip, pe care caută să-l identifice, pe când studiul lui Caraman caută să găsească elementele istorice încă vizibile în țesătura mitică a baladei.

651 *Ibid*., p. 402.

652 *Ibid*., p. 480.

653 Op. cit., p. 482.

654 În septembriie 1942 nota în *Jurnalul portughez*: „Ceea ce mă caraterizează: dorinţa de a împăca *philosophia perennis* cu „experienţialismul“ celui mai luxuriant individualism. De aici pasiunea mea bizară pentru simbol, metafizică tradiţionalistă, ocultism şi etnografie – şi, dacă nu concomitent, alternativ, pasiunea mea nu mai puţin semnificativă pentru toate „trăirile“ mele, pentru tot ce se leagă de clipă, de experienţă de drama fulgurantă.“, op.cit., p. 135.

655 Vezi aici pentru analiza istoriei ideilor, a epocii şi a angajamentului legionar al lui Eliade: Arşavir

Acterian, *Jurnalul unui psudo-filozof*, Cartea Românească, Buc., 1992; Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, Humanitas, Buc., 2006; Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, cap. V, Univers, Buc., 1998; Doru Belimace, *Revoluția fascistă*, Editura Nic-a-dor, Buc., 1935; Liviu Bordaş, „Prolegomene la Felix culpa", I şi II, *Viața Românească*, numerele 9-10 din 2010 şi 5-6 din 2011; Idem, „Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade, and *Felix Culpa*. With the I. P. Culianu – Mac Linscott Ricketts Correspondance în History of Religions and the Fall into History", Presa Universitară Clujeană, 2012, pp. 67-78; Al Cantacuzino, Între lumea legionară şi lumea comunistă, Buc.,1935; Armand Călinescu, Însemnări politice, Humanitas, Buc., 1990; Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Vremea, Buc., f.a.(1936); *Idem*, *Singurătate şi destin. Publicistică 1931-1944*, cu un cuvânt înainte al autorului, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 1991; Corneliu Zelea Codreanu, *Pentru legionari*, Editura „Totul pentru țară", Sibiu, 1936, *Circulări şi manifeste (1927-1938)*, Blassco, 2010; Nistor Chioreanu, *Morminte vii*, ediție îngrijjită de Marius Cristian, note de Marius Cristian, Institutul European, Iaşi, 1992; Petru Comarnescu, *Jurnal, 1931-1937*, Institutul european, Iaşi, 1994; Nichifor Crainic, *Zile albe, zile negre*, Memorii, ediție îngrijită de Nedic Lemnaru, Editura Gândirea, Buc., 1991; Mircea Eliade, *Jurnal portughez, şi alte scrieri*, vol. I şi II, prefață şi îngrijire de ediție Sorin Alexandrescu, studii intoductive, note şi traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Țurcanu, Mihail Zamfir, Humanitas, Buc., 2006; Mircea Eliade, *Textele „legionare" şi despre „românism"*, Dacia, Cluj-Napoca, 2001, ediție îngrijită de Mircea Handoca; Mihaela Gligor, *Anii tulburi: 1932-1938*, EuroPress, 2007; Grigore Gafencu, Însemnări politice, Humanitas, Buc., 1991; Emilio Gentile, *The Struggle for Modernity, Nationalism, Futurism, and Fascism*, Praeger, 2003; Mihaela Gligor (ed.), *Mircea Eliade between the History of Religion and the Fall into History*, Presa Universitară Clujeană, 2012; A. James Gregor, *Mussolini's Intelectualls. Fascist Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005; Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, Routledge, New York, 1996; Mircea Handoca, *Viața lui Mircea Eliade*, Dacia, Cluj, 2000; Armin Heinen, *Legiunea „Arhanghelul Mihail". Mişcare socială şi organizație politică. O contribuție la problema fascismului internațional*, Humanitas, Buc., 1999; Nae Ionescu, „Cum moare un regim", în *Cuvântul*, anul X, nr. 3092, 3 dec. 1933, „«Zdrobitoarea majoritate» a evreilor naționali", în *Cuvântul*, anul X, nr. 3099, 10 dec. 1933, „Măcelul", în *Cuvântul*, an X, nr. 3114, 25 dec. 1933; *Roza vânturilor*. *1926-1933*, Cultura Națională, Buc., 1937; Nicolae Iorga, *Memorii*, vol. V-VII, Buc., 1939; Alexandru Florian(ed.), *Ideea care ucide*, dimensiunile ideologiei legionare, culegere de studii elaborate de Alexandru Florian, Radu Florian, Victor Neumann, Diosnisie Petcu, Constantin Petculescu, Gh. Lencan Stoica, antologie de texte realizată de Constantin Petculescu, Alexandru Florian; I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, Buc., 1995, *Studii româneşti I*, Nemira, Buc., 2000; Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX*, Polirom, Iaşi, 2003; Peter Koslowski, *Tragedia modernității*, Secolul XX, *Ernst Jünger*, nr. 427-429, 10-12/2000, pp. 35-53; Irina Livezeanu, *Cultură şi naționalism în România Mare, 1918-1930*, Humanitas, Buc., 1998; Norman Manea, *Despre clovni: Dictatorul şi artistul*, ediția a doua, revăzută, Polirom, Iaşi, 2005; Walter Laquer, *Fascism – Past, Present, Future*, Oxford University Press, New York, Oxfore, 1996; Sorin Lavric. *Noica şi Mişcarea Legionară*, Humanitas, Buc., 2007; Vasile Marin *Crez de generație*, (1937), cuvânt înainte de Corneliu Zelea Codreanu, prefață de Nae Ionescu, biografia lui Vasile Marin de Mihail Polihroniade, ediție îngrijită de Radu-Dan Vlad, Buc., Editura Majadahonda, 1997; Nicolae Mărgineanu, *Mărturii aspra unui veac zbuciumat*, prefață de de Mircea Miclea, Editura Fundației Culturale Române, Buc., 2002; Constantin Noica, „Sunteți sub har", *Buna Vestire*, nr 23, 4 oct. 1940; „Crede", *Buna Vestire*, nr. 1, 8 sept. 1940; „Fiți înfricoşători de buni", *Buna Vestire*, nr. 2, 10 sept. 1940; Ernst Nolte, *Fascismul în epoca sa. Action française, Fascismul italian, Național-socialismul*, Vivaldi, Buc., 2009; *Idem*, *Războiul civil european, 1917-1945. Național-socialism şi Bolşevism*, Grupul editorial Corint, Buc., 2005; Mussolini, *Le Fascisme. Doctrine. Institutions*,

Denoël et Steele, Paris, 1933; Zigu Ornea, *Anii treizeci*, *Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, Buc., 1995; Ştefan Palaghiță, *Garda de Fier spre reînvierea României*, ed. a doua, Roza Vânturilor, Buc., 1993; Stanley G. Payne, *A History of Fascism, 1914.1945*, Routledge, 1995; Raymond Plant, *Politics, Theology and History*, Cambridge University Press, 2004; Marta Petreu, *Cioran sau un trecut deocheat*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca; *Idem*, *Ionescu în ţara tatălui*, ed. a II-a, Biblioteca Apostrof, Cluj.Napoca, 2002; *Idem*, *Diavolul şi ucenicul său: Nae Ionescu – Mihai Sebastian*, Polirom, Iaşi, 2010; *Idem*, *De la Junimea la Noica*, Polirom, Iaşi, 2011; Roberto Scagno, „Câteva considerații fundamentale privind angajarea politică a lui Mircea Eliade în România interbelică“, *Observatorul Cultural*, nr. 204, ianuarie 2004; Horia Sima, *Era libertății*, vol. I, Editura Mişcării Legionare, Madrid, 1982, vol. II, Editura Mişcării Legionare, Madrid, 1986 ; Mihai Sebastian, *Jurnal*, Humanitas, Buc, 1996, *De două mii de ani*; *Cum am devenit huligan*, Humanitas, Buc., 1990; Gabriel Stănescu (ed.), *Mircea Eliade în conştiința contemporanilor săi din exil*, crestomație de Gabriel Stănescu, Criterion Publishing, f.a.; Octav Şuluțiu, *Jurnal*, ediție îngrijită prefațată şi adnotată de Nicolae Florescu, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1975; Thomas Scheenan, „Myth and Violence: The Fascism of Julius Evola and Alain de Benoist“, *Social Research*, Spring, 1981, vol. 48, nr. 1, pp. 45-59; Carl Schmitt, *Political Romanticism*, translated by Guy Oakes, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1986 [*Politische Romantik*, Dunker und Humblot, Berlin, 1919 (1925)]; Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Humanitas, Buc., 2005; Francisco Veiga, *Istoria Gărzii de Fier. 1919-1941. Mistica ultranaționalismului*, Humanitas, Buc., 1993; Mac Linscot Ricketts, *Rădăcinile româneşti ale lui Mircea Eliade. De la Bucureşti la Lisabona (1934-1945)*, *Volumul al II-lea*, Criterion Publishing, Buc.,2004; Francisco Veiga, *Istoria Gărzii de Fier, 1919-1941, Mistica ultranaționalismului*, Humanitas, Buc., 1993; Eric Voegelin, *The Collected Works of, Volume 5, Modernity without Restraint*, edited with an introduction by Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000; Leon Volovici, *Ideologia națională şi „problema evreiască“ în România anilor '30*, Humanitas, Buc., 1995; Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Aşa cum l-am cunoscut*, Humanitas, Buc., 1992; Daniel Woodley, *Fascism and Political Theory. Critical Perspectives on Fascist Ideology*, Routledge Issues in Contemporary Political Theory, Routledge, London and New York, 2010; Marina Conovici, Silvia Iliescu, Octavian Silivestru (editori), Ţara, Legiunea şi Căpitanul. Mişcarea legionară în documente de istorie orală, studiu introductiv de Mihai Chioveanu, Humanitas- Radio România, Buc., 2008.

656 Iată aici un fragment dintr-o scrisoare a lui Cioran, din 1937, care era la Paris: „România nu se poate ridica în fața Apusului decât printr-o revoluție de dreapta. Mai mult ca niciodată m-am convins că Garda de fier este ultima şansă a României. Democrația a făcut din Franța o societate şi un stat, o colectivitate şi nu o națiune. Orice gest de dinamitare a democrației în România este un act creator. Acestea sunt banalități ale unui om informat. Noua generație – privită în massă – este mult mai interesantă decât aici. Naționaliştii tineri francezi sunt nişte… cuzişti.“ (Emil Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, p. 277, Humanitas, Buc., 1995) Epoca era dominată de un imperativ al soluțiilor totale, deci revoluționare, iar Cioran nu face decât să lase acest imperativ să transpară.

657Constantin Stere, *Scrieri*, ediție, studiu introductiv şi note de Zigu Ornea, Editura Minerva, Buc., 1979, pp. 57-60. Desigur, Stere a fost influențat major de experința sa rusească de *narodnic* în crearea poporanismului.

658 Dacă această fundamentare este şi teologic adecvată este o altă chestiune. Cert este că Legiunea era formată majoritar din creştini ortodocşi practicanți, care nu găseau nici o incompatibilitate între

cult şi politica militantă sau reacţia violentă la teroarea de stat, ba dimpotrivă, erau convinşi că numai astfel deveneau buni creştini şi buni români totodată. Despre religiile politice ca forme de secularizare inadevate a religiosului, contaminate de gnosticism, vezi în special Eric Voegelin, *The Collected Works of, Volume 5, Modernity without Restraint*, edited with an introduction by Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, pp. 19-314.

659 Unul dintre importanţii doctrinari legionari, Alexandru Cantacuzino, scria astfel despre *omul nou*: „Omul nou trăieşte întâi creat în vis, trebuie visat. Acest vis este uneori o revelaţie dumnezeiască. Eu cred că la începutul creaţiei unei făpturi de om este viziunea profetică, este visul unui om excepţional, a unui om mare, este imaginea ce şi-o închipuie omul mare despre făptura omenească, trăind pe linia vremurilor.Natura sufletului imită creaţia imaginară. Lumea sufletului are nevoie de ficţiune. Mii si mii de tineri s-au sinucis fiindcă Goethe a socotit să pună sfârşit zilelor lui Werther. Gândiţi-vă ce datorăm viziunilor lui Hristos si ce datorăm închipuirilor lui Cezar.Dimensiunile vietii trăite de Napoleon s-au răsfrânt şi au dominat covârşitor asupra spiritului european, de-a lungul secolului al XIX-lea.Încă acum atracţia gloriei si a strălucirii asupra firii frantuzesti este moştenirea gustului de panaş al grenadierilor din marile lupte napoleoniene. La fel va fi să stăruie, în viitor, în simţirea românească a românului de mâine, mândria cuceritã si oţelitã în luptele generaţiei noastre pentru învierea naţională. Aţi cugetat d-voastră ce miracol uimitor a fost creaţia lumii romane? Cum un pumn de oameni, cu câteva familii unite într-un oraş, au izbutit să ctitorească un imperiu atât de mare, atât de întins, atât de bine organizat şi au creat şi au impus umanităţii albe o cultură, legi pentru existenţa statului si viaţa societăţii, monumente şi o limbă, care toate desfid veacurile ? Minunea este, domnilor, virulenţa spiritului roman. Deci, e bine, dar nu este necesar să fim cât mai numeroşi spre a înstăpâni în naţia românească o spiritualitate nouă. Necesar este ca spiritualitatea aceasta să aibă o sănătate, o vigoare, o virulenţă superioară.Prin urmare eu văd trei condiţii pentru crearea românului de mâine :1. un om excepţional care să viseze profetic şi să conceapă lucid românul de mâine, românul cerut de destinul Naţiei româneşti si să sădească în suflete visul său, printr-un prozelitism de fapte, de pilde, de cuvântări. 2. o înmugurire, o eflorescenţă spirituală virulentă, în substanţa românească. 3. momente sociale de zbucium, de clocot de cutremur.Am convingerea că toate aceste condiţii se află în prezentul mediu românesc.Eu cred, domnilor, că trăim în zilele de răspântie ale geniului omenesc. Prima cerinţă a timpului nostru este pretutindeni crearea unei făpturi noi de om.Acum se vântură de o parte rasele de stăpâni, de alta rasele de robi.Trăim vremuri de o minunată însemnătate când se topesc si se modelează noi suflete de naţiuni şi se pregătesc rase şi temperamente viitoare. Trăim o epocă chinuită când se selecţionează vietăţile omeneşti menite să supravieţuiască în istorie.Se disting deja în Europa câteva rase cu suflete împărăteşti, dominatoare. Acestea sunt Italia si Germania.Acum ne este dat să ne îndrumăm viitorul, fie spre o viaţă de stăpâni, fie spre un trai de robi.Vrem să fim între fiinţele stăpânitoare ? Atunci trebuie să începem asupra caracterului nostru, asupra sufletului şi asupra obiceiurilor noastre, o supraveghere si o educaţie asprã si totodată o neiertătoare chirurgie. Ne aşteaptă o operă dublă, una de vindecare şi de curăţenie, alta de creaţie.Domnilor, trebuie să meditaţi bine si să întelegeţi că orice binefaceri de program social, economic sau cultural am voi să înfăptuim, nici stârpirea privilegiilor şi încălcărilor politicianiste, nici înstăpânirea dreptătii nemiloase şi a cinstei, nici o gospodărire cu drag de ţară si de natie, nici unul din foloasele acestea nu pot fi statornic întemeiate fără schimbarea însăşi a firii românesti. Îşi pun câţiva întrebarea dacă această operă creatoare a unei noi sensibilităti românesti este o operă de regăsire a eului etnic românesc sau de depăsire a lui. Problema aceasta nu este de fel uşoară. Se întreţine inutil asupra ei o ceartă stearpă şi scolastică, o ceartă de cuvinte. Eu cred, domnilor, că românul de mâine trebuie nu numai să-si regăsească firea sa românească de acum 300 de ani şi să se multumească cu atât, ci trebuie să vrea totodată si să regăsească si să se întreacă.“,

Alexandru Cantacuzino, *Românul de mâine. Românismul nostru*, Serviciul propagandei legionare, Buc., 1940, p. 1-3.

660 Mihail Sebastian, *Jurnal, 1935-1944*, ed.cit., p. 115. În 1930 Nae Ionescu scria: „Ce reprezentăm? PRIMATUL SPIRITUALULUI. Mai exact: depăşirea „economicului“ prin „spiritual“. …Iar celor care s-ar întreba dacă a sosit vremea acestor realizări, le vom aminti că în fruntea țării stă astăzi regele Carol al II-lea, al cărui program de tinerețe a fost CULTURALIZAREA. Adică programul generației noastre. Asta dă de gândit şi celor mai înțepeniți, nu?“, „De la „Sămănătorul la noul stat românesc“, *Cuvântul*, anul VI, nr 1907, 13 august 1930. Ionescu atinge aici două teme importante ale programului său din epoca carlistă: tema primatului spiritualului, a lichidării moştenirii carteziene şi luministe şi a doua, tema regelui restaurator al destinului național căruia trebuie să i se supună întreaga clasă politică. Nae Ionescu va ieşi totuşi înfrânt de „aripa“ Elena Lupescu a camarilei regale, pierzând bunăvoința şi încrederea regelui în anul 1933.

661 Iată mărturia lui Noica din 1940: „Nu ți-e îngăduit să te îndoieşti. Crede în învierea României legionare. Crede, din toată tinerețea ta, din tot ce nu s-a împlinit împrejurul tău. Alte neamuri pot fi împăcate şi resemnate. Alte neamuri pot vorbi pentru întâia oară despre destin; ce altceva avea de făcut Franța, decât să stăruie într-o rânduială care fusese victorioasă? Neamul tău avea de făcut altceva. Visează mai departe! Pentru întâia oară, poate, neamul nostru nu are dreptul să vorbească despre destin. Nu-i un destin să rămâi la problemele reîntregirii teritoriale; nu-i un destin să rămâi la geografie, în loc să treci la spirit. Nu-i un destin, ci, cu vorba aceea potrivită: o inertie. Decenii întregi, înaintasii nostri nu s-au gândit, ca la un ideal de culmi, decât la întregire. Tot ce au avut mai bun în ei (să spunem, tot ce aveau gata de moarte în ei) închinaseră idealului acestuia. Au putut vedea dincolo de el? Câte unul dintre cei mai mari, un Take Ionescu, până si el se gândea la o *Românie sufletească*. Dar era numai câte un Take Ionescu; iar până si el nu vedea decât nedesluşit ceea ce trebuia să fie lumina zilelor de românitate. Ce obosită trebuie să fi fost România împlinirii geografice! Țară mişcătoare si neaşezată - spunea despre pământul acesta românesc *Letopiseţul* lui Simion Dascălul. S-au perindat domnitorii la cârma ei, când cu ajutor leşesc, când cu ajutor turcesc, când de la sine putere. S-au schimbat fără încetare granițele tărilor românesti, încălcate când dintr-o parte, când din cealaltă. Iar în clipa în care tara a crezut că e asezata si nemiscătoare, atunci li s-a părut multora că venise ceasul odihnei. Dar nu venise. Ceasul odihnei nu vine pentru indivizii sau neamurile care înteleg să rămână vii. Se poate odihni o Ceho-Slovacie, care trăieste sub protectoratul Germaniei, se poate odihni Pergamul, care trăieste sub protectoratul Romei antice. O țară vie nu se odihneste. Atunci când țara nu mai e mişcătoare si neaşezată în ordinea geografiei, ea trebuie să fie mişcătoare si neaşezată în ordinea spiritului. Păcatul, dar nu destinul românesc, a fost că credeam în împlinirea noastră, că forța geografică va aduce de la sine o împlinire ca ființă spirituală.În fața acestei Românii vechi, care se închină geografiei, cei douăzeci de ani de independență şi viață românească deplină erau sortiți să ridice o Românie de legendă, care să se închine spiritului. Ce ştia prima Românie? Aceea ce învățase de la istorie, sub teascul căreia stătuse: să fie înțeleaptă. Ce vroia cealaltă Românie? Să nu piară spiritualiceşte de prea multă înțelepciune(…).“, Constantin Noica, „Crede“, în *Buna Vestire* Nr.1, 8 septembrie 1940.

662 K.R. Popper va numi idealul eroic al fascismului: „idealul tribal al Omului Eroic“, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol. II, ed.cit., p. 86.

663 Pentru analiza „chestiunii evreieşti“ la început de secol XX, foarte interesante sunt consideraţiile lui C. Stere din *Social-democratism sau poporanism?*, capitolul IV, „Problema naţională şi social-democratismul. Antisemitismul“, vezi pp.123-171.

664 Pentru definiția conceptuală a Legiunii vezi aici Arnim Heinen, op. cit., pp. 446-472.

665 Mircea Eliade, op.cit., vol. II, ed.cit. p. 30-31.

666 Dan Botta scria următoarele despre jertfă, în 1936: „Istoria este un act de cunoaştere mistică. Este o carte a destinelor, intuite prin contactul viu, permanent, cu morții. Este o „Carte de Învățătură“. Este reducerea până la viziune, până la unitate, a marilor acte ale celor morți, acte în care triumfau exprimate la gradul cel mai înalt al vieții – energiile specifice, latențele unui popor întreg. Se pare că poporul românesc a intuit mai bine, mai generos ca celelalte valoarea actului de a muri. De a muri, evident, nu pentru a plini un destin obscur – destinul tău însuți – ci pentru a face moartea fecundă, plină de putere, pentru a integra în actele creatoare de patrie. Moartea implică o jertfă. Ctitorii morți pe oasele cărora s-a fundamentat o țară, sunt morții eroici. Moartea lor u este istovire, trecere subtilă, nedesluşită de la existență la neant, de la lumină la umbre, ci aceea care cuprinde ca un sâmbure viața, aceea în care viața radiază ca un soare orb, ca un focar de energii obscure. Cât de frumos apare acest înțeles al morții ctitorie, al morții-palladium în balada Mânăstirii de Argeş! Ce atotcuprinzătoare e învățătura ei! Dacă nu ucizi ce ai mai drag, mai bun, mai de preț, dacă mor nevolnicii şi nu eroii, dacă jertfa ta nu se consumă, ca jertfa soției lui Manole, într-o mută, o tragică încordare, nu vei construi nimic solid. Să învățăm a muri!“, Dan Botta, „Pentru cultul morții“, *Sfarmă Piatră*, anul II, nr. 27, 28 mai 1936, în *Ideea care ucide (Dimensiunile ideologiei legionare)*, Editura Noua Alternativă, Buc., 1994, p. 231.

667 De altfel, începuturile legiunii înseşi se află în activismul de tip terorist cu motivație punitivă la adresa trădătorilor de țară din elita politică, fiind vizați în special liberalii, în mod paradoxal, şi asta pentru că liberalii rezistaseră practic cincizeci de ani imperativelor europene şi izraelite pentru naturalizarea fără condiții a tuturor evreilor aflați pe teritoriul României. Atentatul plănuit în toamna lui 1923 şi dezvăluit de A. Vernichescu, a prilejuit prima detenție şi prima glorie eroică pentru grupul inițial, care s-a autodenumit al Văcăreştenilor, după locul detenției. Vezi aici articolele lui O. Goga din „Țara Noastră“, strânse în volumul *Mustul care fierbe*, ed.cit., pp.45-89.

668 Iată, povestită de N. Crainic, întâlnirea sa cu C. Codreanu, în anul 1932: „Am chemat la mine pe Corneliu Codreanu, care se desemna ca şef al mişcării constructive. […] Când l-am întrebat ce număr de aderenți are, mi-a răspuns cu francheţe că nu poate conta decât pe 70 în toată țara, unul pe județ. Mi-a plăcut această lipsă de lăudăroşenie şi l-am asigurat că peste un an va avea o mare mişcare. N-a fost nici vorbă să ader eu la mişcarea lui, fiindcă pur şi simplu n-aveam la ce să ader. Am vorbit numai de un concurs reciproc. La sfârşit l-am întrebat să-mi explice motivul crimei. A fost o povestire lungă a unor persecuții şi chinuri sadice în beciurile poliției din Iaşi, la care a fost supus atât el, cât şi o soră a lui. El a fost bătut la tălpi, iar sora lui pe spatele gol. N-a mai putut îndura această ruşine şi a tras, nici el nu ştie cum. Dar îi pare rău din adâncul sufletului. E credincios la Dumnezeu şi n-ar mai repeta un act asemenea, fie orice-ar fi. Povestirea lui avea tonul unei căințe amare, ce nu putea să te impresioneze. Când Lucian Blaga a venit la Bucureşti, a ținut să-l cunoască şi el. Povestirea crimei cu acelaşi ton de părere de rău l-a impresionat şi pe el ca şi pe mine. Tânărul cu

ochi albaştri şi zâmbet veşnic melancolic părea purificat de-o adâncă suferinţă interioară. Vorbea sobru şi cu miez, mânca frugal, nu bea, nu fuma. Părea sigur de puterea lui fără să fie orgolios. Într-un sfat în doi, şi Lucian Blaga a fost de părere că merită să fie sprijinit.“, Nichifor Crainic, *Zile albe – zile negre. Memorii*, Casa editorială Gândirea, Buc., 1991, p. 231.

669 În primul său *Jurnal*, din epoca liceală, Eliade notează: „Dar ce-am aflat de Mărculescu acum câteva zile m-a făcut să-mi schimb cu mult părerile ce le aveam despre colegul meu. Încă de mult îmi spusese el scopurile lui Cocea care voia să zdruncine cu *Facla literară* şi cu alte mijloace fără scrupule toată moralitatea publică. Eu eram faţă de aceste idei periculoase vădit contrar lui Cocea precum şi *Faclei* lui şi-mi propusesem să trimit o scrisoare principalelor reviste literare şi culturale din capitală, scrisoare în care să arăt nefastele influenţe ce aveau romanele traduse şi plătite de Cocea asupra nouei generaţii de elevi şi meseriaşi. dar nu ştiu cum, probabil gândindu-mă că dreptul publicităţii e invulnerabil la noi în ţară, m-am lăsat de hotărârea mea, astfel, puţin câte puţin, am recunoscut că noul meu prieten Mărculescu e socialist înfocat şi încă nu numai atât, comunist înfocat, poate anarhist. Mărturisirea mea la o discuţie vie din clasă asupra procesului Cocea - regele Ferdinand (vezi descrierea şi transcripţia în *Jurnalul meu de clasă*) că accept în parte părerile lui Cocea şi că sunt socialist convins, a dat frâu liber gurei lui Mărculescu să-mi povestească ideile lui socialiste. E contra regimului dinastic din ţară, e contra măsurilor brutale ale guvernului faţă de socialişti, dar de fapt nu-şi are încă bine închegate cugetările sale asupra socialismului. ar dori un cataclism social. de aceea dă dreptate lui Cocea ca să strice şi să fărâmiţeze masele şi e cu toate acestea contra unui guvern social-democrat recunoscând că s-ar duce ţara pe râpă. lui i se par mijloacele anarhiştilor ca cele mai nemerite şi atentatul de la Senat drept prost ales. După el trebuia ucis generalul din Basarabia care fugăreşte într-un mod atât de dezgustător populaţia refugiată, în mare parte evrei, pe care o azvârlea după aceea în Nistru. Max Goldstein a fost câteva luni în Chişinău şi atât de îndurerat a fost de cele ce văzuse acolo încât şi-a pierdut capul. dar el a procedat prost crezând că ordinele generalului erau trimise de guvern. de aceea a pus el bomba la Senat, dar trebuia să reacţioneze pe loc asupra Generalului. Şi cum s-a întâmplat să ucidă numai nişte oameni nevinovaţi, care nici nu furaseră cel puţin, Max Goldstein a voit să mai pună încă o bombă la Senat şi s-a întors după zece luni în Capitală unde a fost prins. Mi-a povestit o mulţime de lucruri despre toţi atentatorii: cum a făcut cunoştinţă Saul Ozias cu Goldstein, cum au fost bătuţi crunt în închisoare şi cum, după patru luni, [lui] Lichtenberg [sic! – n.n.], pe care îl cunoştea, i se vedeau urmele biciului pe coaste şi pe spinare, cum Goldstein i-a scăpat pe toţi spunând că numai el singur a pus bomba şi că el a fabricat-o şi altele. Mărculescu era destul de liniştit când vorbea de lucrurile acestea, dar se vedea că le înţelege adevărul mai bine ca mine şi le simte dreptatea cum eu nu aş putea simţi. Eu parcă citeam în sufletul său dorul acela grozav de răzbunare al proletarului şi al oropsitului din pricina credinţei, dar adus la culme din pricina firei lesne mpresionabile şi expansive proprie lui. dacă el îmi spunea mie că e comunist şi că acceptă bombele şi morala lui Cocea, ce trebuia să cred eu de sufletul omului acesta filosof şi cult cum rar se mai întâlneşte.“ Lucian Bordaş, *Prolegomene la Felix culpa, II, Eliade, evreii şi antisemitismul*, Viaţa Românească, nr. 5-6, 2011, pp. 67-68.

670 Ar trebui spus de asemenea că statul român însuşi eşuează în epocă în a se construi pe sine ca un garant al libertăţii şi democraţiei. Iată o însemnare revelatoare, dintre multe altele, a lui Armand Călinescu, din 1936: „Vişoianu (Varşovia) a spus lui Ralea că deţine de la Gavrilă Marinescu, cu care e rudă, că în noaptea când s-a întors regele în ţară (6 iunie 1930), regele i-a spus: „Trimite zece oameni de încredere care să împuşte pe Vintilă Brătianu şi pe Ion Duca“. Pe de altă parte, Nae Ionescu i-a spus lui Mihalache că „regele a ştiut despre proiectarea asasinării lui Duca şi nu a oprit

acest act, deşi putea s-o facă“. El zice că va publica odată dovezile în această privire. Gavrilă Marinescu a ascuns imediat la el acasă, pe Codreanu.“, Armand Călinescu, Însemnări politice, ed.cit., p. 285. Fără a prelua *tale quale* totul, este foarte interesant şi relevant totodată pentru întreaga epocă, mixtura de viclenie, perfidie şi brigandaj patibular din ambianța elitei politice şi economice a epocii interbelice, mai ales în ceea ce priveşte chestiunile care implicau camarila regală şi pe rege însuşi, care a fost blestemul României interbelice, omul de la care au pornit multe din ororile care au făcut ca statul român să sucombe sub povara unei politici interne şi externe falimentare.

671 Vezi aici lucrările indicate în bibliografia capitolului sau deja citate ale lui Francisco Veiga, Arnim Heinen, Mircea Vulcănescu, memoriile lui Armand Călinescu, Grigore Gafencu, Nistor Chioreanu, Preot Ştefan Palaghiță etc.

672 Mircea Eliade, *Memorii*, vol. II, ed.cit., p. 26.

673 Vezi aici interpretarea foarte interesantă a lui Sorin Alexandrescu din „«Fenomenul legionar»: cuvântul şi fapta“, în Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Univers, Buc., 1998, pp. 193-268.

674 Ziua arestării sale, 14 iulie 1938.

675 *Ibid*., p. 22.

676 Apud Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade*, Polirom, Iaşi, 2002, p. 68. Citatul este un fragment din nota despre convorbirea pe care Eliade a avut-o la Paris cu Eugen Ionescu, la data de 4 octombrie 1945.

677 Relativ la problema eliadiană a recunoaşterii şi autocriticii, V. Nemoianu nota: „Pentru marele erudit, exilul transformase Bucureştii interbelici ai copilăriei şi ai tinereții sale într-o zonă aparte, intangibilă, de vis edenic aproape. Nu mai voia, nu mai putea ca de acolo, de departe, de la Chicago, să mai pătrundă cu instrumentele intransigenței etice în această zonă atât de specială. Am convingerea, pe care nu o pot sprijini cu nimic şi nu o pot dovedi în nici un fel, că un Eliade care ar fi continuat să trăiască într-o Românie postbelică normală, constituțional-democrată, s-ar fi dezis fără greutate, fără regrete, de pozițiile tinereții: de la Chicago îi era imposibil să o facă. Avea nevoie de acel spațiu pentru supraviețuirea sa psihologică.“, Virgil Nemoianu, „Mircea Eliade între Chicago şi Bucureşti“ în *România şi liberalismele ei. Atracții şi împotriviri*, Editura Funadației Culturale Române, Buc., 2000, p. 36.

678 Vezi Mircea Eliade, *Textele „legionare“ şi despre „românism*“, Dacia, Cluj-Napoca, 2001, ediție îngrijită de Mircea Handoca.

679 Mircea Handoca (ed.), *„Dosarul Eliade“, Jos farsa, V, partea a doua*,ed.cit., p. 229. În Italia Mussolini avusese o altă abordare față de conjuncția fenomenului religios cu acțiunea politică: „Papa? Este unul dintre colaboratorii mei. El se ocupă de morți, iar eu de cei vii. Lui regatul celor adormiți întru Domnul, iar mie regatul celor care trăiesc.“, Doru Belimace, *Revoluția fascistă*, ed.cit.,

p. 100.

680 *Ibid*., pp. 229-230.

681 „Ajutorul legionar“ a fost creat în 26 septembrie 1940, odată cu semnarea circularei de înființare de către Horia Sima. Instituția ca atare a fost organizată de Ilie Gârneață.

682 În 1933 Nichifor Crainic este invitat de către Codreanu să se înscrie pe listele Gărzii de Fier. Crainic îi va răspunde public în *Calendarul*: „Primesc onoarea de a candida. Mi-e indiferent rezultatul. Dar în cazul unei izbânzi, tribuna parlamentară care nu e bună de nimic, va sluji măcar la atât: la proclamarea crezului nostru românesc, pe care vrem să-l înfăptuim *prin convingere, iar nu prin violență revoluționară*. De altfel, caracteristica adâncilor prefaceri naționaliste care au cucerit în mare parte şi vor cuceri curând europa întreagă, e *lipsa de violență*. Crezul naționalist n-are nevoie să verse sânge pentru a deveni o realitate politică. El are nevoie de organizare şi propoagandă.“, „Răspunsul d-lui profesor Nichifor Crainic“, *Calendarul*, anul II, nr. 530, 6 decembrie 1933. Apelul lui Crainic va rămâne fără ecou, primul-ministru al României va fi asasinat de către legionari, la Sinaia, în 29 decembrie 1933.

683 Alexandru Cantacuzino scria despre violența legionară următoarele: „Față de plămada simțirii şi sufletului românesc din vremea noastră propovăduim violența. Nu aprobăm ura. Admitem violența. Nu sub forma de mijloc brutal şi material de transformare a stărilor de fapt în statul român, dar ca metodă de educație națională. Şi ca remediu pentru a stăpâni virtuțile inimii române şi a stârpi cususurile atavice ale firii noastre naționale. […] Eu admit violența nu spre a realiza un rezultat material momentan în fapte, ci vreau să dobândesco tradiție nouă de simțire şi să schimbăm una veche. Vreau mai presus de toate schimbarea omului român. […] Violențele noastre, dacă au erupt în vreme de exasperare, din firea unui legionar, când se simțea sugrumat de o furtunoasă şi dreaptă mânie, au fost totdeauna fapte gratuite fără profit sau răsplată, fără utilitate pentru făptuitor. […] Persoane cu prejudecăți (…), îndopați cu unele cunoştințe rău mistuite, ne dojenesc: creştinismul este religia blândeței, a milei şi a iertării. Ea porunceşte să ne iubim duşmanii şi asupritorii; să ne ducem Crucea, după pilda Mântuitorului, până la capătul drumului pe Golgota şi ne vom mântui. […] Noi nu spunem că în unele împrejurări violența pe care suntem constrânşi să o întrebuințăm nu ar fi un păcat după religia creştină. Susținem însă că este un păcat necesar, făcător de bine, răsturnător de nedreptăți.“(Al. Cantacuzino, *Cum suntem*, 1937), apud Zigu Ornea, op.cit., p. 353.

684 Peste ani, în *Memorii*, Eliade îşi evaluează astfel destinul de prizonier legionar al lui Armand Călinescu: „Călătoria către „moartea colectivă“, care mă aştepta, începuse în acea după-amiază de 14 iulie. Făcusem desigur o greşeală, dar nu izbuteam s-o identific.“ „Nu înțelegeam (şi mă îndoiesc că am înțeles vreodată în toate implicațiile ei) enigma „morții colective“ care solidariza destinul meu de al lui Nae Ionescu şi *totodată* îl despărțea. Nu înțelegeam, de asemenea, *certitudinea* mea din acea noapte că tot ce se întâmplase după 14 iulie se datora unei „erori fatale“ pe care o făcusem atunci sau cu puțin timp înainte. Făcusem, desigur, multe greşeli şi înainte şi după 14 iulie 1938, dar niciuna nu mi se părea că poartă în consecințele ei explicația enigmaticei obsesii a „morții colective“ care mă aştepta de la o zi la alta...“ op.cit., p. 22, p. 23. Eliade este aici metaforic şi alegoric, pentru că în *Memorii* nu face mărturisirea că fusese legionar, mărturisire care este făcută în *Jurnalul* nepublicat. Interesant este, pentru atitudinea echivocă şi supusă camuflajului, că niciodată nu neagă foarte clar

apartenența la Legiune. Lăsând la o parte camuflajul menit să-i asigura supraviețuirea într-o lume în care apartenența la dreapta interbelică era un delict major, o vină de neexpiat şi care putea conduce la anularea sa ca persoană publică, ca autor, trebuie să remarcăm că „moartea colectivă“ este prima numire, prima încercare de definire terminologică şi metafizică a „terorii istoriei“, iar această „moarte colectivă“ îşi „face apariția“ odată cu prigoana statului dictaturii regale împotriva legionarilor, dar nu numai, pentru că fuseseră interzise toate partidele, dar legionarii erau supuşi unei politici de exterminare politică şi fizică totodată. „Greşeala fatală“ nenumită aici este chiar apartenența la Legiune, prin care a devenit victima „terorii istoriei“.

685 În 1936 îi scria totuşi lui Emil Cioran: „M-au dezgustat însă împrejurările asasinării lui Stelescu. Nu se suprimă un adversar când e singur într-un spital, într-un pat, fără apărare. Să avem pardon!“, în *Corespondență*, vol. I, ed.cit. p. 154. Deşi un pic cam caragialescă reacția trebuie totuşi notată. Mihail Sebastian, îi scrie, la rândul său, în 25 iulie 1936, relatându-i amănunte despre crimă: „Au fost vreo două zile de tensiune nervoasă, săptămâna trecută, când l-au asasinat pe Stelescu. Dacă ai aflat cum s-au întâmplat lucrurile, trebuie să fi avut şi tu un moment de oroare. Uluiala a trecut însă repede, iar acum cei zece „legionari“ merg spre achitare sigură. Va fi un triumf. Presa democrată nici nu îndrăzneşte să spună „crimă“ sau „asasinat“. Vorbeşte pudic despre „cazul de la Spitalul Brâncovenesc“. Mi-e o silă imensă de toată comedia asta.“ Apud Mircea Handoca, editor, *Mircea Eliade şi corespondenții săi*, vol. 4, Criterion Publishing, 2006, p. 333.

686 Nae Ionescu scria în 1937: „Dintre toate mişcările care, de la război încoace – pentru a nu vorbi decât în strictă contemporaneitate – au încercat să organizeze destinele nației noastre, nici una nu s-a aşezat mai sigur pe în matca istoriei româneşti, ca cea a tinerilor care stau sub ocrotirea Arhanghelului cu sabia de foc. […] Trebuie să spun aici şi astăzi celor de vârsta mea – şi, dacă îmi este îngăduit, şi celor mai bătrâni decât mine – că până acum *mişcarea aceasta nu a greşit niciodată*. […] Căci nu merg pe drumul lor, ci pe drumul nației, care e al mântuirii, pentru că pe el străjuieşte Dumnezeu.“, (Nae Ionescu, „Sub semnul Arhanghelului“, *Buna Vestire*, I, nr. 100, 27 iunie 1937) apud Zigu Ornea, op.cit., p. 231.

687 Cioran va nota peste ani, în *Portretul interior al Căpitanului*: „Înainte de Corneliu Codreanu, România era o Sahară populată. Cei aflați între cer şi pământ n-aveau nici un conținut, decât aşteptarea. Cineva trebuia să vină. Treceam prin deşertul românesc incapabil de orice. Până si disprețul mi se părea un efort. Țara nu putea fi o problemă decât negativ.(…)România nu era decât o farsă reuşită.(…)Biata țară era o pauză vastă între un început fără măreție şi un posibil vag. În noi gemea viitorul. În *unul* clocotea. Şi el a rupt tăcerea blândă a existenței noastre şi ne-a obligat să fim. Virtuțile unui neam s-au întruchipat în el. România din *putință* se îndrepta spre *putere*.[…] Într-o nație de slugi el a introdus onoarea şi într-o turmă fără vertebre orgoliul. Influența lui n-a articulat numai pe ucenici, ci, într-un anumit sens, şi pe duşmani. Căci aceştia din lichele au devenit monştri. I-a obligat la *tărie*, le-a impus un caracter în rău. Ei n-ajungeau decât caricaturi infernale, dacă măreția Căpitanului n-ar fi cerut o echivalență negativă. Am fi nedrepți cu călăii, dacă i-am considera rataţi. Toți s-au împlinit. Un pas în plus şi trezeau gelozia Diavolului. […]Cu excepția lui Iisus, nici un mort n-a fost mai prezent între vii.(…)De aici încolo țara va fi condusă de un mort, îmi spunea un prieten pe malurile Senei. Acest mort a răspândit un parfum de veşnicie peste pleava noastră umană, şi-a readus cerul deasupra României.“, în *Glasul strămoşesc*, Sibiu, anul VI, nr.10 din 25 decembrie 1940.

688 Vezi aici, pentru înțelegerea răspunsului fascist la presiunea comunismului, Ernst Nolte, *Războiul civil european, 1917-1945. Național-socialism şi Bolşevism*, Grupul editorial Corint, Buc., 2005.

689 Eliade notează în *Memorii*: „În 1937-1938, tema cea mai populară printre legionari era moartea. Modelul exemplar îl constituie moartea lui Moța şi Marin. Cuvintele lui Moța – „cea mai puternică dinamită e propria ta cenuşă“ – deveniseră literă de Evanghelie. O bună parte din „activitatea legioanară“ consta în slujbe, parastase, posturi nefre şi rugăciuni. Şi cea mai patetică ironie a acelei primțveri 1938 a fost că nimicirea singurei mişcări politice româneşti care *lua în serios* creştinismul şi biserica a fost începută sub oblăduirea Patirarhului Miron. Nu ştiu ce va fi gândit Codreanu cînd a înțeles că în câteva ceasuri va fi executat. Nu mă gândesc la credința lui, ci la destinul lui politic. Pentru că el asigurase pe Armand Călinescu, prin atâtea circulare, că legionarii nu vor reacționa, nici chiar când vor fi spânzurați de picioare şi torturați.“ , M. Eliade, op.cit., vol. II, pp. 26-27.

690 *Ibid*., p. 231.

691 *Ibid*., p. 234.

692 Prințul Alexandru Cantacuzino scria, definind legionarismul: „Nimic nu determină, nu defineşte sau deosebeşte mai exact o viață, nimic nu modelează mai hotărâtor o ființă omenească sau societatea decât felul de a privi moartea. Un neam de oameni nepăsători de moarte este un neam sortit unor biruințe nesfârşite[…]. În lumea legionară noi nu numai că ne mândrim cu nepăsarea față de moarte, dar ne fălim cu iubirea de moarte. Concepția legionară față de moarte se înfrățeşte, peste douăzeci de veacuri, cu învățîmintele lui Zamolxis care a propăvăduit printre geto-traci cultul nemuririi sufletului[…].“(Al. Cantacuzino, Între lumea legionară şi lumea comunistă, 1935), apud Zigu Ornea, op.cit., p. 352.

693 Mircea Eliade, op.cit., p. 235.

694 *Ibid*., pp. 236-237.

695 Este interesant faptul că în octombrie 1937, când era probabil deja legionar, Eliade îi scria astfel lui Blaga: „…voiam să-ți spun că nu mă refeream la Emil Cioran în acel pasagiu din *Convorbiri* în care criticam neîncrederea dreptei româneşti față de cultură în genere – ci mai degrabă la „amicii“ mei de la *Rânduiala*, la legionarii isterizați de erosim etc.“, în *Corespondență*, vol. I, ed.cit., p. 67.

696 *Ibid*., p. 238.

697 *Ibid*., p. 239.

698 *Ibid*., p. 239.

699 *Ibid*., p. 240.

700 *Ibid*., p.241. Ideea că Legiunea este o mişcare politică şi spirituală a ortodoxiei, o încercare de răspuns ortodox la criza modernităţii este foarte interesantă şi merită discutată cu seriozitate. Astfel, Legiunea nu ar mai fi încadrabilă *religiilor politice*, deci mişcării tectonice a secularizării ilicite, ci, dimpotrivă, ar fi vorba de un răspuns al religiosului la modernitatea aflată în criză de legitimare.

701 Foarte interesantă este analiza lui M. Vulcănescu asupra Legiunii din capitolul IV al cărţii despre Nae Ionescu, „Legăturile cu Garda de Fier“. Vulcănescu analizând relaţia dintre Ionescu şi Legiune notează: „Să fi alunecat aici Nae Ionescu de la poziţia lui religioasă a transcendenţei asociale a creştinismului la mântuirea socială, prin politică? Să fi biruit, la el, filozofia politică asupra metafizicii religioase?“ Concluzia lui Vulcănescu este că Ionescu *nu putea* să cadă în păcatul confuziei de planuri, nu putea să confunde comunitatea socială de aici cu comunitatea spirituală absolută, „Naţiunea cu Biserica – pentru a putea admite că soluţia lui putea fi un totalitarism elementar ca acela al atâtor altora!“, op.cit., p. 96. Înţelegem de aici că, pentru Vulcănescu, Legiunea se făcea vinovată de o gravă eroare teologică, pentru că ajunsese să confunde planul terestru, al lumii de aici, cu planul absolut al mântuirii, că drumul spre salvare trecea pentru legionari prin acţiunea politică şi socială, prin imperativul categoric al faptei legate de planul politic, care nu se poate niciodată prelungi în transcendent. Eliade, din păcate, nu va problematiza în acelaşi fel, acţiunea şi reacţiunea Legiunii, pentru el discursul şi fapta legionare erau pure şi perfect transparente, purtând cu ele un de la sine înţeles, ceea ce nu a fost cazul si pentru Mircea Vulcănescu.

702 *“Dosarul“ Eliade*, *Jos farsa*, partea a doua, pp. 241-248, Ed. Curtea Veche, Buc., 2001.

703 *Ibidem*, pp. 246.

704 *Ibidem*, pp. 249-250.

705 *Ibidem*, pp. 250-255.

706 Iată ce nota Sebastian pe 2 martie 1937: „Lungă discuţie cu Mircea, la el acasă. Imposibil de rezumat. A fost liric, nebulos, plin de exclamaţii, interjecţii, apostrofe…Din toate astea nu aleg decât declaraţia lui – în sfârşit leală – că iubeşte Garda, speră în ea şi aşteaptă victoria ei. Ioan Vodă cel Cumplit, Mihai Viteazu, Ştefan cel Mare, Bălcescu, Eminescu, Hajdeu – cu toţii au fost la timpul lor gardişti. Mircea îi cita de-a valma…“, Mihail Sebastian, *Jurnal*, Humanitas, Buc., 1996, p.115.

707 *Ibidem*, pp. 251-252.

708 Foarte interesantă nota lui Sebastian din 7 februarie 1939: „Aderca, pe care l-am întâlnit aseară la cercul sefard, unde am vorbit amândoi despre Baltazar, într-un fel de şezătoare festivă – îmi spunea că deploră moartea lui Codreanu, care a fost un mare om, o apariţie genială, o forţă etică fără seamăn şi a cărui „moarte de sfânt“ este o pierdere ireparabilă“, în Mihail Sebastian, op. cit., p. 195. F. Aderca era evreu, luptase în primul război mondial şi va suporta şi el rigorile legilor rasiale în anul

1940.

709 Vezi aici analiza lui Sorin Alexandrescu din studiul său: „ «Fenomenul legionar»: Cuvântul şi fapta“, în *Paradoxul român*, ed.cit., pp. 193-268.

710 *Ibidem*, p. 253.

711 Paul Evdokimov, vorbind despre *teologia eliberării*, produce un argument teologic esențial aplicabil şi pentru violența de dreapta, nu doar pentru vilolența de stânga: „(…) Relația directă cu Dumnezeu este pusă la îndoială, rugăciunea şi contemplația devin inutile întrucât se presupune că numai revoluția violentă ar redeschide calea spre un Dumnezeu care ar învia, deci, prin politică! […] Teologiile violenței nu au temeiuri evanghelice şi uită că Hristos ne îndeamnă să depăşim pasiunea confruntărilor. Atunci când, într-un caz concret, soluția chirurgicală devine necesară, trebuie să avem luciditatea de a ne aminti că ea riscă întotdeauna să dezlănțuie puterile diavoleşti.“, Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Anastasia, Buc., f.a., p. 148. Legiunea tocmai aceasta face, propovăduieşte o *teologie a revoluției violente*, o revoluție în numele lui Hristos, în care justiția înseamnă pedeapsa imediată.

712 E. Cioran scria în 1935, aflat în Germania cu o bursă: „Când văd pe străzile Berlinului marşurile tinerimii hitleriste, îmbrăcată în uniformă, cu baionetă şi cu steaguri, într-o alură solemnă şi în acelaşi timp agresivă, de parcă mâine ar începe războiul, când văd aceşti tineri începând de la cinci ani înregimentați şi integrați total într-un partid politic – nu îmi pot stăpâni un fior de revoltă şi scârbă, gândindu-mă la prăpastia ce separă tinerimea română, abandonată unei dezordini sterile, distrusă şi batjocorită de oficialitățile înseşi.“, Emil Cioran, „Despre o altă Românie“, în *Vremea*, an VIII, nr. 376, 17 feb. 1935, p. 3.

713 *Ibidem*, pp. 254-255.

714 *Ibidem*, p. 257.

715 *Ibidem*, p. 259.

716 *Ibidem*, p. 259.

717 Vezi aici Sorin Lavric, *Constantin Noica şi Mişcarea legionară*, Humanitas, Buc., 2007, în special pp. 172-252.

718 *Ibidem*, pp. 261-264.

719 *Ibidem*, p.263.

720 Emil Cioran, *Singurătate şi destin*, ed. cit., p. 289.

721 Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, ediția a doua, Vremea, 1941, pp. 156-157.

722 Vezi aici Mac Linscott Ricketts, op.cit. pp. 350-395; Florin Țurcanu, op.cit. pp. 383-432.

723 În Jurnalul portughez Eliade va nota în 31 martie 1942: „La puține cărți am lucrat cu un dezgust asemenea acestuia, care mă domină şi mă istoveşte de când am început Salazar şi contrarevoluția în Portugalia. Mai întâi, din cauza imensului efort cheltuit în informație, efort pe care puțini îl vor putea ghici, deoarece cartea nu va avea note, ci numai o sumară bibliografie. Apoi, pentru că aveam tot timpul sentimentul că-mi irosesc forțele într-o lucrare care nu era a mea. E drept, socotesc indecent să public în timp de război o carte care să nu aibă nici o legătură cu contingențele politice ale țării mele. Istoria revoluției şi a contrarevoluției nu e fără interes şi, mai ales, cred eu, fără folos, pentru România. Dar o scriu în silă. O scriu prost. Mă gândesc, între altele, că Ică Antonescu, iar va face o nouă platformă din această carte. Colaborarea dintre Carmona şi Salazar i se va părea modelul colaborării dintre generalul Antonescu şi el; un general şi un profesor universitar de drept, într-o parte şi în alta.“, Mircea Eliade, op.cit., pp. 117-118.

724 Eliade, Mircea, *Jurnal portughez şi alte scrieri*, vol. 2, *Salazar şi revoluția în Portugalia*, Ed. Humanitas, 2006, p. 7.

725 *Ibid*., p. 9.

726 Vezi aici Sorin Alexandrescu, *Mircea Eliade. Dinspre Portugalia*, ed. cit., pp. 41-108.

727 *Ibid*., p. 8.

728 În 6 aprilie 1944 notează, în *Jurnalul portughez*, relativ la soarta războiului care era deja pecetluită şi la neşansa istorică a României: „Mă gândesc să scriu o carte: Teroarea Istoriei, pe această temă: că până mai deunăzi, orice dramă personală şi catastrofă etnică îşi avea justificarea într-o cosmologie sau o soteriologie oarecare […]. Acum, istoria terorizează, pur şi simplu – pentru că tragediile provocate de ea nu-şi mai găsesc justificarea şi absolvirea.“, op.cit., p. 227-228.

Capitolul VI. Ideologie, politică, tradiţionalism şi ortodoxie în câmpul intelectual din perioada interbelică

„Aici este încă lumea lui Dumnezeu şi, pe pământul nostru, lumea lui Grigorescu“ (N. Iorga)

Există în această propoziţie a lui Iorga, pusă ca *motto*, întreaga paradigmă a tradiţionalismului românesc antebelic şi interbelic. Totul se naşte din această propoziţie rostită la 1907. Tradiţionalismul românesc asumă convingerea că satul tradiţional este satul unei lumi arhaice. O lume care se legitimează prin credinţă, prin religie, deci prin valorile sacrului, o lume care respectă, adică perpetuează modelul originar, o lume a unei ritualităţi infuzate în toate gesturile, o lume în care fiecare act se revelează ca ritual. Viaţa ar fi, nu supravieţuire şi luptă, afirmare istorică a identităţii şi puterii de creaţie, ci trăire organică în orizontul misterului. [729]

Ţăranul acestui sat este proiectat ca având un soi de preoţie originară, constitutivă, ceea ce îl face să fie un om esenţial, singurul om esenţial. Ţăranul acesta este astfel un slujitor al unei liturghii cosmice, de-a pururea repetată în veac. Ţăranul este Omul, urmaşul adamic destinat cultul Dumnezeului celui viu. Existenţa sa capătă aşadar întemeierea reală, unică, esenţială. Este păstorul celor văzute şi a celor nevăzute. Ordinea existenţei sale este privită ca ordine esenţială. Numai această ordine poate întemeia, tot ceea ce nu este această ordine este nu dezordine, ci haos – întunericul unei lumi rătăcite pe căile blestemului. Ce este această ordine înfăptuită? Indistincţia originară, deci sacră a naturii şi a umanului. Natura, pământul este co-substanţial omului pentru că îl întemeiază în real, totul este creaţie, în acest sens diferenţa se stinge, nu mai este o diferenţă ontică. Ţăranul primeşte şi păstoreşte această ordine, existenţa sa este slujire liturgică şi nu simplă însumare de acte umane dezordonate. De aici şi concluzia că numai acea lume, deci acea istorie care păstrează ţăranul este lumea reală. Cu alte cuvinte numai lumea păstrată de ţăran este consfinţită ca lume, ca istorie în orizontul originii, şi nu ca simplă istorie.

Elementele arhetipale ale acestei fiinţări esenţiale sunt: pământul, poporul, biserica. Pe aceşti trei piloni ţăranul stăpâneşte eternitatea, ierarh tăcut al firii. Pământul este în această ordine nu izvorul unei supuneri

înrobitoare, ci solul ferm al unei mântuitoare întemeieri. Pământul dă, oferă accesul infinit la splendoare. Țăranul primeşte de la şi prin pământ temeiul slujirii sale liturgice, pământul nu este aici simplă proprietate, ci cale spre eliberare, spre libertate reală, spre mântuire. Comunitatea este, cu ordinea interioară a locuirii care o stăpâneşte, rânduiala comuniunii, a co-apartenenței. Biserica este cea care împlineşte măsura originară a țăranului, slujitor al lui Dumnezeu. Biserica este unirea suprafirească a pământului şi a țăranului. Preotul care slujeşte aici nu este decât un țăran ajuns la conştiința explicită a misiunii sale din primordii.

În linii mari acesta este desenul general al *metaforei tradiționaliste* şi naționaliste a istoriei şi societății româneşti care stăpâneşte intelectul militantului tradiționalist interbelic.[730] Desigur, variațiile există, accentele de asemenea, dar filonul dur al modelului rămâne. Avem aici de fapt un *mit al paradisului terestru*, România este chiar pământul binecuvântat, grădină a unui rai care nu s-a degradat sub blestemul istoriei. Marea metaforă sadoveniană ar fi poate mai potrivită totuşi: „un paradis devastat“. Iată şi frazele lui Crainic: „Cultul strămoşilor este cultul sufletului şi mai puțin al formelor. Iubim în ei ceea ce supraviețuieşte şi se adaugă vieții noastre, sporind-o în ceea ce numim conştiința națională, care e simbioza trecutului cu prezentul. Trupurile lor sunt pământul patriei, sufletele lor în cerul Bisericii. Atingând acest pământ, îi atingem; rugându-ne, luăm – prin taine Bisericii – contact cu ei. Îi iubim pentru stădania lor, pentru izbânzile şi neizbânzile lor. Dacă nu ne refugiem neapărat în formele create de ei, înțelegem să-i invocăm sprijin încrederii în sforțările noastre de a crea.“[731] Şi apoi analizând filiația tradiționalismului gândirist adaugă: „Peste pământul, pe care am învățat să-l iubim din *Sămănătorul*, noi vedem arcuindu-se coviltirul de azur al Bisericii ortodoxe. Noi vedem substanța acestei Biserici amestecate pretutindeni cu substanța etnică. Pentru noi şi pentru cei care vor veni după noi, sensul istoriei noastre şi al vieții şi artei populare rămâne pecetluit dacă nu ținem seamă de factorul creştin. El e tradiția eternă a Spiritului care, în ordine omenească, se suprapune tradiției autohtone. Precum prin harurile Tainelor ei, Biserica sfințeşte viața omenească şi întreaga făptură, tot astfel caracterele ei cultice s-au adâncit în zămislirile poporului, împrumutându-le un înțeles spiritualist mai presus de

natura înconjurătoare. Tendința spre abstractizare a acestor zămisliri este o tendință de eliberare din materie şi de universalizare a particularului. Regula teologică a tradiției este că această tradiție e valabilă pretutindeni, totodată şi pentru toți. Ea e regula adevărului universal al Duhului. Tradiția etnică, permanentă şi vie în limitele autohtonismului, se eliberează şi se spiritualizează, odată absorbită în puterea tradiției eterne a Bisericii. Biserica e comunitatea universală întemeiată pe legătura de credință, şi speranță şi de dragoste a tuturor credincioşilor şi, totodată, comunitatea eternă a celor vii cu cei morți şi cu cei care se vor naşte – sub semnul învierii lui Hristos. Bazată pe aceeaşi credință, pe aceeaşi speranță şi pe aceeaşi dragoste, comunitatea națională se regăseşte transfigurată în comunitatea Bisericii. Ordinea ei temporală se transpune în ordinea universală şi veşnică".[732] *Națiunea devine biserică, iar biserica națiune*, aceasta este formula axiomatică a tradiționalismului naționalist ortodox din epoca interbelică, o formulă a *hybrisului* şi a filetismului. Din această formulă hibridă şi relativ confuză va ieşi discursul ideologic național şi tradiționalist interbelic. Impură nu este aici autenticitatea gândirii idiomaticului, încercarea de a regăsi temeiul uitat al ființei naționale, ci tensiunea apocaliptică a discursului *teozofic* al propagandei şi presei de o anumită factură, care transformă totul în pură ideologie. Este vorba despre diferența dintre Blaga şi Nicolae Roşu, de diferența care opune autenticul culturii sau teologicului platitudinii ideologice naționaliste. Peste tot unde gândirea este înlocuită de *discurs* avem această cezură drastică, o fractură între autenticitatea unui fenomen cultural şi inautenticitatea unui fenomen ideologic, care ține în primul rând de ordinea politicului. Nu ar fi deloc deplasat dacă am vorbi aici de un *nou paşoptism*, adică o nouă chemare la adevărul națiunii, de data aceasta ortodox şi spiritualist, fondat pe aşteptarea escatologică a unei reînvieri a națiunii pierdute în mlaştinile istoriei.[733] Dacă paşoptismul însuşi crease o „mistică politică" a reînvierii națiunii, a trezirii, a redeşteptării şi a eliberării, cu o mişcare hotărât progresivă, îndreptată spre viitor, noul „paşoptism" este lipsit de o componentă politică revoluționară îndreptată spre un viitor accesibil, iar atunci când caută una se opreşte la fascismul doctrinar, cazul Nichifor Crainic, sau la legionarism, cazul Nae Ionescu. „Revoluția conservatoare" ortodoxă românească nu

devine politică militantă, decât în cazul legionarismului, care, în mod deloc paradoxal, îşi construieşte un discurs propriu, care este adecvat acţiunii politice partizane şi luptei politice violente pe care o duce. Legiunea are un singur precedent intelectual, şi acesta este semănătorismul iorghist, care este totuşi depăşit, prin apelul la antisemitism şi supunerea la ortodoxie, ca şi prin angajarea în acţiunea politică violentă. În plan intelectual *Gândirea* rămâne singurul bastion al conservatorismului ortodox, care, sub impulsul lui Crainic, nu face act de supunere la legionarism, dar nici nu depăşeşte prestigiul pur intelectual al unei reviste. Imensa publicistică tradiţionalistă şi naţionalistă a epocii devine şi rămâne, din păcate, numai o imensă literatură ideologică, fără a avea profunzime şi miză reală. Acesta este păcatul acestei literaturi tradiţionaliste şi naţionaliste, care nu se converteşte decât arareori în discurs politic sau filozofic real. Cultura naţională interbelică devine o realitate, dar cu ajutorul creaţiei genuine, autentice a acelora care înţeleg să creeze în ordinea valorilor autentice, nu în cea a ideologicului, ordine, care nu are cum să nu rămână decât secundă şi tranzitorie. *Patologia ideologicului* este patologia cea mai prezentă în epocă, cea care marchează indelebil discursul naţionalist tradiţionalist, discurs în care se vor amesteca întotodeauna teme şi motive ale începutului de veac XX cu teme şi motive noi, care, finalmente, vor predomina, orientând polemicile către câmpul politicului, unde vor domina formulele ultime ale totalitarismului fascist, legionar şi naţional-socialist. Polemica ideologică românească îşi va pierde curând autonomia, dizolvându-se în polemică politică pură. Chiar un autor ca Constantin Rădulescu Motru va ajunge la formule din ce în ce mai ideologizate, deci *mimetice* faţă de discursul totalitarist, din ce în ce mai puternic. Tema şi teoria specificului naţional ies după 1933 din albia filozofiei culturii, etnologiei şi sociologiei naţiunii, îndreptându-se către discursul naţionalist pur, cu miză politică certă. De altfel, va fi din ce în ce mai greu de deosebit discursul cultural şi intelectual de cel pur politic şi ideologic, în contextul turbionului politic românesc care începe cu asasinarea lui I. G. Duca în 29 decembrie 1933 şi cu urmărirea instaurării dictaturii personale de către Carol al II-lea.

La 1906, Iorga îşi construia mesajul profetismului naţional astfel: „Dacă

m-am hotărât să scot aceste caiete, n-am făcut-o în însuşirea mea de om care pot barbă, care locuiesc în cutare stradă, la cutare număr, care am cutare loc în viaţă, al cărui nume începe cu litera I. Ci mă cred în stare, cu câtă învăţătură pot să am, cu câtă muncă pot să cheltuiesc, şi cu ce suflet am ajuns să-mi fac; mă simt în stare, vasă- zică, să vorbesc despre lucrurile cele mari ale neamului meu, despre nevoile lui adânci, despre suferinţele lui vechi şi sfinte, despre ţintele lui înalte şi grele de ajuns, despre tot ce mă priveşte, până în adâncul inimei mele, şi pe mine care am scris aici, dar şi d-ta, care citeşti, şi pe vecinul d-tale, şi pe cine nu-ţi este vecin, şi pe prietenul d-tale, şi pe acela care, suferind. Totuşi de aceleaşi nevoi şi tinzând către acelaşi ideal, îţi este duşman, pentru cine ştie ce pricină, care rămâne numai între d-voastră amândoi, şi care n-are a face câtuşi de puţin cu viaţ cea mare, cea largă, cea curată şi tainică, - ce zic trainică? Veşnică - , din care pornesc toate vieţile noastre şi depărtundu-se de care, viaţa oricăruia dintre noi se stinge şi se ofileşte, viţa neamului, a tuturor celor de astăzi, a tuturor celor de ieri, de alăltăieri, şi din adâncul vremurilor, a tuturor celor ce cu ajutorul lui Dumnezeu, vor veni pe urma noastră pentru a trăi şi munci ca Români. Despre lucrurile acestea mă simt în stare a vorbi, nu ca mine însumi, ci ca unul din mulţime, care s-a întâmplat să ştie mai bine, pe când alţii ştiu mai puţin şi căruia, cu graiul său, dar cu inima voastră, a tuturora. Mă înţeleg nu ca un om, ce-şi urmăreşte rosturile lui, fie cât de vrednice şi de curate, ca un om ce caută să scoată la iveală fiinţa lui, chiar spre înainterea şi binele altora, ci ca “mâna de ţărână“ prin care ar scrie, zi de zi şi ceas de ceas, despre tot ce ne mişcă mai mult şi ne îndeamnă mai tare, cineva mai mare, cu mult mai mare decât mine“.[734]Aceasta este figura profetului pe care Iorga o construieşte desăvârşit, întâi anunţând-o, apoi creând-o pas cu pas, printr-o jurnalistică care va fi marel model al tuturor maeştrilor naţionalismului interbelic. “Mâna de ţărână“ care primeşte mesajul dintr-o transcendenţă care a ales să comunice cu acest învăţător este marea figură a retoricii conservatoare şi tradiţionaliste care va domina discursul tradiţiei naţionale în confruntarea cu o modernitate resimţită ca o deviere pernicioasă de la un destin naţional mai pur. Acest tip de demers pe care Iorga îl creează acum în *Neamul Românesc* este o reluare, dar la o altă scară, a impulsului mesianic paşoptist, care chema întreaga naţiune la

deşteptare şi veghe în numele evangheliei libertăţii şi a principiului naţional. Eliade Rădulescu este primul care foloseşte acest tip de discurs mesianic, dar o fac şi Bălcescu şi Rosetti.[735] Astfel că rejectarea moştenirii paşoptiste de către tradiţionaliştii secolului XX apare mai degrabă ca o negare a singurei filiaţii reale pe care naţionalismul românesc de început de veac o are în secolul XIX. Este vorba aici de acelaşi patos al creaţiei, al construcţiei de sine, este vorba de aceaşi energie a misionarismului şi a luminării neamului, dar tradiţionalismul va fi constant şi ferm în a acuza totuşi paşoptismul de cosmopolitism şi de introducerea prin fraudă a alcătuirilor liberale europene care au deturnat o întreagă societate de la buna sa aşezare istorică. Originea acestui patos antimodernist este desigur romantică, iar paradigmele germană şi franceză[736] sunt punctele de pornire ale acestui nou misionarism naţional. Respingerea revoluţiei ca principiu fondează respingerea paşoptismului, legătura acestuia cu principiile anului 1848 european îl fac indezirabil pentru moştenirea tradiţionalismului, cu toate că principiul naţional a fost adus de acest paşoptism, iar unirea principatelor a fost marea realizare istorică a generaţiei politice, culturale şi ideologice a paşoptismului. Există deci o lectură deficitară a tradiţionalismului a propriei moşteniri, paşoptismul fiind considerat de sorginte revoluţionară socialistă, ceea ce nu este valabil decât la suprafaţă pentru paşoptismul românesc. Este adevărat că din paşoptism s-a născut liberalismul românesc, marele duşman ideologic şi politic al conservatorismului şi apoi al naţionalismului tradiţionalist, ceea ce era încă un motiv pentru respingerea moştenirii paşoptiste. Iorga este practic creatorul naţionalismlului cultural al secolului XX, maestrul care va redefini teritoriul de cucerit pentru noua generţie care avea în faţă de realizat ultimul imperativ naţional, unirea tuturor românilor într-un singur stat, iar pentru această sarcină istorică nu puteau fi valabile decât principiile conservatoare ale gândirii contrarevoluţionare europene. Iorga la rândul său ne este decât elevul cel mai strălucit al lui Eminescu, care rămâne totuşi în cadrul unui conservatorism classic, de secol XIX. Vom vedea cum mai târziu revoluţia va redeveni utilă naţionalismului de după primul război mondial. Pentru această nouă epocă sămănătorismul iorghist va deveni el însuşi deficitar, deşi va fi păstrat miezul profetismului naţional ca marea

moştenire a învăţătorului neamului. Crainic şi Ionescu vor fi cei care vor reatesta filiaţia aceasta esenţială pentru cultura română. Eliade va atrage atenţia asupra acestei mari linii profetice, introducându-l în canon şi pe Haşdeu, marele romantic uitat al veacului XIX.[737]

Secolul XIX este secolul construcţiei naţionale, secolul care va da câteva dintre liniile de forţă ale morfologiei culturale româneşti, care se vor prelungi în secolul XX. Naţionalismul, care este în secolul XIX impulsul absolut necesar pentru construcţia de sine a unei societăţi care începe să se autoreprezinte prin elitele sale, devine în secolul XX o *ideologie* culturală, apoi politică, care va participa la redefinirea identitară în condiţiile instaurării modernităţii. O modernitate care este de la bun început un ferment al confruntării. Modernitatea va fi definită cultural de elita naţionalistă în termenii descentrării şi decadenţei, iar în termeni politici ca instaurare a unei raţionalităţi antiteiste care face să nu existe nici o diferenţă între liberalism, socialism şi comunism, pentru că toate conduc spre o civilizaţie dominată de un materialism suveran.

Ipoteza mea este că s-a operat în interiorul tradiţionalismului un continuu transfer ilicit de la cultural, teologic şi literar către ideologic, deci către politic ca zonă a luptei acerbe, a interesului care deplasează orice demers sau convingere spre o zonă a luptei pentru putere, către un câmp care aşează ideile, convingerile, atitudinile într-un spectru al tensiunii care polarizează şi distruge orice dimensiune culturală şi spirituală, salvând numai dimensiunea agonală pentru dominarea câmpului de putere intelectuală, care devine evident putere politică *tout court*. Ca şi în Franţa, intelectualii sunt principalii eroi ai războiului ideologic care se duce în presa culturală sau politică. Intelectualii sunt marii promotori ai metaforelor conservatoare şi tradiţionaliste care vor deveni în bună măsură metafore politice, apoi programe politice şi ideologii, ca la final să devină acţiune politică, la polul opus oricărei metafore culturale sau politice, ca în cazul lui Goga, Iorga, Gh. Brătianu sau C.R. Motru. Ceea ce a fost întotdeauna deficitar în această relaţie a fost proasta aproximare a realităţii şi a acţiunii de către aceşti oameni care erau dedicaţi lecturii şi culturii. Metafora culturală sau patosul credinţei odată învestite cu putere de acţiune în câmpul politic devin realităţi care nu mai pot fi analizate doar din perspectiva *eticii convingerii*,

ci, în mod necesar din perspectiva *eticii responsabilității*, aşa cum o defineşte Max Weber. Puritatea convingerii nu garantează niciodată reuşita sau puritatea acțiunii politice. Această permanentă glisare de la un plan la altul, de la cultural la acțiunea politică concretă, slăbeşte iremediabil poziția intelectualului în politică, care sfârşeşte deseori în faliment politic şi ideologic, învins fie de propria slăbiciune, fie de conjunctura care determină schimbări majore ale tuturor premiselor. Nu a existat, pentru nici unul dintre aceşti intelectuali, posibilitatea transformării miraculoase a metaforei culturale, a convingerii sublime în acțiune politică solidă şi pozitivă. Toți au fost „decapitați“ de conjuncturi şi de acțiuni care au trădat impulsul şi cursul originar. Pretenția intelectualului la accesul în politica României interbelice a rămas mereu doar o pretenție. Chiar *pretenția* legionară, care a fost pretenția cea mai puternic vehiculată, în sensul accesului intelectualului la reconstrucția societății şi la educarea „omului nou“, a cedat locul unei imense dezamăgiri. Intelectualul legionar a fost poate intelectualul cel mai supus tentației politicului în conjuncție cu religiosul, conjuncție care trebuia să garanteze refacerea ordinii româneşti şi reconstrucția totală a politicului, reconstrucție care a sfârşit în dezastru.[738]

Ideologiile sunt legitime în câmpul politic, ca instrumente simbolice de construcție şi de identitate politică. Amestecul între cultură sau teologie şi ideologie este exploziv şi contraproductiv, în măsura în care ideologia fagocitează celelalte două componente într-o mixtură care nu face decât să inducă în eroare asupra valorilor şi scopurilor. Cultura interbelică a tradiționalismului devine în bună măsură cultura politică a unei difuziuni a unui mesaj politic şi ideologic direct. *Gândirea* sau *Cuvântul* nu mai sunt instanțe ale căutării unui sens al culturii laice sau al culturii care răspunde chemării bisericii, ci devin instanțe politice bine definite care se angajează în lupte pentru putere simbolică la nivelul societății româneşti interbelice, fără a avea vreun scrupul spiritualist.[739] Nae Ionescu a ratat să fie teologul României sau misticul ei „de serviciu“, preferând exercițiul cvasipolitic al intruziunii în luptele de culise ale camarilei regale şi mai târziu chiar lupta politică de anvergură alături de Legiune. Tradiționalismul ideologic românesc devine impur şi minat de o tensiune străină, cea a politicului, a pasiunii luptei, deci a victoriei. Va trebui să vedem cine sunt duşmanii

tradiţionalismului, pe cine vrea acesta să înfrângă şi ce vrea să impună în urma acestei victorii. Dar este această tensiune străină o prezenţă de evitat? Este oare prezența politică în miezul culturii un lucru cu adevărat străin? Sau în orice caz străin pentru secolul XX? Nu cumva chiar acest amestec al esențelor este definitoriu pentru modernitatea descentrată a secolului XX?! Secolul XX este prin definiţie un secol al impurului şi al tensiunii politice extreme, al exploziei ideologiilor ca ultimă *ratio* de a fi a politicii şi al popoarelor. De aici paradoxul absolut al oricărui tradiţionalism în secolul XX, o tradiţie care trebuie restaurată în chiar secolul mecanicii şi al industriei atotprezente, un tradiţionalism care aspiră la puritate într-o lume care începe cu dezordinea şi impuritatea primului război mondial. Dar tocmai de aici resursa de energie a tradiţionalismului, voința de a păstra ceva din ceea ce moare definitiv, de a salva ceva din mesajul spiritual al unei civilizaţii care apune, deci un paradox care se transforma într-un *perpetuum mobile*, pentru că lumii care se rostogoleşte din centru spre x (care este chiar definiţia dată de Nietzsche nihilismului), tradiţionalismul îi opune cu aceeaşi energie o soluţie de sens contrar. Tradiţionalismul vrea să nege această lume pentru că ea nu mai are un temei aparent sau nu mai are un acelaşi temei aparent, deci nu mai este legată de Evanghelie (este cazul tradiţionalismului românesc, există şi alte forme de tradiţionalism care nu fac apel la Evanghelie). Acestei provocări trebuie să îi răspundă tradiţionalismul, care este desigur antimodernist, spiritualist, pesimist cu privire la viitorul civilizației şi conservator în politică, deşi aici multe curente vor face pasul către noua tehnologie politică postbelică, care va însemna un pas făcut spre tipuri de politică revoluţionare în esenţă, şi care vor părăsi pozițiile conservatoare pentru poziții protofasciste.[740] Cazul Legiunii este în acest sens paradigmatic, o ideologie de dreapta tradiţionalistă şi conservatoare care devine instrument de construcție a unui vehicul politic modern, revoluţionar şi dominat de imperativul eficacităţii politice, o mişcare care să câştige puterea prin alegeri sau prin forţă eventual. Dar Legiunea nu e singulară, cuziştii vor evolua şi ei către astfel de modele.[741] Dar este legitimă aducerea în discuţie a cazului Legiunii? Legiunea a fost de la bun început o mişcare politică, deci nu ar avea rost să fie invocată aici, într-o discuție despre cultura română în perioada

interbelică. Dar în acelaşi timp ar fi imposibil să n-o aducem în discuţie, având în vedere importanţa acţiunii intelectualilor în ceea ce va deveni aventura politică majoră a primei jumătăţi de veac XX, iată deci dovedită prezenţa şi acţiune paradoxului de care vorbeam, cultură şi politică inextricabil legate în interbelicul românesc. Dar nu trebuie să constituie în nici un fel o surpriză, pentru că întreaga dezvoltare a culturii române, ca şi a societăţii româneşti este legată de politic, de un pariu sau de altul pe care elita intelectuală a României îl pun în joc la diverse momente istorice, revoluţia naţională, unirea principatelor, independenţa, unirea tuturor românilor, şi în interbelic „revoluţia conservatoare“. Ceea ce aduce nou secolul XX este magnitudinea mizelor, tensiunea extraordinară a contrariilor şi punerea la dispoziţie a unei tehnologii politice extrem de puternice şi de eficace pentru a atrage masele în jocul politic într-un mod fără precedent.

Vom putea astfel să departajăm în interiorul tradiţionalismului cultural naţionalist românesc anumite vârste cu diverse atitudini şi mize.[742] De exemplu, părintele fondator, Iorga, rămâne un tradiţionalist clasic, un conservator adept al echilibrului şi reformismului conservator clasic, pe când Nichifor Crainic va deveni un adept al politicii moderne, al protofascismului revoluţionar, producând programe de tip mussolinian. Nae Ionescu va face şi el pasul către Legiune ca partid revoluţionar capabil să lichideze democraţia, dar nu se va angaja în a produce programe de partid, păstrându-şi rolul mai serafic de învăţător. Tradiţionalismul etnicist românesc, pe versantul său cultural face prin cei doi un imens salt înainte în lumea politicului, traversând relativ repede distanţa care le separa înainte, Desigur şi Iorga face politică, are un partid propriu, ajunge chiar prim-ministru, dar nimic din toate aceste nu se reflectă în ideologia sa culturală, care rămâne aceeaşi, ca şi conservatorismul său de esenţă reformistă şi democrată. Crainic, în schimb devine un profet intransigent, un profet care spre deosebire de Iorga vrea o revoluţie conservatoare în România, care ştie că drumul civilizaţiei naţionale este un drum al decadenţei şi robiei în faţa puterilor oculte. Iorga era un tradiţionalist molcolm, un profet al vechii civilizaţii populare şi al virtuţilor milenare care au condus la supravieţuirea noastră istorică, nu era un teolog şi nu făcea din Biserica Ortodoxă un

stindard al unei *restauratio* sau *renovatio*. Crainic este un profet ortodox violent, un misionar al reevanghelizării totale a societății, iar pe măsură ce trec anii şi apetența lui Crainic pentru politică este mult mai mare, anii 1936-1938, ani de maxim turbion politic, îl găsesc pregătit pentru a fi omul providențial al dreptei politice româneşti. *Ortodoxie şi etnocrație* este marea carte a lui Crainic de ofertă politică pentru schimbarea care trebuie să vină şi în România. Naționaliştii dezvoltă în intervalul 1933-1937 o imensă speranță mesianică, dar convertită mereu politic, pentru un regim de autoritate, chiar de dictatură, pentru completa purificare națională. Primul destinat pentru acest rol de despot luminat pare să fi fost Carol al II-lea, dar continua depravare, corupția sa personală şi a camarilei l-au îndepărtat din acest rol cvasimesianic. În 1933 încetează cu totul campania lui Nae Ionescu pentru despotul luminat care trebuia să fie Vodă, pe a cărui simplă şi pură voință țara ar fi trebuit să se întemeieze. Acum Nae Ionescu se va îndrepta către Legiune unde va găsi cel mai bun loc pentru exercițiul său politico-teologic.

Trebuie să înțelegem că mişcarea esențială se petrece în alunecarea mesajului teologic în planul ideologic pur, care este unul al *mimeticului*, el trimite neîncetat către teologic, semnalizează permanent către acea dimensiune inițială, dar fără a mai avea vreo legătură cu acel plan, pentru că mimetismul ideologic tocmai acest rol îl are, să stea pentru sine însuşi, fără să mai trimită la nimic altceva, decât eventual prin falsificare simbolică. Hristos al misiunii evanghelice nu este acelaşi cu Hristos din mesajul ideologic-politic al actorului politic interesat în lupta pentru putere, pentru că chiar în interiorul discursului se modifică ceva şi anume ceva esențial, referința reală a discursului, care nu mai e Hristos din Noul Testament, ci Hristos cel care trebuie să convingă politic aici şi acum, deci acel Hristos util pentru retor ca actor politic, spun retor pentru că elementul esențial aici rămâne discursul şi figurile care îl compun. Noul evanghelist, tradiționalistul à outrance, trebuie să convingă printr-un act de mimetism misionar că Hristos vrea aici şi acum această restaurație evanghlică imediată, care se poate obține politic şi religios. Biserica se lărgeşte astfel, cuprinzând şi masa electorală, care nu mai este o *massa damnata*, ci o comunitate care îşi caută sensul existenței în comun, sensul existenței sale

istorice.

Transferul ideologic naţionalist şi tradiţionalist nu este altceva decât încercarea de întemeiere prin strămoşi, iar strămoşii sunt recreaţi conform unui model care trebuie să reprezinte răspunsul la prezentul care agresează, care desfiinţează, deci un cerc vicios al reamintiri şi al proiecţiei ca salvare, ca remediu al disperării. Tradiţionalistul încearcă să găsească capătul unui drum pe care l-a pierdut el însuşi, un drum incert. În locul unei umanităţi robite de istorie vrea să proiecteze în trecut utopia unei creştinătăţi esenţiale şi fără fisură, care să mântuie fără rest. Ţăranul ca preot al firii este imaginea care măsoară spaima tradiţionalismului în faţa prezentului. Teama că nici un destin nu ne urmăreşte, doar lenta descompunere. Nu este vorba aici de sămănătorism, deşi există, intră în compoziţie, ci de încercarea pe care o face o întreagă componentă a culturii româneşti de a proiecta ideologic o umanitate românească esenţială, atemporală şi pe calea mântuirii. Lipsei de substanţă istorică a epocii, a civilizaţiei româneşti îi este opusă o evadare în transcendentul naţional. Această evaziune din istorie, ca provocare metafizică esenţială în ultimă instanţă şi în orice caz unica reală, a agitat cultura românească a veacului XX de la semănătorism şi poporanism, prin ortodoxism, la protocronism.

Cu diverse accente, arhaicitatea, combinată cu ortodoxia tratată ca organicitate aproape naturală, a fost găsită ca mit auroral. Pradă ideologiei, termenii au fost falsificaţi cu afectată inocenţă. De la ţăranul ca unică realitate a României, ţăran creştin ortodox de două milenii, s-a trecut la utopia ideologică a unei Românii arhetipale şi mioritice, capabile să reziste tăvălugului modernităţii descentrate prin pura ei prezenţă anistorică, prin adâncirea în perpetuarea lumii satului şi respingerea industrialismului.[743] Astfel, boicotul istoriei a trecut cu totul în sfera construcţiei ideologice a unui model antropologic fundamental, originar şi unic. Modelul ideologic se fundează pe refuzul realităţii, pe pretinsa pătrundere a semnificaţiei unice şi adevărate a realului. Ideologia transferă concluzia ultimă a unei explicaţii cu un caracter militant şi uneori milenarist asupara unei istorii considerată adesea în neutralitatea ei, o curgere informă şi degradantă. Istoria este exclusă prin falsificare. Sensul soteriologic al discursului ideologic domină cu autoritate orice alt tip de explicaţie care ar duce fie la o altă determinare,

fie la o modernizare a sensului istoriei. Gândirea ideologică este gândirea viciată prin excelenţă, dar nu mai puţin prezentă, nu mai puţin eficace la nivel cultural şi politic.

Ideologiile sunt instrumente ale politicului utilizate în lupta pentru putere.[744] Uneori caracterul net politic este atenuat de componenta culturală, fără totuşi a schimba sensul final al mizei. Ideologicul nu întemeiază o cultură sau un comportament religios, ci întodeauna o politică. Sămănătorism, poporanism, gândirism, ortodoxism sunt tot atâtea etape ale unui traseu iniţiatic al ideologiei româneşti care trimite la evoluţii politice mai mult sau mai puţin manifeste. Toate aceste etape şi-au impus ca sarcină ultimă aducerea în lumină a unei formule a fenomenului românesc. Formulă care nu trebuia obţinută din simplul examen istoriografic al devenirii româneşti, ci dintr-o instituire a unei intuiţii fundamentale care să ducă la o reprezentare esenţială care la rându-i să confere un destin metafizic poporului român. Crizelor istorice, politice, economice şi sociale li s-a răspuns dogmatic, totul întemeiat pe un „apriorism românesc“. Lumea civilizaţiei tradiţionale româneşti devenea astfel „cristoforă“, purtătoare a chipului divin, ca o *materia signata*, păstrătoare într-o latenţă a stratului mumelor, a sacralităţii constitutive a lumii create.

Ideologia tradiţionalismului românesc îşi are originea totuşi în mult detestata istorie, are deci un caracter polemic şi militant.[745] Această ideologie tradiţionalistă şi regresivă care pretinde că moşteneşte şi prelungeşte astfel situarea metafizică a „omului românesc“ este în permanenţă o critică, deci o situare în opoziţie, a epocii moderne, a politicii şi a Occidentului. Ideologul naţionalist tradiţionalist ridică pretenţia comunicării adevărului întemeiat pe naţiune şi pe ortodoxie. Numai că tocmai această filiaţie organică trebuie supusă întrebării – în ce măsură ideologia tradiţionalistă se întemeiază cu adevărat în ortodoxie, în ce măsură ea exprimă adevărul unei experienţe teologice reale. Ideologia nu este niciodată o experienţă, ea este întotdeauna un erzaţ, un *ca şi cum* etern reluat. Ceea ce domină întotdeauna în ideologie este permanenta glisare a planurilor, a conceptelor şi a punctelor de referinţă. Ideologia este totdeauna o formulă de cabinet sau un strigăt de luptă. Ideologicul desfiinţează istoria prin formularea unei finalităţi constitutive, intrinseci a lumii fenomenale,

ideologia *citeşte* întotdeauna lumea numenală şi aspiră neîncetat la stadiul gnostic.[746] Discursul ideologic nu acceptă slăbiciunea posibilului, ci numai tăria proprie a realului definitiv instituit prin chiar exprimarea ideologică. Ideologia este pururea maniheistă – binele şi răul sunt polii construcției sale, explicați şi exemplificați fără dubii. Păcatul nu intră în istorie decât prin celălalt, posesiunea ideologică a lumii asigură pe inițiat de puritatea sa intrinsecă. Numai trădarea poate murdări pe inițiat. Comunismul este paradigma absolută a ideologicului.

Ideologia românească nu a ajuns, ce-i drept, la o astfel de perfecțiune a punerii în pagină a traducerii ideologice a lumii. Cu toate acestea termenii inițiali, proprii unei astfel de revizuiri ideologice există şi pot fi urmăriți în devenirea lor istorică proprie formulei. Minciuna sau falsul este într-adevăr una dintre forțele fundamentale ale istoriei. Fragila voință a căutării adevărului, a experienței poetice sau religioase este supusă necondiționat principiului voinței de putere. Ieşirea din această determinare este singura victorie care poate fi obținută. Legitimitatea autohtonismului românesc a fost găsită în opunerea unui model originar şi original la modelul occidental considerat ca fals, dominator şi demonic. Țăranul român a fost considerat purtătorul esențial al sensului ființării româneşti, dar au fost trase de aici consecințe care nu puteau întemeia integrarea în istorie, istorie care oricum era deja prezentă, înfăşurând România în necesitatea unei deveniri ireversibile. Nu este de contestat aici că fiecare popor are un chip al său al trecerii prin istorie, nici necesitatea afirmării sau susținerii acestui chip. Ceea ce este de afirmat este că nu ideologia dă măsura acestui chip, ci creația – istorică, culturală sau religioasă. Răspunsul la provocarea istoriei trebuie să fie un răspuns *real* şi nu un mod de a evita orice raportare reală. Pornită dintr-un „apriorism românesc“, ideologia tradiționalistă, autohtonistă şi regresivă încetează să mai dea seama despre lumea reală a tensiunilor, a înfrângerii, a neutralității care supraviețuieşte preluînd cameleonic formele tuturor agresiunilor. Ea vizează, pe de-asupra oricărui eveniment, matricea esențială şi epifania ei. Existenței în umbra fiecărei zile, evidenței cotidianului fad, ideologia nu are niciodată ce să-i spună. Timpul apăsător al exercițiului supraviețuirii nu va interesa niciodată, contează numai timpul esențial care este întodeauna supraistoric. Vederea

aceasta ilimitată care străvede prin eoni nu lasă nici un loc vreunei alte experienţe, mai slabe, lipsite de miza supraistoricului. Ideologia tinde aici să se substituie teologiei mistice, ba chiar să devină „teologie dogmatică“.

Destinul unui popor în istorie este un mister, şi nu un program. Orice formulă poate eşua în demonie, adică în eşec esenţial în interiorul fiinţei. În conflictul esenţial al epocii moderne, acela pentru libertate, omul trăieşte pariul ultim al condiţiei sale. Corifeii tradiţionalismului naţionalist românesc spun cu greu lucruri inteligibile, puţinele lucruri totuşi autentice vin din partea existenţialiştilor creştini, ca Vulcănescu, a excentricilor, ca Cioran, a lui Eliade, care are un adevărat program enciclopedic şi filozofic în epocă sau a lui Noica şi Eugen Ionescu. Păcatul ultim al acestei ideologii româneşti, pe lângă imensa platitudine, este că ea nu a putut evita devierea spre o simili-teologie politică, spre o teologie a revoluţiei violente care înseamnă îndrumarea pe „calea spre un Dumnezeu care ar învia prin politică“ (P. Evdokimov). Iar violenţa sacră a misionarilor confuzi sfârşeşte întotdeauna în platitudinea crimei şi a dezastrului. Desigur, nu trebuie uitat nici o clipă că statul român însuşi a apelat la terorism în lupta împotriva unei generaţii care l-a contestat, la rândul ei, folosind violenţa.

Provocării istorice esenţiale a Occidentului, lumea istorică românească i-a răspuns intelectual în perioada interbelică mai ales prin boicotul tradiţionalist şi autohtonist, urmat sau nu de soluţii politice. S-a discutat enorm despre civilizaţia bimilenară, despre criza istorică, despre pierderea tradiţiei, dar s-a pierdut din vedere interogaţia fundamentală asupra modernităţii şi a provocării pe care aceasta o creează. Ceea ce este dezamăgitor este că adeseori răspunsul românesc interbelic a pierdut din vedere însăşi întrebarea şi odată cu ea şansa unui adevărat răspuns. Autohtonismul şi ortodoxismul interbelic au sfârşit în patologia logosului. Nu contest că tensiunile modernităţii nu au fost corect sesizate, că avalanşei de nonsens postbelic şi imensei provocări bolşevice nu trebuia să i se dea un răspuns adecvat fundat în tradiţia creştină a Europei care să fortifice sensul experienţei istorice, nu să-l destructureze, dar răspunsul de fapt nu a venit, ci numai fantoşa sa debilă. Niciodată răspunsuri la provocările esenţiale nu pot fi date de sloganuri şi de pastişe mistice.

Toată discuţia interbelică a pus totuşi o problemă reală: a tipologiei

culturii româneşti şi a evaluării stadiului istoric pe care îl traversează. În faţa acestor examene majoritatea răspunsurilor tradiţionaliste au încercat revenirea la un *Urgrund* stihial şi anistoric care singur ar putea să garanteze o reîntemeiere şi o împlinire a destinului românesc. Ceea ce este perfect fals şi o confuzie pernicioasă. Întotdeauna frisonului istoric al întemeierii şi al sincronismului sau al diacronismului i s-a răspuns cu discursul revoluţionar al fundării în temeiuri. După lungi perioade de boicot al istoriei apar întotdeauna voci mistice care cer fie progres, fie restauraţie : „ Revoluţia e cerută în numele lui Iisus, să-i deschidem braţele. Revoluţia n-a tras plugul ei pe nici un pământ fără ca pământul acela, mai curând sau mai târziu, să nu fie binecuvântat de ceruri întru rodirea sa“ sunt cuvintele lui C.A. Rosetti care se menţin ca formulă timp de un secol, deşi primeşte diverse conţinuturi în diverse conjuncturi istorice. Vocea ideologiei joacă întotdeauna rolul trâmbiţei apocaliptice.

Toţi cei care se alătură acestei apel gândesc istoria românilor ca pe o pajişte cu miei pândiţi de lupul principiului străin, cu alte cuvinte, dacă am fi putut avea o istorie românească pură, am fi putut împlini misiunea esenţială de a dizolva de fapt istoria, de a confunda naţiunea cu Biserica. Am fi avut deci o Românie mistică a stânilor şi a mânăstirilor, care este utopia sentimentală a oricărui tradiţionalist ortodox.[747] Mântuirea e tratată ideologic şi politic, luciditătii dureroase a experienţei istorice îi va lua locul o mitologie falsă în chiar principiul ei. Evanghelia însăşi este luată numai ca îndreptar ideologic şi politic necesar pentru a interpreta istoria. Slăbiciunea răspunsului autohtonist şi tradiţionalist vine tocmai din contrafacerea gândirii, din zelul apologetic prost întemeiat, din declamaţiile sforăitoare care nu ascund decât o imensă jonglerie. Teologia jurnalieră şi mistica revoluţiei politice sunt falsuri în acţiune. Agitaţiei tendinţelor din revistele vremii îi corespunde prea puţin o reală renaştere culturală. Desigur, generaţia lui Eliade explodează în cultura română, dar o face pe cont propriu, cu o problematică proprie şi cu un destin aparte. Tot ceea ce este autentic în creaţia culturală românească interbelică se situează în afara ideologicului şi a militantismului cu orice preţ. Exemplul fulminant pentru valoarea genuină, pentru umanitatea nepervertită de falsul ideologic este Mircea Vulcănescu.

Apelul lui Crainic la valorile satului tradiţional, în bună consecvenţă logică şi istorică cu cel al lui Iorga, este un ultim refugiu în faţa istoriei. Este pe deplin adevărat că unica tradiţie spirituală şi culturală românească este cea izvorâtă din lumea satului, că modul existenţei istorice româneşti este cel ţărănesc, dar aceasta nu înseamnă că este permisă transformarea acestei înrădăcinări în soluţie pentru prezentul unei dezrădăcinări. Care este intuiţia care precede orice judecată asupra satului arhaic în epocă? Intuiţia unei reale şi substanţiale inocenţe. Arhaic stă aici pentru puritate. Uneori accentul cade pe cutumă şi pe tradiţie, alteori pe trăirea liturghiei cosmice. În ambele situaţii este căutată reprezentarea comunităţii esenţiale spre care, ni se spune, dacă am vrea ne-am putea reîntoarce. Or, tocmai acest lucru nu-l putem face. Satul capătă aici semnificaţia comunităţii creştine esenţiale, poporul de ţărani devine deţinătorul unei taine şi posesorul unei misiuni. Dostoievski afirma şi el întemeierea tainică în popor, în poporul credincios, umilit, robit, aflat în suferinţă şi de aceea pe drumul tainic al mântuirii, dar era acolo măsura cu adevărat creştină a unei nădejdi apocaliptice, nimic ideologic. Viziune aceasta apocaliptică nu există nicăieri în cultura română, unde totul a rămas fie la utopia sentimentală, fie la temperatura joasă a retoricii ideologice. Ideologia tradiţionalismului românesc interbelic tinde să treacă drept gândire religioasă, teologie a istoriei. Spre nimic nu tinde mai mult decât spre această convertire mimetică şi de nimic nu se îndepărtează totuşi mai mult. Dacă asumarea unei poziţii creştine duce cu adevărat la respingerea demoniei modernităţii alienante prin tehnică ca închidere a oricărei comuniuni spirituale, a oricărei căi spre transcendenţă, *ideologia românească* care este funcţie a naţionalismului politic şi cultural, cade pe o falie care demonstrează că obiectul ei nu există ca obiect al gândirii sau al contemplaţiei. Drumul ei nu duce niciunde, este un verbiaj care se dezvoltă până la autopastişă uneori. Sunt puţine cazurile de autenticitate păstrată până la capăt, de exemplu Iorga, Blaga, Vulcănescu, Botta, chiar Nae Ionescu, care caută cu îndârjire instaurarea unei noi ordini a statului român. Cu toate acestea nu trebuie negat, în niciun fel, autenticitatea impulsului polemic originar, opunerea conservatoare reală la modernitate, căutarea unei soluţii conservatoare, chiar reacţionare la avalanşa modernităţii. Nu întregul discurs interbelic conservator şi

reacţionar este lovit de patologia discursivităţii ideologice. Dimpotrivă, avem numeroase exemple de discurs conservator strălucit.

Valorile ideologicului sunt create şi purtate de intelectuali în primă instanţă.[748] Inteligheţia este cea care îşi fundamentează rolul social şi politic pe exerciţiul ideologic legitimat ca răspuns la problemele istoriei sau, mai înalt, al destinului care trebuie împlinit. Ideologia este pentru intelectual putere manifestă. Pe teren românesc, descinzând direct din filozofia romantică germană, ideologia autohtonismului tradiţionalist se opune occidentalizării înţeleasă ca influenţă a ideologiei seculare mecaniciste şi raţionalizante a ideologiei luminilor. Intelectualul român a căutat astfel o soluţie arhetipală şi organicistă pe teren popular şi pretins liturgic eşuând fie în metafizică folclorică, fie în teologia revoluţiei politice. Ceea ce lipseşte tuturor acestor problematizări este tocmai problematica, lipseşte examenul libertăţii, al angajării, al sensului epocii contemporane. Modernitatea este în ultimă instanţă privită superficial, nu există nici o analiză profundă a modernităţii în epoca interbelică. Analiza lui Nae Ionescu, deşi importantă şi constitutivă pentru climatul intelectual al epocii este mai mult o pedagogie spiritualistă decât o analiză propriu-zisă.

Problema cea mai delicată a ideologiei tradiţionaliste româneşti este convertirea discursului său la discursul teologic creştin ortodox. Creştină fiind, această gândire pretinde infailibilitatea. Există aici două aspecte: 1. creştinismul ortodox, *ab initio* pretins, al ideologiei; 2. creştinismul ortodox asumat ca împlinire, ca certitudine a ideologiei. Astfel discursul ideologic naţionalist tradiţionalist şi ortodoxist descrie un cerc vicios. Nimic nu este aici demonstrat sau dovedit, ci numai pus, asumat ca premisă şi ca rezultat totodată. Istoria este o fabulă demonstrată, o poveste citită, ceea ce este, în oglindă, şi păcatul raţionalismului radical asumat şi el ca raţiune universală de iluminism şi urmaşii săi. Or, tocmai diferenţa ontologică faţă de adevăratul discurs teologic ortodox trebuie semnalată şi analizată, pervertirea teologicului într-un fel de *filozofie a istoriei* decriptate, în sfârşit descoperite, istorie care ar fi deţinută şi conţinută în paralogismele discursului tradiţionalist. Critica modernităţii europene de pe avanposturi conservatoare, politice sau culturale, este perfect legitimă, nu şi teozofia extinsă a tradiţionalismului care se găseşte pe sine ca panaceu. Ceea ce

trebuie respins în primul rând în această ideologie este caracterul ei gnostic, pretenţia de transcriere a sensului real al istoriei. Or, istoria este tocmai această rezistenţă absolută a obiectivului şi a subiectivului, a materialităţii şi a spiritualităţii lumii, această realitate care rezistă infinit şi provoacă infinit. Spiritualismul teologic creştin autentic este cu totul altceva decât gnoza simplistă a reversibilităţii sau a nostalgiei teozofico-romantice după paradisul epocii care tocmai a trecut. „Misiunea“ culturii este aceea de a fi prezenţă a spiritului în lume şi pentru lume, actualitate a răspunsului. provocării şi angajării, nu derivă fantastică şi halucinogenă. Progresivităţii debordante a raţionalităţii utopiei tehnologicului nu i se poate opune pur şi simplu, în oglindă, agresivitatea unei regresivităţi în căutarea unei inocenţe ultragiate, dar de negăsit decât în *metanoia* care nu este niciodată în urma noastră, ci înaintea noastră. Dumnezeu ne caută neîncetat înaintea noastră, acolo unde putem fi pentru că trebuie. Fiinţa noastră se topeşte în speranţă, adică în viitor, în ceva care contrazice nimicul unei presupuse absenţe. Viitorul nu poate fi decât noi înşine regăsiţi sau căzuţi, dar şi căderea este prezenţă şi realitate, adică adevăr al fiinţării noastre şi nu un „ca şi cum“ al ei.

Afirmându-se ca *pedagogie*, ideologia naţionalismului tradiţionalist cultural neagă de fapt sarcina oricărei pedagogii, pregătirea pentru timpul care vine cu propria sa provocare. Ideologia românească nu pregăteşte România pentru nimic altceva decât pentru exerciţiul narcisic în marginea propriei istorii, şi aceea falsificate cu duioşie şi falsă inocenţă. Memoria pioasă a strămoşilor nu poate înlocui exerciţiul crud al supravieţuirii istorice, al găsirii de soluţii tocmai în sensul păstrării unei moşteniri, şi nu a distrugerii ei prin evazionism ideologic. Paradoxul trist al tradiţionalismului este că transferă ceea ce afirmă – tradiţia – în simplu discurs despre tradiţie, reuşind astfel să ascundă tocmai ce pretinde că revelează. Tradiţia subzistă numai prin necesitatea ei prezentă şi nu prin imperativul ideologic şi retoric. Ea există în afara oricărei retorici, numai dacă există ca putere efectivă, adică în act.

Tradiţionalismul românesc interbelic este în bună măsură o utopie sentimentală, reacţia unor suflete rănite de haosul modernităţii.[749] Ca ideologie, arată mai mult ca o colecţie de prejudecăţi ale unei lumi

descentrate, decât ca o ideologie acaparantă în imperialismul ei furios. Cu toate acestea, ideologia tradiționalismului a reuşit să „îngroape“ cultura română în inutilitatea unor demersuri şi dezbateri care au făcut-o să fie atât de prost plasată pentru a rezista atacului furibund al comunismului, adică tocmai agentului destrucției generalizate vizat în discursul tradiționalist de atâtea ori. Desigur, cultura nu se poate opune direct tancurilor, dar se poate opune degradării oamenilor şi spiritului lor, se poate opune reducerii lor la nivelul sclaviei perfecte, sclavia liber consimţită.[750]

„Ideologia românească“ a lăsat, din păcate, cultura română fără anticorpii necesari unei lupte de durată cu modernitatea întrupată în comunism, deşi a clamat permanent că tocmai aceasta face. S-ar putea spune că indiferent ce moştenire am fi avut soarta ar fi fost aceeaşi, adică înrobiți unui spirit al tenebrelor şi al disoluției umane. Dar ar fi un argument fals, pentru că toată logomahia despre specificul național, despre locul şi rolul nostru în istoria civilizației nu a oferit aproape nimic, dimpotrivă a irosit energii imense şi a pustiit terenul, lăsând loc numai unei veşnice imnografii naționale care a fost un perfect autism. Dezbaterea ideologică şi culturală interbelică a fost de asemenea semnificativă pentru politica culturii în epocă, pentru cheltuirea de resurse pentru sprijinirea uneia sau alteia dintre direcții, tonele de maculatură imnografică şi etnicistă ar fi trebuit să lase locul unei literaturi mai aproape de problematica reală a modernității decât redefinirea la infinit a specificului etnic. Toate marile voci ale perioadei au fost implicate într-un fel sau altul în dezbatere, dar de aici nu a rezultat în mod necesar sporirea temperaturii sau vreun avantaj direct pentru problematica generală a culturii române interbelice. De altfel intensa politizare a climatului cultural a făcut ca de multe ori dezbaterile să fie doar prelungiri ale mizei politicului în societate, fără nici o altă miză culturală. Iar pariul teologic nu a funcționat decât în puține cazuri cu adevărat, adică autentic şi fără proiecții politice integrate în lupta pentru putere într-o societate care, deşi stabilă din punct de vedere social şi economic, era din ce în ce mai instabilă din punct de vedere politic, aflată într-un derapaj accentuat al sistemului politic.

Nu apelul la Biserică este în cauză, nu căutarea sinceră a unei soluții spirituale salvatoare, ceea ce trebuie respins este verbiajul spiritualist inutil,

confuzia de planuri, lipsa oricărei modestii teologice elementare, confundarea discursului ideologic mimetic cu teologia pur şi simplu. Ceea ce este dizolvant în această poveste a tradiționalismului românesc de o anumită factură este tocmai impuritatea lui funciară, deplasarea mereu pe o verticală a căderii spre meşteşug ideologic rudimentar şi spre acțiune politică manifestă, fără nici o prestanță a spiritului şi a învățăturii.

De altfel tot ceea a fost mai valoros în această perioadă, tot ceea ce a fost mai genuin, a traversat experiența comunistă ca rezistență spirituală la avalanşa de subistorie şi subcultură pe care a revărsat-o instaurarea comunismului. Şi este vorba nu numai de rezistența spirituală, a unei tăceri contemplative, dar este vorba si de rezistența concretă, fizică, de curajul luptei, care s-a hrănit desigur tot din acest izvor spiritual atât de prezent pentru o anumită generație intelectuală şi nu numai.

Cultura română interbelică a fost o epocă strălucitoare prin apariţiile vârfurilor generației 1927, printr-un mod cu totul nou de expresie culturală şi de luptă ideologică, dar toate aceste n-au putut atenua miezul slab al unei culturi de foileton şi de directivă politică şi ideologică, disprețul cvasi-general pentru ctitoria culturală academică, atât de necesară unei culturi care a renăscut teribil şi fragil în secolul XIX. De remarcat totodată că în ceea ce are mai bun creația culturală interbelică, toate dilemele false au fost depăşite prin creație şi construcție pur şi simplu. Romanul, eseistica, poezia, filozofia, muzica şi plastica care au scăpat de patul lui Procust al alegerii sau / sau au rămas constitutive culturii secolului XX. Tot ceea ca a fost ideologizat, forțat să intre în carapacea unui militantism factice, în ultimă instanță, a sucombat.

Eliade trăieşte în această epocă şi creează cultural alături de o întreagă generație de intelectuali care vor fi complet anihilați de războiul civil generat de comunizarea României.[751] Teza mea este că Eliade nu participă la această cufundare în ideologic şi în mimetismul factice al unei teologii național-ortodoxe al epocii interbelice, programul său de creație literară, ştiințifică şi culturală rămâne un program genuin, de excelență, fără a primi niciodată intruziunea demagogiei naționaliste sau de orice altă natură. Eliade rămâne un intelectual veritabil chiar în perioada cea mai grea din punctul de vedere al afilierii sale legionare. Opera sa nu devine niciodată un

vehicul politic pentru o ideologie pe care pentru puțin timp a agreat-o.[752] Nu e mai puțin adevărat că după 1938 politica este interzisă în România, dictatura regală, după care dictatura antonesciană, face din politică un delict pentru cetățenii statului român. Scurtul episod al puterii legionare nu este decât un intermezzo violent şi confuz, care se termină repede. Nici chiar articolele legionare nu schimbă cu nimic greutatea operei eliadiene în epocă. Moral implicat în jocul de putere al epocii, Eliade nu devine totuşi un militant politic al revoluției naționale, deşi aderă la viziunea maniheistă a Legiunii şi la scopurile pentru care puterea trebuia cucerită de aceasta. Ceea ce este foarte important, este acest echilibru pe care Eliade îl păstrează între angajare şi dezangajare ideologică şi politică în epocă.[753]

Este Eliade un *actor* al acestei scene politice şi metafizice care este România în perioada interbelică, este el un participant la jocul de putere politică şi simbolică care se joacă în epocă? Desigur! Dar Eliade nu devine prin aceasta un actor politic semnificativ, şi nici un ideolog semnificativ în ecuația tensionată a modernității şi tradiției în cultura română interbelică. Eliade nu devine un conservator politic(deci un om politic realmente) autentic pentru că nu îndeplineşte condiția esențială, a mizei politice, episodul legionar nu face din el un intelectual cu mize politice reale, deşi este clar că Eliade rămâne un intelectual situat politic, având o poziție de dreapta. Această situare la dreapta nu constituie totuşi cu adevărat un demers politic semnificativ, astfel că poate susține cu bune temeiuri în *Memorii* că nu a făcut politică, pentru că episodul legionar a fost cu adevărat un episod, şi atât. Este tot atât de adevărat că trece sub totală tăcere adeziunea la legionarism, vorbind despre închisoarea politică ca de un teribil *malentendu*, semn al terorii istoriei.[754] Eliade susține prin aceasta implicit marginalitatea sa politică în epocă, ceea ce este corect. Eliade nu are o miză personală în epocă, nu are un război al său personal, cum avea Nae Ionescu, de exemplu, şi nici nu a făcut vreodată cu adevărat trecerea spre politica militantă. Este deci de înțeles voința sa de trece sub tăcere anumite episoade care la scara imensă a istoriei nu valorau nimic. Câteva luni de militantism legionar nu fac din Eliade un apostol al Legiunii şi un politician fascist, aşa cum se doreşte. Pe de altă parte Eliade a avut această convingere a catastrofei care a angrenat deodată popoare, culturi,

civilizaţii.[755] În acest carusel al morţii universale, al unei posibile totale extincţii, este foarte greu de stabilit vinovăţii personale, în afara desigur a crimei. În aceasta înfruntare de proporţii, individul este literalmente strivit, nu este exonerat de orice responsabilitate, dar este sigur o victimă a *terorii istoriei*, a acelei istorii pe care nu o mai face el, ci se face singură împotriva sa. Această istorie din care a scăpat cu greu, doreşte Eliade s-o pună între paranteze, nu pentru că nu o recunoaşte, nu pentru că o uită, ci pentru că ea nu poate fi explicată, pentru că este o forţă care s-a desfăşurat, care a pustiit Europa şi lumea, care a sfărâmat destine umane, care a dus la hecatombe, şi care nu a lăsat în urma ei decât pustiul oricărui sens.[756] În această poveste neagră există desigur vinovaţi şi responsabilităţi, dar el, Eliade, nu este dintre aceia, nu este un făptuitor, nu este nici dintre aceia care au profitat de pe urma acestei conflagraţii, este şi el una dintre victimele terorii istoriei. A fi la dreapta, susţine implicit Eliade, nu înseamnă a fi fascist sau nazist, nu înseamnă a fi apologetul crimei sau lagărului de exterminare, a fi, în sfărşit, un martor, un prizonier al istoriei într-o anumită epocă, nu face din tine un călău şi un suspect definitiv. Entuziasmul vinovat pentru formule autoritariste nu este nici el o crimă. Când la est de România comunismul era deja un regim criminal, de ce să fie o crimă aderarea la o mişcare de sens contrar, care se angajează la luptă împotriva unui regim care folosea crima ca tehnică politică. Ceea ce susţine în ultimă instanţă Eliade este că nu poţi judeca istoria în act cu termenii istoriei deja trecute, finalizate. A fi în câmpul de forţe al istoriei care se consumă, unde nu ai decât orizontul de timp al speranţei, nu este totuna cu istoria consumată şi „câştigată“ deja de o anumită parte a baricadei. Cine putea să-şi imagineze alianţa cu Stalin a democraţiilor occidentale, dar ea s-a întâmplat, acum este istorie deja consumată, deja victorioasă, dar cu ce preţ?[757] În aceste condiţii vitrege, Eliade refuză să fie judecat şi împins în tabăra celor care au pierdut, pentru că el nu a pierdut nimic, acest război nu fusese al lui, deci nici pacea nu era a lui. Istoria, ea însăşi nu mai era umană, nu mai putea fi gândită la o scară umană a vinei şi a responsabilităţii individuale.[758]

Este această apărare a lui Eliade, o apărare întemeiată din punct de vedere etic? Este Eliade un intelectual responsabil, un intelectual creditabil din punct de vedere moral, are, în fine, Eliade omul o moralitate de susţinut

şi de apărat în această întemeiere sau nu? Ar putea fi această poziţie numai o iluzie, o ascundere imorală în spatele catastrofei pentru o vină directă şi comensurabilă? Este în fond Eliade vinovat? Şi de ce anume? Care este acuzaţia, şi care este culpa? Este Eliade *fascist*? Este opera sa un monument al ocultării conştiente şi eficace a unei ideologii pernicioase, cu scopuri primitiv religioase şi antiumaniste, aşa cum acuză unii dintre denigratorii săi cei mai tenace?[759]

Eliade, în consecinţă, nu este fascist, nu este nici un adept al totalitarismului. Eliade nu a acţionat niciodată politic în acest sens, nu a avut un rol politic semnificativ, nu a condus şi nu a instrumentat pe nimeni. Eliade a avut într-adevăr opinii, opinii de dreapta, opinii discutabile, ca şi cele de stânga, bănuiesc, dar opinii, nu gesturi, nu acţiuni politice. Opinii şi atitudini. Construiesc acestea un caz de degenerescenţă diabolică, de criminalitate? Puţin probabil! Eliade nu a fost niciodată un antiumanist, nu a susţinut niciodată violenţa împotriva semenilor săi. Eliade a fost doar victima unui entuziasm de tinereţe pentru o mişcare care, paradoxal sau nu, a cuprins toată elita intelectuală tânără a României interbelice. Desigur, aceasta nu este în sine o scuză, dar este o situaţie obiectivă de care trebuie ţinut seama pentru orice judecată asupra istoriei politice şi intelectuale interbelice. Apartenenţa la o mişcare politică poate dizolva totuşi personalitatea celui în cauză, există oare o totală ştergere a personalităţii, astfel încât să gândim persoana prin prisma fenomenului colectiv al mişcării politice? Nu cred că ar fi posibil. Eliade nu se identifică cu Legiunea, apartenenţa sa nu poate fi decriptată ca o dizolvare spirituală şi noetică în idealul şi în acţiunea politică sau militară a Legiunii.

Întrebarea care s-a pus, a fost însă, cum de a putut chiar şi pasager să fie parte a unei mişcări politice care a uzat de crimă ca mijloc de cucerire a puterii? Are aici Eliade, ca intelectual, vreo vină? Da, Eliade trebuia să condamne crima ca mijloc politic, trebuia să nu lase vreun echivoc în acest sens. Eliade a preferat să judece circumstanţial după 1937, şi nu în mod absolut. Eliade a raţionat astfel : statul însuşi este terorist, deci împinge la măsuri extreme de apărare deci şi la crimă. O întreagă generaţie care este victima unei terori de stat trebuie să se apere, nu poate accepta să fie decimată, într-un martiraj total. Astfel că criteriile morale nu mai sunt

relevante pentru că ne aflăm într-un război, din care va ieşi învingător cine are puterea de a rezista mai mult şi cine, din punct de vedere spiritual, este mai puternic, adică este mai aproape de adevăr, cine este mai îndepărtat de minciună. Legiunea, a considerat Eliade, este spiritual mai aproape de adevăr, mai aproape de Hristos, deci Legiunea trebuie să învingă. Statul nu poate învinge decât prin fraudă şi prin crimă. Or, Eliade ar fi trebuit să afirme că victoria cu aceleaşi mijloace pe care le folosea statul este inutilă şi în ea însăşi o minciună. Este de altfel poziţia pe care s-a situat Mircea Vulcănescu, singurul care avut darul absolut al unei spirituale clarviziuni. Armătura teologică nu poate servi aici la nimic, deşi probabil că în epocă s-a justificat totul prin existenţa sfinţilor militari care salvează comunitatea, membrii bisericii, de la asaltul diavolului.

Eliade afirmă finalmente că istoria e o experienţă permanent bulversantă, permanent aflată pe muchie de cuţit, şi că nimic nu poate hotărî dinainte destinul unei participări la istorie. Generaţia aceea, implică Eliade, a ales acel drum, a fost condiţionată de acea situaţie, a avut acea credinţă şi a acţionat astfel, judecata nu poate fi decât a postistoriei, a veacului ce va să vină, şi nu a istoriei, pentru că aici cineva mereu învinge şi rescrie istoria după proprii săi termeni.[760] Acea generaţie astfel a trăit sensul istoriei şi al pariului spiritual, astfel a putut să-şi manifeste credinţa în Dumnezeu, deci astfel trebuie acceptată la judecată. Este totul un fenomen de demenţă, pot fi atăt de mulţi oameni atinşi în masă de delirul spiritualist al acţiunii politice şi sociale? Eliade afirmă că nu, aceşti oameni au avut valori autentice, au fost autentic creştini, ajungând până la o anumită înţelegere a istoriei şi a acţiunii lor în această istorie traversată de violenţă şi cădere.[761] Poate fi judecată această generaţie şi această mişcare? Da, cu certitudine, dar nu de aceia dintre învingători care nu sunt altceva decât nişte criminali, adică nu de reprezentanţii comunismului care a anihilat o întreagă cultură şi a distrus o ţară. *Jurnalul portughez* atestă în acest sens oroarea de comunismul rusesc gândit ca formă a extincţiei civilizaţiei europene.[762]

Eliade va rămâne astfel până la capăt un conservator din punct de vedere ideologic şi cultural, aşa cum erau Jünger şi Schmitt, un intelectual pe care modernitatea nu-l fascina, dar o modernitate pe care în nici un caz nu o demoniza, pentru că vedea în ea provocarea pentru un nou sens, sau pentru

regăsirea sensului. Spre deosebire de tradiţionaliştii români interbelici, Eliade, deşi legat de naţiune, nu ajunge la mitul absolut al etnicului, iar speranţa teologică nu este legată de o formă anume de civilizaţie, ci mai degrabă de structura interioară a conştiinţei umane care cuprinde elementul sacrului.

Antimodernii

Secolul XIX, care a prevestit totul pentru modernitatea agonică a secolului viitor, anunţă prin vocea lui Baudelaire nihilismul: „Lumea se va sfârşi. Singura raţiune pentru care ar putea dura este că există. Ce şubredă este această raţiune, în comparaţie cu toate cele care vestesc contrariul, şi mai ales cu aceasta: ce mai are de aici înainte lumea de făcut sub soare? – Căci, presupunând că ar continua să existe materialmente, ar fi oare o existenţă demnă de acest nume şi de dicţionarul istoric? Nu spun că lumea va fi redusă la expedientele şi la dezordinea bufonă a republicilor din America de Sud, că poate chiar ne vom întoarce în starea de sălbăticie şi că vom umbla printre ruimele năpădite de iarbă ale civilizaţiei noastre. Nu; - pentru că această soartă şi aceste aventuri ar mai presupune o anumită energie vitală, ecou al primelor timpuri. Nou exemplu şi noi victime ale neînduplecatelor legi morale, vom pieri prin aceea ce am crezut că vom trăi. Mecanica ne va fi americanizat până într-atât, progresul va fi atrofiat atât de bine toată partea spiritual din noi, încât nici unul din visurile sângeroase, nelegiuit sau antinaturale ale utopiştilor nu va putea fi comparat cu rezultatele lui pozitive. Îi cer oricărui om care gândeşte să-mi arate ce a mai rămas din viaţă. Despre religie, cred că-i zadarnic să vorbim şi să-i căutăm rămăşiţele, de vreme ce a-ţi da osteneala să-l negi pe Dumnezeu e singurul scandal în atare materie. Proprietatea a dispărut virtual odată cu suprimarea dreptului celui dintâi născut; dar va veni vremea când omenirea, asemenea unui căpcăun răzbunător, va smulge ultima bucată acelora care-şi închipuie că sunt moştenitorii legitimi ai revoluţiilor. Şi încă nu acesta ar fi supremul rău.

Imaginaţia omenească poate concepe fără prea multă trudă, republici ori alte state comunitare, demne de oarecare glorie dacă sunt conduse de oameni consfinţiţi, de anumiţi aristocraţi. Dar nu în mod special prin

instituţii politice se va manifesta universala ruină sau progresul universal; căci puţin îmi pasă de nume. Ci prin înjosirea inimilor. Mai e nevoie să spun că puţina politică ce va rămâne se va zbate în strânsoarea animalităţii generale şi că guvernanţii vor fi siliţi, pentru a se menţine şi a crea o aparenţă de ordine, să recurga la mijloace care ar face să se înfioare omenirea noastră actuală, totuşi atât de împietrită? – Atunci, fiul îşi va părăsi familia, nu la optsprezece ani, ci la doisprezece, emancipat de o lacomă precocitate; o va părăsi nu pentru a căuta aventrui eroice, nu pentru a izbăvi vreo frumoasă captivă într-un turn, nu pentru a nemuri prin cugetări sublime vreo mansardă mizeră, ci pentru a înfiinţa o negustorie oarecare, pentru ase îmbogăţi şi petnru a-i face concurenţă infamului său tată, - fondator şi acţionar al unui ziar care va răspândi luminile raţiunii şi care va face ca *Le Siècle* de atunci să fie considerat un agent al superstiţiei“.[763] Baudelaire este aici profetul noii lumi care va sfârşi prin mecanizare, industrializare, îmburghezire absolută şi completă despiritualizare. Această lume va trebui să piară prin catastrofă, pare a spune Baudelaire. Nietzsche va dezvolta, pînă la a construi o metafizică, aceste profeţii sumbre ale lui Baudelaire. Fără sentimentul catolic al păcatului şi al apocalipsei, Nietzsche va da nihilismului calitatea unui nou început, al unei noi bucurii a lumii, Nietzsche va vesti lumea supraomului, în care nihilismul va înceta să vestească şi să fie nimicul care vine sau este, şi va fi fiinţa care se dezvăluie prin noua umanitate a omului, redobândită după lunga *boală* metafizică şi morală a creştinismlui, religie a sclavilor şi a bolnavilor lumii.

Marea schimbare de paradigmă este în curs de secole, din Renaştere: „Toate conceptele semnificative ale teoriei moderne a statului sunt concepte teologice secularizate, nu numai datorită dezvoltării lor istorice – în care au fost transferate de la teologie la teoria statului, spre exemplu, Dumnezeul atotputernic a devenit legiuitorul atotputernic -, ci şi datorită structurii lor sistematice, a cărei recunoaştere este necesară pentru o considerare sociologică a acestor concepte. Starea de excepţie are o pentru jurisprudenţă o semnificaţie analogă miracolului pentru teologie. Doar fiind conştienţi de această analogie putem aprecia maniera în care ideile filozofice despre stat s-au dezvoltat în ultimele secole. Ideea statului de drept modern a triumfat împreună cu deismul, o teologie şi o metafizică care alungă miracolul din

lume. Această teologie şi această metafizică resping nu numai transgresiunea legilor naturale printr-o excepţie rezultată din intervenţia directă, aşa cum este găsită ideea miracolului, ci şi intervenţia directă a suveranului în ordinea legală validă. Raţionalismul iluminismului a respins cazul de excepţie sub toate formele. Convingerea teistă a autorilor conservatori ai contra-revoluţiei putea astfel încerca susţinerea suveranităţii personale a monarhului din punct de vedere ideologic, cu analogii preluate dintr-o teologie teistă“.[764] Carl Schmitt defineşte astfel marea translaţie a pardigmei medievale la paradigma modernă. Modernitatea este astfel nu atât respingerea teologicului şi a divinului, cât o translaţie, o mascare a lor în concepte şi dogme seculare care nu fac altceva decât să falsifice realitatea substanţială a lumii şi a omului. Domeniul acestei falsificări este metafizicul, din care derivă cu necesitate politicul. Nu există politic fără metafizic, chiar şi anarhismul, spune Schmitt, are o metafizică intrinsecă. Liberalismul şi socialismul anulează metafizica teistă a creştinismului pentru a se lansa în metafizici antiteiste. Atotputernicia lui Dumnezeu şi voinţa sa imperativă trec pe rând în metafizicile deiste, liberale şi socialiste, sub masca suveranului secolului XVII şi XVIII, a legitimităţii poporului în liberalism şi a clasei proletare în socialismul european de secol XIX. Teologicul este delegitimat de metafizicle antiteiste pentru a fi preluat subreptice în metafizici şi teorii politice şi juridice care să folosească la rândul lor dogmatic puterea suveranităţii divine asupra creaţiei sale. Religiile politice ale modernităţii se nasc tocmai din această falsificare a teologicului, a metafizicii reale a religiosului, de către dogmatici politice şi juridice antiteiste în fond. „Suveranul, care în perspectiva deistă a lumii, chiar dacă este conceput ca rezidând în afara lumii a rămas inginerul marii maşini, a fost radical înlăturat. Maşina merge acum singură. Propoziţia metafizică potrivit căreia Dumnezeu enunţă doar declaraţiile de voinţă generale, nu şi pe cele particulare, a guvernat metafizica lui Leibniz şi Malebranche. Voinţa generală a lui Rousseau fost identificată cu voinţa suveranului; dar, în acelaşi timp, generalul conţinea şi odeterminare cantitativă privitoare la subiectul său, însemnâned că poporul devenea suveranul. Elementul decizional şi personalist al conceptului de suveranitate de până atunci a fost astfel pierdut. Voinţa poporului este întotdeaun a bună,

poporul este întotdeauna virtuos („Le peuple est toujours verteux“).[…] Dar necesitatea prin care oamenii doresc întotdeauna ceea ce este drept nu este identică cu dreptatea care emană din ordinile persoanei suveranului. În lupta intereselor şi coaliţiilor contrare, monarhia absolută ia decizia şi, prin aceasta, crează unitatea statului. Unitatea reprezentată de popor nu posedă caracter decizional; ea este o unitate organică şi de aici, odată cu conştiinţa naţională, izvorăşte reprezentarea statului ca un întreg organic. Conceptele teiste şi deiste ale lui Dumnezeu au devenit astfel neinteligibile pentru metafizica politică. Cu toate acestea, este adevărat că pentru un timp oarecare efectele ideii de Dumnezeu au rămas recognoscibile. În America aceasta s-a manifestat în credinţa raţional-pragmatică potrivit căreia vocea poporului este vocea lui Dumnezeu – o credinţă care stă la baza victoriei lui Jefferson din 1801“.[765] Această translaţie şi pierdere a noţiunii teologice autentice a lui Dumnezeu pregăteşte venirea şi instaurarea modernităţii ca epocă a secularismului absolut, ca epocă a delegitimării teologice a metafizicii politice. Politica, spune Schmitt, devine o tehnică a discuţiei, în cazul liberal sau o tehnică a revoluţiei, în cazul socialist-comunist. Politicul se dizolvă în tehnicitatea unei suveranităţi e economicului, deci o epocă a neutralizării şi depolitizării.[766] Schmitt va găsi în metafizica politică a marilor catolici contra-revoluţionari ai secolului XIX argumentul contrar modernităţii, metafizica politică care să poată opune acesteia o viziune şi un tip de decizie politică capabil să facă faţă esenţei agonale a modernităţii, caracterului ei violent şi anihilator.

Pentru C. Schmitt, Donoso Cortés a exprimat cel mai bine esenţa conflictului pe care modernitatea îl creează: „După Donoso Cortés, era în esenţa liberalismului burghez de a nu lua decizia în această luptă, ci de a începe discuţia. El defineşte burghezia drept „o clasă care discută“, *una clasa discutidora*, exprimând astfel dorinţa acestei clase de a eluda decizia. O clasă care mută întreaga activitate politică în planul discuţiei în presă sau a discuţiei parlamentare nu este potrivită conflictului social. Insecuritatea şi imaturitatea burgheziei liberale a monarhiei din iulie poate fi recunoscută peste tot. Constituţionalismul său liberal încerca să îl paralizeze pe rege prin parlament, dar îi permitea să rămână pe tron, inconscvenţă făcută şi de deism atunci când îl exclude pe Dumnezeu din lume susţinându-i totodată

existența (aici Donoso Cortés adoptă de la Bonald paralela nespus de fecundă dintre metafizică şi teoria statului). Deşi burghezia liberală voia şi ea un Dumnezeu, el nu trebuia să devină activ; deşi dorea un monarh, el trebuia să fie lipsit de putere; deşi cerea libertate şi egalitate, ea limita dreptul de vot la clasa proprietarilor pentru a aigura influența educației şi a proprietății asupra legislației (…)“.[767] Liberalismul rămâne şi pentru Schmitt un produs al contradicțiilor ireconciliabile, o teorie politică care nu are, în mod paradoxal, nici o teorie a statului, pentru că porneşte şi sfârşeşte numai ca o dogmatică a individului şi a individualismului, a libertății absolute a acestuia, falsificând politicul printr-o permanentă frazeologie etică şi calcul economic.[768] Antiliberalismul lui Schmitt este deci fundamentat pe o metafizică care dă naştere unei întregi dogmatici juridice şi politice. Această dogmatică este antiliberală, antimodernă, antidemocratică pentru că toate postulatele liberalismului şi ale socialismului trebuie respinse ca fiind false şi falsificatoare. Modernitatea este pentru Schmitt epoca creării unei imense „maşini psihotehnice“ de transformare şi control al mulțimilor pentru crearea unei noi ordini care este în fond bazată pe o imensă voință de putere şi de falsificare a umanului. „Cunoaştem astăzi până şi legea secretă a acestui vocabular şi ştim că astăzi se organizează războiul cel mai înspăimântător numai în numele păcii, că opresiunea cea mai teribilă se exercită numai în numele libertății şi inumanitatea cea mai atroce în numele umanității. Avem astfel, în fine, o explicație a stării sufleteşti a acestei generații pentru care epoca tehnicității nu este decât moartea spiritului sau o mecanică fără suflet“.[769]

Această modernitate anihilatoare şi falsificatoare a temeiurilor metafizice ale umanului fusese prevestită fulminant de Heinrich Heine în *Contribuții la istoria religiei şi a filozofiei în Germania*, scrisă în 1834 şi publicată pentru prima oară în franceză, în 1835. „Pe amândouă malurile Rinului constatăm aceeaşi ruptură cu trecutul, tradiției i se reziliază respectul; după cum, în Franța, orice drept trebuie să se justifice, tot aşa şi dincolo, în Germania, trebuie justificat orice gând, şi aşa cum se prăbuşeşte aici monarhia, cheia de boltă a vechii ordini sociale, tot astfel se prăbuşeşte dincolo deismul, cheia de boltă a vechiului regim spiritual. Despre această catastrofă, despre acel 21 iauarie al deismului vom vorbi în partea

următoare. Stranii fiori de spaimă, o tăinuită pietate ne interzic astăzi să scriem mai departe. Pieptul nostru este debordat de o înspăimântătoare milă – e însuşi bătrânul Iehova pregătindu-se de moarte. (…) - Auziţi clopotul sunând? Îngenunchiaţi. – I se aduc sacramentele unui Dumnezeu care moare.[770] Conexiunea fundamentală a gândirii cu acţiunea politică, determinarea politicului de gândire şi de filozofie este deja pusă de Heine în formule plastice: „ Semeţi bărbaţi ai acţiunii, ţineţi seama de lucrul acesta. Voi nu sunteţi nimic altceva decât înconştienţii salahori ai oamenilor de gândire, care deeori vă prescriu cu exactitate faptele voastre, în cea mai smerită linişte. Maximilian Robespiere n-a fost nimic altceva decât mâna lui Jean Jacques Rousseau, mâna însângerată care a extras din pântecele vremii un trup pentru sufletul făurit de Rousseau“.[771] Deci încă pentru Heine fundamentul modernităţii este secularizarea, această enormă sarcină metafizică a raţionalismului iluminist şi masonic de a elibera umanul de chingile „superstiţiei“ religioase. Conceptul de om trebuie să fie radical gândit altfel, omul având ca esenţă libertatea imanentă, care trebuie să poarte umanul până la graniţele eliberării sale totale. Eliberarea umanităţii de servituţile oricărei iraţionalităţi, ale oricărei tradiţii, ale oricărei alte suveranităţi decât a celei intrinseci a imanenţei este imperativul categoric al modernităţii, ceea ce Hegel numise deja ca dominaţie a principiului spiritual al subiectivităţii. „Acesta este conţinutul esenţial al Reformei: omul este determinat prin sine însuşi a fi liber“[772] De asemenea, pentru iluminism Hegel afirmă: „Faţă de credinţa în autoritate a fost pusă guverarea subiectului prin sine însuşi, iar legile naturii au fost recunoscute ca singurul element de conexiune a externului cu internul. Astfel au fost contrazise toate minunile, căci natura este acum un sistem de legi cunoscute şi recunoscute, omul ete acasă în sânul ei şi numai aceea unde el este acasă e valabil; el este liber prin cunoaşterea naturii. Gândirea s-a îndreptat pe urmă şi asupra aspectului spiritual: dreptul şi moralitatea au fost considerate ca avându-şi temeiul în terenul prezent al voinţei omului, până când, mai înainte, ele erau impuse din afară, ca porunci ale lui Dumnezeu scrise în Vechiul sau Noul Testament(…)“.[773] Pentru iluminism nu exista decât un singur criteriu al adevărului: „Criteriul absolut faţă de orice autoritate a credinţei religioase, a legilor pozitive,a dreptului şi îndeosebi a dreptului

public era acum ca spiritul însuşi, în liberă prezenţă, să le pătrundă conţinutul“.[774] Hegel este probabil primul care va afirma că liberalismul revoluției franceze, exportat în toată Europa de armatele lui Napoleon, a falimentat, pentru că nu a fost decât abstracţia libertăţii şi a spiritului, nu l-a însoţit principiul interiorității, al libertăţii interioare. Principiu al libertăţii interioare care se află în posesia germanismului, popoarele latine neavând decât abstracţia formală.

În încheierea la *Glauben und Wissen* (1802) Hegel scrie aceste rânduri absconse: „Însă conceptul pur, sau infinitatea, ca abis al neantului în care se scufundă toată firea, trebuie să însemne numai ca un moment al ideii supreme, durerea infinită, care mai înainte nu era decât în cultură istoriceşte şi ca sentimentul pe care se bazează religia timpurilor noi, sentimentul [exprimat prin cuvintele] : însuşi Dumnezeu a murit (ceea ce a fost exprimat oarecum numai empiric prin cuvintele lui Pascal : „*La nature est telle qu’elle marque partout un Dieu perdu et dans l’homme et hors de l’homme*“) şi astfel [conceptul pur] să dea existenţă filozofică acelui ceva ce era fie prescripţie morală a unui sacrificiu al fiinţei empirice, sau era concept al unei abstracţii formale; şi deci să dea filozofiei ideea libertăţii absolute, şi cu această suferinţă absolută sau Vinere Mare speculativă, şi de altfel zi istorică, s-o dea reconstituită în tot adevărul ei: numai prin această duritate (căci seninul, puţintel superficialul, puţin singularul filozofiilor dogmatice şi religiilor naturii trebuie să dispară) poate şi trebuie să învie suprema totalitate în toată seriozitatea ei şi din cel mai adânc temei al ei, totalitate totodată atotcuprinzătoare şi având înfăţişarea celei mai senine libertăţi“.[775]

Hegel nu va deveni totuşi un precursor al antimodernismului contrarevoluționar, datorită dialecticii sale a spiritului universal care ajunge să adjudece toate formele istorice în numele devenirii acestui spirit universal, al realizării regatului libertăţii umane, în care spiritul va ajunge la sine însuşi, la autocunoştere. Conştiinţa conservatorului antimodern, antiliberal, antidemocrat este, dimpotrivă, o deplină *conştiinţă nefericită*. Or, definiţia conştiinţei nefericite este tocmai scindarea interioară tragică, definitivă şi sfâşietoare, pierderea sensului, înstrăinarea spirituală într-o epocă pe care nu o poate recunoaşte, deci nici trăi şi locui. Modernitatea

este pentru conservator, dar şi pentru fascist în, totuşi, alte forme, epoca unei căderi, a unei sciziuni imense, a minciunii eternizate. Antimodernul respinge epoca sa pentru că aceasta ajunge să fie numai pura şi simpla devenire a unei materialităţi şi raţionalităţi care nu mai este în ascendenţă către nici un transcendent. Deci este esenţial minciună, abatere de la normă, deviere în eroare metafizică. Toate miturile modernităţii nu sunt decât minciuni utile, instrumente ale unei imense voinţe de putere, care este ea însăşi privită ca formă a unui sacrilegiu. Modernitatea nu este, ci mereu devine ca urmare a unui mecanism metafizic şi politic care nu face decât să dizloce orice tradiţie, orice istorie în indistinctul unei evoluţii generalizate, dominate de uluitoarea forţă a ştiinţei şi tehnicii, ca produse ale raţionalităţii strict utilitare pe care Iluminismul a instaurat-o. Antimodernul nu poate decela în devenirea modernităţii nimic altceva în afara unei imense şi tragice căderi, a unei imense deriziuni a spiritului. Modernitatea este intrinsec perversă şi anihilatoare, pentru că este dovedit că este aşa. Marile dovezi metafizice şi istorice sunt: Revoluţia franceză şi Revoluţia bolşevică. Toate aceste sunt dovezile irefutabile ale unei deveniri culpabile, ale unei afundări în crimă şi sacrilegiu. O conştiinţă antimodernă a primei jumătăţi de secol XX va fi întotdeauna o conştiinţă turmentată de această devenire mecanică care pare să-şi fi pierdut orice sens, de devenirea democratică care şterge principiile oricărei elecţiuni şi care duce la dominaţia maselor, alcătuite din cuante indistincte. Pe de altă parte fascismul va utiliza toate instrumentele modernizării pentru a construi un nou imperiu politic al omului restaurat în demnitatea sa antimaterialistă, antiliberală şi antidemocaratică. Fascismul s-a văzut pe sine însuşi ca principiu la unei nobilităţi a spiritului. În fascism modernitatea găseşte resursele de a concura utopiile socialismului şi comunismului, utopii revoluţionare ale devenirii continue. Fascismul este şi el intrinsec revoluţionar, intrinsec modern. Aici stă şi diferenţa acestuia faţă de conservatorismul care va respinge întotdeauna revoluţia ca principiu metafizic şi tehnică politică.

Reacţia intelectuală antimodernă este o componentă intelectuală majoră a secolului XX. Autori ca Spengler, Schmitt, Jünger, Heidegger, Eliade, Jung, Evola, Guénon, Hesse etc sunt autori care au o conştiinţă antimodernă, care sunt critici faţă de modernitate, faţă de miturile modernităţii. Nu turnesolul

politicii dă seama de această conştiinţă a antimodernităţii, ci respingerea sau chestionarea unei raţionalităţi care se vede pe sine ca fiind întruparea perfecţiunii capabile să conducă subiectul uman la desăvârşire, la realizarea paradisului libertăţii totale. Mitul raţionalităţii perfecte vehiculează ipostaza unui subiect uman care se autorealizaează pe sine în procesul unei istorii care nu este altceva decât devenirea libertăţii imanente umanului. Eliberarea umanului constă, în ultimă instanţă, în realizarea deplină a raţiunii şi a raţionalităţii instrumentale a omului, care trebuie să dea un nou subiect uman, desprins de istorie, de particular, de temporalitate. Subiectul raţionalităţii depline este subiectul unei abstracţii care trebuie să garanteze inserţia raţiunii în real ca fundament al raţionalităţii devenirii umane libere şi egalitare. Rousseau nu spune altceva decât aceasta.[776] Împotriva unei astfel de utopii absolute a raţiunii iluministe se nasc în toată perioada cuprinsă între 1750 şi 1950 marile reacţii antimoderne şi antiraţionaliste, toate desfăşurându-se totuşi după logică internă care este cea a paradoxului. Marii maree a socialismului şi comunismului, imensei literaturi dogmatice şi revoluţionare care punea în cauză întreaga civilizaţie universală, i se răspunde de pe poziţiile unui conservatorism cultural care apără ultimul bastion al unei civilizaţii care va fi anihilată de ordinea civilizaţiei dominate de tehnica ca fenomen universal. Această civilizaţie aflată în carapacea tehnicului, a *voinţei de putere* (care este chiar esenţa tehnicii, după Heidegger) şi a *raţiunii calculatoare* este pentru conştiinţa conservatoare chiar nihilismul în act al devenirii subiectului uman şi al civilizaţiei create de omul european. Ceea ce declanşează reacţia conştiinţei conservatoare este convingerea că nihilismul este oaspetele care deja a venit. Nietzsche a fost profetul acestui oaspete târziu şi inevitabil.

Antimodernul poate fi catolic sau ortodox, teist sau ateist, conservator sau nu, cu conştiinţă politică sau nu, ceea ce îl distinge este conştiinţa unei modernităţi agonale, a unei modernităţi nihiliste devoratoare. Opus marxistului, pentru care modernitatea este promisiunea revoluţiei împlinite, conservatorul antimodern este un critic al tuturor nihilismelor contemporane, deşi uneori se poate lăsa angrenat de aventura totalitarismului de dreapta, tocmai din conştiinţa unei urgenţe eshatologice, ca lumea să nu se dizove cu totul în exerciţiul unei revoluţii comuniste a

nihilismului.

Nietzsche, în cartea a cincea din Ştiinţa voioasă, „Noi cei fără de teamă“, aforismul 343[777], defineşte modernitatea: „*Seninătatea noastră* – Cel mai de seamă eveniment din ultima vreme – că «Dumnezeu a murit» iar credinţa în Dumnezeul creştin a ajuns de necrezut – începe deja să-şi arunce primele umbre asupra Europei. Cel puţin pentru cei puţini, ai căror ochi, a căror *bănuială* din privire e destul de puternică şi subtilă pentru acest spectacol, pare să fi apus un soare, pare că o adâncă şi veche încredere s-a preschimbat în îndoială; lor, bătrâna noastră lume trebuie să li se pară în fiecare zi mai înserată, mai plină de neîncredere, mai străină, mai „vârstnică“. Dar în general se poate spune că evenimentul însuşi este mult prea mare, prea îndepărat, prea dincolo de puterea de înţelegere a multora, pentru că până şi numai vestea sa să poată fi considerată drept *sosită* necum că mulţi şi-ar de seama ce *anume* s-a petrecut de fapt – şi câte toate trebuie să se prăbuşească acum, după ce temelia acestei credinţe s-a zdruncinat, pentru că au fost clădite pe ea, rezemate de ea sau împletite cu ea, de pildă întreaga noastră morală europeană. Acest şir lung şi bogat de dărâmări, distrugeri, detrămări, răsturnări cre ne stau în faţă – cine ar ghici astăzi destul edespre ele, pentru a fi învăţătorul şi vestitorul acestei înfiorătore logici a spaimei, profetul unei întunecări şi eclipse de soare, probabil încă fără seamăn pe lume?... Până şi noi, născuţi dezlegători ai ghicitorilor, care aşteptăm de asemenea p eculmile muntoase, aşezaţi între azi şi mâine şi încrustaţi în contradicţia dinte azi şi mâine, noi primii şi prematurii născuţi ai secolului cre vine şi cărora umbrele ce urmează să învăluie în curând Europa, ar fi *trebuit* de fapt să li se înfăţişeze încă de pe acum, cum se face că întâmpinăm ivirea acestei întunecări fără un interes adevărat şi în primul rând fără grijă şi teamă pentru *noi*? Poate că suntem încă prea stăpâniţi de *primele urmări* ale acestui eveniment – aceste prime urmări care, pentru noi, nu sunt defel triste şi întunecate cum s-ar putea crede, ci mai degrabă un fel nou, greu de descris, de lumină, fericire, uşurare, înseninare, încurajare, auroră… Într-adevăr, la vestea că «vechiul Dumnezeu e mort», noi filozofii şi «spiritele libere» ne simţim ca iluminaţi de o auroră nouă, inima noastră se revarsă de recunoştinţă, mirare, presimţire, aşteptare – zarea ne pare în sfârşit din nou liberă, chiar dacă nu este luminoasă,

corăbiile noastre vor putea în sfârşit porni iarăşi în larg, vor porni cu orice risc, orice îndrăzneală a căutătorului de cunoaştere este din nou permisă, marea, marea *noastră* se întinde iar deschisă, poate că nicicând n-a existat o «mare atât de deschisă».“ Vestirea morţii lui Dumnezeu este deci marele eveniment al modernităţii, sfârşitul epocal al nihilismului creştin este marea eliberare a omului, putinţa recâştigării esenţei sale pierdute timp de două mii de ani în hăţişul dogmaticii creştine şi al Bisericii. Orice conştiinţă antimodernă vede, în schimb, în această vestire a *inevitabilului* şi a *de negânditului*, survenirea epocală a unui nihilism al morţii civilizaţiei europene, al disoluţiei finale a umanului şi a umanităţii omului european. Pentru Nietzsche acest nihilism este speranţă pentru o nouă viaţă, pentru antimodern acesta este sfârşitul oricărei speranţe, împlinirea unui destin al spaimei. Chiar pentru antimodernii fără o conştiinţă creştină inconturnabilă, vestirea acestui nihilism este înspăimântătoare pentru că este vestită de fapt moartea contemporană a omului, instaurarea deplină a subiectului într-o suveranitate care trebuie să devină exerciţiul unei rătăciri fără limite. Jünger, spre exemplu, va încerca să umple acest vid cu tematizarea virtuţilor eroice şi războinice în *Der Kampf als inneres Erlebnis*, publicată în 1922. La Jünger este prezent din plin paradoxul antimodernului care este antimodern chiar în paradigma modernităţii, este împotriva modernităţii în chiar procesul desfăşurării modernităţii, care este procesul de nestăvilit al epocii contemporane. Modernitatea înseamnă în mod fatal chiar această sfâşiere internă a epocii, această sumă infinită de contradicţii care tind să depăşească epoca, dar rămân, în mod fatal, în interiorul epocii. *Der Arbeiter*[778], marea utopie metafizică a lui Jünger, tocmai acest lucru îl vizează, vindecarea modernităţii haotice prin accesul metafizic la o modernitatea saturată de sens. Antimodernul caută soluţia modernităţii agonale în saturarea de sens fie a religiosului, fie a unui conservatorism al cotinuităţii spirituale cu fundamentele civilizaţiei europene, deşi sentimentul general era al unei fracturi imense. Primul război mondial era dovada acestei imense fracturi care nu se lăsa acoperită. Politicul, dezlănţuit după război, complică lucrurile şi mai mult, cu „războiul civil european“ dintre stânga şi dreapta. Fascismul va prelua ethosul conservator antiliberal, antiegalitar şi antidemocratic, dar îl va duce la extremă. Nazismul va deveni

repede o aberaţie politică în desfăşurare, un regim a cărei violenţă nu va putea lăsa loc niciunei speranţe. De fapt, dreapta clasică va fi trădată de cele două mişcări totalitare, va fi anulată ca mişcare politică. Modernitatea este deci dizolvantă chiar pentru conservatorii care vedeau numai în comunism o religie politică a crimei, a dictatului şi anihilării civilizaţiei europene. Cel de-al doilea război mondial va pune capăt acestei sfâşieri în sensul în care la masa de joc vor rămâne numai liberalismul şi comunismul. Conservatorismul cultural se va strecura timid după război, dar va fi privit mereu ca fiind suspect, acuzat fiind că este un prefascism nedeclarat. Eliade însuşi va înțelege şi va fi foarte reticent în a-şi face publice convingerile. Întotdeauna va învălui totul în sibilinic şi simbolic. Toate convingerile sale legate de logosul adevărat al unei lumi care nu este, nu poate fi numai raţiunea calculatoare a tehnicului şi economicului, le va ascunde în textul hermeneuticii religiei sau al literaturii fantastice. Mesajul său va fi astfel, nu secret, dar discret. Nimic nu îl va convinge să iasă din această ipostază a unui simbolism al adâncului şi al discretului simbolic, categorii care vor deveni pentru el existenţiale în cel mai profund sens.

Despre începutul modernităţii Hannah Arendt scria: „De primă mărime printre caracteristicile acestei epoci, care sunt încă vii şi prezente în propria noastră lume, este alienarea mondială a omului, pe care am menţionat-o mai înainte şi care este atât de dificil de perceput ca o condiţie fundamentală a întregii noastre vieţi, pentru că din ea, şi cel puţin în parte din disperarea ei, a apărut uriaşă structură a invenţiei umane în care trăim azi, în al cărei cadru am descoperit chiar mijloacele de a o distruge împreună cu toate lucrurile nefăcute de om de pe pământ. Cea mai scurtă şi cea mai profundă expresie a acestei alienări mondiale descoperită vreodată este conţinută în faimoasa *de omnibus dubitandum est* a lui Descartes (…)“[779] Pentru antimodern sentimentul cu care întâmpină şi face faţă modernităţii este disperarea: „Pentru că ce alt sentiment decât disperarea ar fi putut să inspire afirmaţia lui Toqueville potrivit căreia „trecutul nu mai luminează viitorul, iar spiritul îşi croieşte drum prin beznă“?“[780] Pentru Arendt însăşi se pare cu modernitatea este locul unei rupturi, a unei lupte nedeterminate, ca finalitate şi sens, între trecut şi viitor, o extraordinară compresie a acestor forţe imense în chiar spaţiul modernităţii agonale: „Epoca modernă, cu alienarea

ei mondială tot mai mare, a dus la o situaţie în care omul, oriunde se duce, se întâlneşte numai su sine. Toate procesele de pe pământ şi din univers s-au dovedit fie realmente făcute de om, fie potenţial făcute de om. Aceste procese, după ce au devorat, ca să spunem aşa, obiectivitatea solidă a datului, au sfârşit prin a face fără sens singurul proces global care la origine fusese conceput pentru a da semnificaţie şi de a acţiona, ca să spunem aşa, ca timpul-spaţiu etern în care ele puteau să curgă şi să scape astfel de conflictele şi exclusivitatea lor reciprocă. Acest lucru s-a întâmplat cu conceptul nostru de istorie, tot aşa cum s-a întâmplat cu conceptul nostru de natură. În această situaţie de alienare radicală a lumii, nici istoria, nici natura nu mai pot fi deloc concepute. Această dublă pierdere a lumii – pierderea naturii şi pierderea creaţiei umane în sensul cel mai larg, care ar include întreaga istorie – a lăsat în urma ei o societate de oameni care, lipsiţi de o lume comună ce, în acelaţi timp, i-ar uni şi i-ar separa, fie trăiesc într-o separare şi o izolare fără speranţă, fie sunt presaţi împreună într-o masă. Deoarece o societate se masă nu este nimic altceva decât acel fel de viaţă organizată care se instituie automat printre fiinţele umane ce sunt încă legate unele de altele, dar au pierdut lumea, cândva comună tuturor“.[781]

Din punct de vedere intelectual, tradiţia gândirii (politice) europene a fost ruptă în secolul XIX, deşi această ruptură este ea însăşi pregătită de secolul XVIII: „Nici tăcerea tradiţiei, nici reacţia împotriva ei a gânditorilor din secolul al nouăsprezecelea nu vor putea să explice vreodată ce s-a întâmplat cu adevărat. Caracterul nondeliberat al rupturii îi conferă o irevocabilitate pe care numai evenimentele, nu gândurile, o pot avea. Revolta împotriva tradiţiei în secolul al nouăsprezecelea a rămas strict în interiorul unui cadru tradiţional; iar la nivelul simplei gândiri, care cu greu mai putea atunci să se preocupe de altceva decât de experienţele esenţialmente negative ale presimţirii nefaste, neliniştii şi tăcerii pline dea amenimţări, era posibilă doar radicalizarea şi nu un nou început şi o reconsiderare a trecutului. Kierkegaard, Marx şi Nietzsche se situează la sfârşitul tradiţiei, exact înainte ca ruptura să aibă loc. Predecesorul lor imediat a fost Hegel (…)“.[782] Sensul acestei revolte este dat de direcţia contestării tradiţiei de gândire: „Autodistrugerea, rezultatul celor trei contestări ale tradiţiei în secolul al nouăsprezecelea, este poate cel mai superficial şi singurul lucru pe care

Kierkegaard, Marx şi Nietzsche îl au în comun. Mai important este faptul că fiecare dintre revoltele lor pare să fie concentrată asupra aceluiaşi subiect repetat fără încetare: împotriva presupuselor abstracţii ale filozofiei şi a conceptului de om ca *animal rationale* (…)“.[783] Utopiei raţionalismului iluminist îi succed utopiile revoltei, dar sarcina utopiei moderne este aceeaşi, *schimbarea subiectului*, redefinirea fiinţei umane, prin schimbarea modului fiinţării sale. Dar nu este oare chiar scopul creştinismului acesta, şi anume *schimbarea subiectului*, metanoia, pentru a putea fi mântuit? În creştinism schimbarea finală a subiectului este dincolo, în postistorie, după judecata lui Dumnezeu, aici subiectul nu face decât să se pregătească, pentru omul ceresc, omul îndumnezeit. Teonomia omului porneşte deci de aici, dar nu se desăvârşeşte aici. Pentru marile sisteme de gândire sau pentru cele politice, schimbarea subiectului este întotdeauna posibilă şi realizabilă *aici*. Modernitatea este astfel locul unui teribil şi permanent *hybris* al revoltei, al violenţei, al contrarevoltei, al fracturii şi al lipsei de sens. Antimodernul însuşi nu reuşeşte să se sustragă acestei curse a modernităţii care angrenează mereu *contra-sensul* absurdităţii, al suferinţei şi al violenţei. Vrând să salveze sensul unei istorii pe care o simte părăsită şi contrafăcută, antimodernul descoperă politica care nu va face altceva decât să transforme un patos al gândirii într-un *hybris* al acţiunii istorice şi politice. Astfel, unei utopii a paradisului terestru şi a unei raţionalităţi paradisiace, comunismul, i se va riposta cu utopia antiraţionalităţii, a comunităţii rasiale, a mitului sângelui şi pământului, nazismul, sau cu ordinea fascistă, care nu este decât un totalitarism uşor îmblânzit. Gândirea conservatoare nu a putut rezista în această cursă a revoluţiilor modern-antimoderniste. Dreapta radicală a gândit modernitatea ca rezultat exclusiv al unei conspiraţii raţionaliste şi atee, şi a creat o contra-ordine antimodernă pentru a putea salva omul de la delirul unei modernităţi care era o contrafacere a substanţei sale. Paradoxul absolut în care a intrat a fost acela că modernitatea a înghiţit şi dizolvat, a lichidat proiectul antimodern, antiiluminist şi antiateu prinzându-l în logica proprie a modernităţii care nu este alta decât accea a unei violenţe multiplicatoare a absurdului. Ordinea antimodernă a generat saltul înainte al modernităţii înseşi, al violenţei, al capacităţii infinite se distrugere, al capacităţii infinite de control şi

manipulare, al totalitarismului unei ordini politica anihilante a persoanei umane. Ordinea a devenit dezordine şi absurditate în desfăşurare. Din acest punct de vedere poate fi spus că în cele două războaie mondiale modernitatea s-a dezvoltat printr-un proces generat de combustia internă a unei violenţe care generează istorie, chiar dacă nu şi sens. Poate descrierea epocii făcută de Schmitt să fie singura care să explice şi nihilismul ei: „Am ajuns să recunoaştem că politicul este totalul şi, în consecinţă, ştim că a caracteriza ceva ca fiind, sau nu, ceva *nepolitic* este o decizie politică. Indiferent de cine decide şi de motivele invocate. Acest lucru este adevărat şi pentru întrebarea dacă o teologie particulară este o teologie politică sau una nepolitică“.[784] Schmitt este astfel la antipodul lui Fichte care scria în 1794: „Viaţa în stat nu face parte din scopurile absolute ale omului, orice ar spune despre aceasta un mare om; ci ea este unul din mijloacele care, numai găsindu-se în anumite condiţii, duce la înfăptuirea unei societăţi desăvârşite. Ca toate instituţiile omeneşti, care nu sunt decât mijloace, statul este ursit să se nimicească singur: este scopul oricărei guvernări de a face guvernarea de prisos. (…) Acum n-a sosit momentul, însă sigur este că, pe linia trasă *a priori* pentru evoluţia neamului omenesc, se găseşte un astfel de punct, când toate raporturile care constituie statul vor fi de prisos. E punctul acela în care, în locul forţei sau şireteniei, pura raţiune va fi recunoscută de toţi ca cel mai înalt judecător“.[785] Idee preluată de Marx, care prezicea dispariţia statului în societatea comunistă, numai că raţiunea şi raţionalitatea marxistă se desprind de normativismul iluminist kantian pentru a deveni lumea scopurilor raţionale ale revoluţiei universale care va aduce în sfârşit *schimbarea subiectului uman*, aducerea sa la sine însuşi, la esenţa sa care este libertatea, lichidarea alienării, deci instaurarea adevărului. Proiectul hegelian va susţine cu aceeaşi necesitate absolută devenirea spiritului care ajunge la sine însuşi, care conduce la sfârşitul istoriei prin faptul că ajunge la cunoaşterea de sine însuşi, la realizarea deplină. Marx, care va deveni modernul prin excelenţă, face adevărata trecere de la sistemul de gândire la actul istoric, la acţiunea eliberatoare, la istoria care trebuie făcută în sensul adevărului descoperit de gândire, astfel lumea sensului devine lumea istoriei, *id est* a acţiunii. Metafizica părăseşte chilia gânditorului pentru marea scenă a lumii, unde devine adevăr în acţiune, adevăr practic, raţiune

care calculează şi luptă. În acest fel modernitatea face din nou un salt în abisul timpului şi al istoriei, un salt dialectic spre realizarea raţiunii universale. Marx este astfel cel mai modern dintre toţi cei trei profeţi ai modernităţii revoltate a secolului XIX, cu el modernitatea îşi împlineşte destinul unei fatalităţi violente şi absurde, o modernitate care se autodevoră neîncetat. Comunismul devine după Marx primul mare proiect metafizic şi istoric al modernităţii europene, prima mare proiecţie a metafizicii în istorie, primul proiect politic al modernităţii împlinite. Comunismul va deveni în acest sens epitomul modernităţii şi modernizării, acţiunea istorică şi politică care va genera gruparea tuturor adversarilor acestui proiect în funcţie de realitatea sa. Capitalismul îşi va urma logica internă, dar va fi permanent în dialog cu geamănul său nereuşit, fiu al uneia şi aceleiaşi raţiuni matriceale. Dreapta radicală va dori ieşirea din labirintul modernităţii sfâşiate între „les deux frère ennemis“, dar se va cufunda în abisul aceleiaşi neputinţe de a găsi o soluţie universală alienării fiinţei umane. Retorica ordinii, a sângelui, a rasei, a Reich-ului, a Ducelui, masificarea politicii, revoluţia permanentă etc. nu vor putea ajunge la nici o soluţie miraculoasă. Schimbarea subiectului va trebui să fie abandonată de dreapta radicală. Căderea comunismului va opri în sfârşit şi procesul marxist al revoluţiei permanente, liberalismul rămânând deocamdată singur în arena politicii mondiale, care va refuza de acum înainte, probabil, orice soluţie metafizică pentru societatea umană.

Modernitatea ia chipul acesta tragic, ceea ce va determina o serie întregă de consecinţe pentru intelectualitatea europeană care va fi prinsă în acest mecanism al incluziunii şi al excluziunii ideologice. Pentru orice gândire conservatoare postbelică se punea cu acuitate întrebarea esenţială a inserţiei spiritului în istorie după dezastrul metafizic şi istoric al soluţiilor care îşi disputaseră întâietatea. Eliade era el însuşi în această situaţie în care întrebarea despre sensul istoriei va lua forma unei angajări pentru spirit, pentru revelarea esenţei fiinţei umane pe deasupra ideologicului şi politicului. Gândirea conservatoare antimodernă se retrage din politic pentru a găsi adăpostul unei angajări mai modeste, dar mai autentice. Jünger nu va proceda altfel, la fel şi Carl Schmitt.

Contrailuminismul românesc

Tradiționalismul românesc este un curent cultural care se legitimează prin apartenența la ortodoxie şi la biserică, care promovează valorile bisericii şi viziunea escatologică a bisericii. Cultura deci este funcție a religiosului, a spiritualului. Primatul aparţine spiritului, „duhului“ bisericii, sensului pe care aceasta îl conferă lumii, vieții şi devenirii istorice. În acest sens avem o problemă teologico-politică a culturii interbelice, pentru că disputa se poartă asupra supremației interpretării creştine ortodoxe asupra întregii existențe a unei societăți şi a unei culturi. *Gândirea*, care este marea mişcare intelectuală a interbelicului, tocmai acest lucru îl vizează, impunerea unui sens creştin mişcării intelectuale şi culturale. *Generația 1927*, şcoala lui Nae Ionescu, participă la aceeaşi direcție a spiritului public, deşi într-un alt mod şi cu o altă amplitudine a implicării publice. Deşi nu există nicăieri o omogenitate a direcţiilor şi orientărilor, se pot desprinde axele mari ale spiritului public interbelic. Sensul tradiționalismului autohtonist şi spiritualist este acela că biserica trebuie să fie prezentă în societate, intelectualii creştini sunt intelectualii bisericii şi trebuie să rămână în biserică şi când scriu. Foarte curând se va pune şi problema exercițiului politic, care şi el trebuie subsumat spiritualului, astfel încât omul politic care este creştin să iasă din schizofrenia duplicității perpetue în care redevine creştin numai duminica, în rest fiind un agent perfect al indiferenței religioase. Tradiționalismul care devine odată cu *Gândirea* spiritualist va pretinde pentru sine primatul puterii simbolice în cultura română. Din punct de vedere politic, spiritualismul legionar va pretinde primatul în câmpul politic interbelic. Trebuie înțeles că există o inextricabilă mixtură între cultură, religie şi politică în perioada interbelică. Şi acest lucru nu implică de loc vreo unicitate anume, vreo caracteristică românească sau balcanică, o monstruozitate locală, nu, nicidecum, este legea oricărei societăți umane care îşi dispută valorile, ierarhiile, sensurile, să configureze conflicte, dezbateri care să poarte asupra tuturor mizelor profunde ale socialului, politicului şi culturalului. Nu există nicăieri planuri perfect distincte, dimpotrivă, puterea circulă, se retrage, revine, devine, într-un aflux şi reflux generalizat. În acest sens lecția lui Max Weber este

esenţială.

Perioada interbelică este interesantă nu din raţiuni ale nostalgiei, ale unei pulsiuni vinovate spre revizitarea unei perioade decisive pentru practicarea viciului secret antiraţionalist şi antidemocratic, aşa cum ierarhii corectitudinii politice acuză, ci ca timp al unei inextricabile matrici a devenirii culturale româneşti. Interbelicul este timpul erorilor, al victoriilor, al ororii, al geniului, al politicului care devoră totul, al devenirii şi al finalului tragic. Interbelicul fascinează şi dezgustă în aceeaşi măsură. Nici astăzi nu reuşim să fim obiectivi, calmi şi neutri discutând despre interbelici. Totul explodează la cea mai mică apariţie a oricărei tensiuni conflictuale. Pentru o cultură minoră, cum este cultura română, genealogiile vor avea întotdeauna importanţa lor. Tragedia culturii române se află înscrisă în întregime în interbelicul românesc, epocă a teribilului, a grotescului, a genialităţii, a politicului acaparator, al miracolului, a revoluţiei de dreapta, a evangheliei redescoperite. O epocă pasionantă, a contrastelor, a extremelor, o epocă care şi-a ucis aproape toţi protagonişţii. Tabloul cultural al epocii interbelice este vast şi deosebit de variat, de la avangardă la extrema dreaptă, totul poate fi întâlnit aici. Fondane, Iorga, Vinea, Arghezi, Mateiu Caragiale, Barbu, Bacovia, Rebreanu, Camil Petrescu, Eliade, Cioran, Noica, Botta, Comarnescu, Ralea, Vianu, Rosetti, toţi sunt prizonierii acestei cuşti imperiale a interbelicului. Unii urcă, alţii doar se menţin, alşii coboară de pe piedestal. Cu toate această varietate uimitoare, epoca este repede confiscată de dreapta culturală a generaţiei tinere care, la rândul ei, nu face decât să dezvolte câteva linii de forţă ale celor mai în vârstă. *Gândirea* şi *Cuvântul* sunt în epocă farurile culturii noii epoci. Nae Ionescu şi Nichifor Crainic sunt corifeii noilor experienţe culturale şi ideologice, cei care se vor impune creînd curente şi şcoli. Iorga, patriarhul, va rămâne glorios, dar în conul de umbră al unei epoci care se va dispensa de el, de profetismul său de secol XIX. Desigur, nu trebuie exagerat, trebuie să păstrăm proporţiile şi să nu uităm niciodată perspectiva internă a epocii. România nu trebuie privită şi evaluată total din perspectiva celor care au reuşit să impună mitul acestei generaţii tinere fulminante, în epocă lucrurile erau în curs, ceea ce făcea să nu existe predominarea nici unei şcoli, a niciunui curent. Gruparea de la *Cuvântul* era celebră, dar nici

pe departe nu confisca scena. *Gândirea* era o solidă întreprindere publicistică şi culturală, dar nu era nici ea suverană. Mitul tinerei generaţii era şi el un mit cultural şi o ofensivă a teribilismului, în bună măsură, privit în epocă cu destulă neîncredere. Ceea ce va face ca generaţia să impună totuşi un *Zeitgeist* este conjuncţia fulminantă cu politicul, aderarea la revoluţia de dreapta a Legiunii. Această conjuncţie va transforma generaţia şi toate alianţele ei interioare într-o maree intelectuală care va marca inconturnabil epoca culturii interbelice. Nu trebuie să uităm că în 1937 mai toţi corifeii generaţiei tinere erau în jurul vârstei de 30 de ani, nu toţi confirmaseră prin operă, erau mai degrabă publicişti, excepţiile fiind Eliade, Cioran, Noica, Comarnescu, Eugen Ionescu. Valori consolidate în epocă erau: Iorga, Rebreanu, Lovinescu, Arghezi, Blaga, Ion Barbu, Voiculescu, Cezar Petrescu, Camil Petrescu, Gusti, Călinescu, mult mai puţin tinerii autori care aveau totuşi atuul extraordinar al mitului cultural pe care ei singuri îl modelau şi afirmau. Angajarea în politica militantă va transforma această generaţie culturală într-o generaţie politică, generaţia unui sacrificiu pentru salvarea României din minoratul democraţiei burgheze. România nu va fi totuşi salvată, ci dimpotrivă, după război va fi victima terorii bolşevice. Istoria, care trebuia respinsă în chiar pricipiul ei minor şi subversiv, îşi va lua revanşa într-un chip teribil. Generaţia va sucomba în închisori şi în teroarea Securităţii.

Începutul de secol XX găseşte cultura română în plină formare, curente, şcoli, idei, atitudini, toate sunt în plină efervescenţă, în plină contradicţie formativă. Literatura română, după epoca marilor clasici, oferă tuturor celorlate domenii culturale autori, personalităţi care să dezbată marile probleme ale actualităţii. Cultura română respiră la momentul începutului de secol prin literatură şi prin istoriografie, prin scriitori şi prin profesori.

1906 este marele moment al lui Iorga în cultura română, momentul marii manifestaţii din faţa teatrului naţional împotriva folosirii limbii franceze. Este deci momentul reconquistei naţionale a scenei culturii naţionale. După independenţă, după declararea regatului României, trebuie să aibă loc şi cucerirea spaţiului cultural, naţionallizarea acestuia, readaptarea la sufletul naţional. Sămănătorul ieşise deja ca revistă a unui nou curent, a unei noi preocupări melioriste şi chiar salvatoare pentru spiritul naţional. Fiinţa

țăranului este ființa esențială, este chiar poporul român care trebuie salvat de la minoratul perpetuu al ignoranței şi al înşelătoriei practicate de elite împotriva acestuia. Țăranul trebuie salvat cu orice preț, şi aceasta cu tot ce-i aparține, limbă, port, suflet, gospădărie, biserică. Critica socială este aici un element fundamental al apelului la revoluție, la restaurarea sensului originar, la prezervarea purității originare a acelei ființe care a făcut ca totul să fie posibil, țară şi stat român modern. Este aici fireşte un paşoptism încifrat, o nouă chemare la mântuire socială şi națională. Iorga ve deveni profetul acestei restaurări a purității, a originarității, a sensului adevărat al ființei naționale. România nu poate fi decât ea însăşi, dacă vrea să fie ceva în concertul european. România trebuie să devină ceea ce are putința şi datoria să devină, patria țăranului român, patria care să crească pe moştenirea acestuia.

Iorga este deci acela care va pune problema în termenii salvării, a adevărului revelat subtil în operele civilizației tradiționale țărăneşti. Țăranul este ființa naturală şi originară prin excelență, el este acela care a putut primi mesajul divin menit acestui popor, atenția pentru țăran nu este deci una sociologică, ci una care vizeează redescoperirea adevărului şi păstrarea lui, retransmiterea sa generațiilor viitoare, este deci vorba de un pariu metafizic şi existențial.

Această tensionată punere a problemei, ridicarea acestei mize importante, va deschide în cultura română de secol XX marea temă a sensului culturii române, a redefinirii conservatorismului cultural şi politic, a tradiționalismului şi a ortodoxismului. Conservatorismul politic de până la Iorga este unul al elitei istorice şi politice, un conservatorism clasic european, un curent ideologic care nu va transgresa nicodată anumite limite. Iorga le trece, el este profetic, adept al activismului cultural, al iluminării poporului, al apoprierii de atitudinea socialistă de întoarcere către categoriile defavorizate, în primul rând către țărani. Iorga este primul în cultura română care trage semnalul falimentului politic, al imposibilității politicului de a răspunede adecvat provocărilor sociale şi cullturale esențiale ale momentului istoric decisiv. De ce este momentul istoric decisiv? Pentru că este momentul în care se poate pierde totul, în care se poate degrada totul, în care moştenirea se poate pierde, astfel că ceea ce vine din strămoşi

ar putea deveni o simplă amintire. Or, intelectulalul trebuie să fie acela care să arate care este linia orizontului, care este adevărata menire a tuturor. Iorga pune astfel problema în termenii secolului XIX german, influenţă tutelară pentru toţi conservatorii români, indiferent de orientarea şi accentele particulare. Sămănătorismul este deci o mişcare culturală, ideologică şi implicit politică care mută piatra de hotar a secolului XIX cultural în secolul XX, deschizând totodată un tip de discurs tradiţionalist, reacţionar, conservator, pe scurt contrailuminist, care va face autoritate timp de patruzeci de ani în cultura română.

Nae Ionescu este un spirit cu o formulă aparte, dar care a susţinut întotdeauna că este elevul lui Nicolae Iorga, că întreaga sa problematică politică, naţională şi culturală este produsul acţiunii culturale a lui Iorga. Ionescu înţelege moştenirea iorghistă în temenii imperativi ai autohtonismului şi ai definirii culturale a naţiunii. Statul însuşi trebuie să fie un produs cultural, deci o funcţie a naţiunii, a istoriei, a devenirii sale, nu un implant al influenţei politice şi istorice conjuncturale. Realismul istoric este imperativul iorghist pe care Ionescu îl preia şi îl statuează ca principiu metodologic. De aici teza sa, care nu era şi a lui Iorga totuşi, democraţia şi parlamentarismul nu sunt specifice civilizaţiei româneşti, sunt formule intolerabile pentru cultura adevărată a naţiunii, deci vor fi lichidate de mersul istoriei. Politica pentru Ionescu este un exerciţiu de adecvare la naţional, natural şi organic. Pentru Ionescu presupoziţiile metafizice ale democraţiei sunt false şi nonevanghelice, ceea ce este bineînţeles o eroare, pentru că întreaga teorie politică a evului mediu se construieşte pe imperativele evanghelice, iar teoria reprezentării populare este un rezultat al gândirii politice a evului mediu. Spirit polemic, Nae Ionescu nu construieşte un sistem, dar creează o adevărată şcoală de gândire conservatoare, bazată pe teoria organicistă a culturii şi pe respingerea integrală a culturii luministe, ca fiind reponsabilă de nihilismul modernităţii.

Conceptul lui Carl Schmitt, al „teologiei politice“, ne va pune la dispoziţie cheia hermeneutică pentru reinterpretarea discursurilor în termenii implicaţiei reciproce a teologicului şi a politicului, într-o eră, totuşi, a secularizării, eliminând astfel percepţia simplistă a unei asocieri întâmplătoare a celor două universuri de discurs şi de gândire. Teologicul,

Schmitt a demonstrat-o, este esenţial pentru filozofia politică a modernităţii, pentru că el s-a întors tocmai acolo de unde a fost extirpat.[786] Această reîntoarcere a teologicului, sub forma unui absolut secularizat, reluarea joncţiunii cu politicul, cu marea întrebare a politicului, determină inclusiv apariţia discursurilor conservatoare ale lui Iorga şi Ionescu. Desigur, Iorga ramâne un contrailuminist foarte apropiat de rădăcinile romantice de secol XIX, pe când Nae Ionescu se va mişca către un contrailuminism de veac XX, un conservatorism mult mai dur din punct de vedere politic, deschis către mişcările de dreapta totalitare ale interbelicului. Trebuie menţionat aici că opţiunea către dreapta extremă este ea însăşi o opţiune care vine dintr-o anumită implantare a teologicului în politic, reimplantare care poate fi, ce-i drept, o eroare, dar este o eroare semnificativă, relevantă pentru un anumit tip de gândire şi de acţiune politică. Analiza noastră nu doreşte să se extindă în nici un caz asupra dimensiunii politice partizane a autorilor şi eroilor epocii. Vrem să demonstrăm că discursurile culturale şi filozofice ale epocii nu sunt nici întâmplătoare, nici pure erori sau ficţiuni dogmatice, opere ale unor spirite ideologice dinamice şi atât. Profetismul iorghist şi „teoria“ politică ionescianã sunt două momente esenţiale ale culturii române interbelice, indiferent de cum le valorizăm fiecare dintre noi, momente care definesc devenirea culturală interbelică. Alături de ele vor fi comentate şi alte câteva discursuri sau texte care sunt parte a acestei direcţii.

Nicolae Iorga – profetul

Iorga este marea figură a culturii române a începutului de secol XX. Mitul lui Iorga se construieşte prin activitatea publicistică, prin conferinţele ţinute în toată ţara şi prin volumele de istorie, critică şi arhivistică publicate. Acţiunea de la *Sămănătorul* este acţiunea unui tribun, a unui apostol care trebuie să predice renaşterea unui popor şi ascultarea legii celei noi. Acest Iorga va seduce întreaga suflare românească, acest Iorga va deveni învăţătorul neamului şi va milita în anii neutralităţii pentru reîntregire. După război, mitul Iorga va fi la apogeu, mit care va fi permanent diminuat de omul politic Iorga. Cu toate acestea, Iorga va rămâne în conştiinţa poporului român ca un părinte al naţiunii, asasinarea sa în noiembrie 1940 provocând stupoare şi dezgust. Asasinarea sa de către Legiune este de fapt un paricid,

copiii îşi ucid tatăl care nu-i mai recunoaşte, care îi dezmoşteneşte. Asasinarea profesorului va fi ultimul act al unei tragedii în care sunt prinşi sub legea *fatumului* şi a *hybrisului* o generație şi trei profeți, Nicolae Iorga, Nae Ionescu şi Corneliu Codreanu. Structura religioasă a tragediei nu poate ascunde, ci, dimpotrivă, revelează miza politică enormă a încleştării. Iorga este părintele națiunii reîntregite şi apostolul unor virtuți comensurabile, apărătorul aşezării domestice a românității, Codreanu este profetul unor virtuți incomensurabile, apostolul înarmat al unei evanghelii care trebuie instaurată politic, deci prin violență, printr-o acțiune politică care reuneşte paradoxal şi inextricabil sacrificiul, pedeapsa şi răzbunarea, toate pornind dintr-un *nexus* al unor virtuți războinice valorizate cu asupra de măsură. Nae Ionescu este, între ei, profetul median, apostolul circumspect, vizitat şi de demoni nu numai de îngeri, care are menirea să conducă generația culturală de la Iorga la Codreanu, să facă trecerea pentru acceptarea *hybrisului* revoltei creştine. Nae Ionescu este, dintre cei trei, cel mai puțin generos, cel mai puțin supus legii divine, dar este cel care ştie cel mai bine că politicul trebuie să primeze, că revoluția creştină trebuie să izbândească aici în veac, nu dincolo, unde numai judecata lui Dumnezeu mai poate face rânduială. Pentru Ionescu comunitatea națională trebuie condusă spre desăvârşire încă de aici, pentru că istoria este totuşi începutul drumului mântuirii. În mod cert, pentru Iorga toate acestea vor fi fost ininteligibile şi fără dreaptă măsură. Lumea lui Iorga nu era lumea în care demonia revoluției şi a conspirației să fie posibilă, chiar incuria seculară a elitei politice româneşti nu merita să fie tratată altfel decât prin blestem, condamnare şi, dacă se poate, prin justiție. Marele *pharmakon* al civilizației româneşti nu putea fi decât tot milenarul bun simț al românului, care va sfârşi prin a înfrânge poftele nesățioase ale fanarioților de la Bucureşti. Codreanu a crezut, dimpotrivă, că singurul leac pentru elita politică românească este pedeapsa exemplară, ieşirea din cuminția proverbială şi luarea drumului haiduciei cu orice preț. Pentru adepții revoluției creştine pedeapsa însăşi este un mijloc al pedagogiei creştine, mijloc, în orice caz permis, în lupta pentru supraviețuirea istorică şi pentru mântuirea neamului. Dumnezeu nu va putea să nu vadă cu ochi buni îndreptarea păcătoşilor, despărțirea lor de păcatul continuu al minciunii şi al împilării unui întreg

popor. Legionarii vor fi permanent adepţii acestei pedagogii a violenţei purificatoare şi expiatoare. Iorga însuşi va cădea victimă a acestei *vendetta* sacrosancte a Legiunii, astfel închizându-se cercul vicios al unei lupte de aproape jumătate de secol.

Iorga este primul reprezentant al contrailuminismului românesc în secolul XX, primul reacţionar adept al unui conservatorism cultural deplin. Conservatorismul junimist era unul politic şi cultural, dar se exercita în special în forma flexibilă şi edulcorată întrucâtva a secolului XIX. Avea o relativă structură de clasă şi era mai degrabă îndreptat împotriva unui liberalism naţionalist ofensiv şi revoluţionar, care tindea să acapareze sub puterea sa întregul aparat de stat. Acţiunea junimistă era una corectivă şi melioristă, dominată de o pedagogie socială şi politică menită să adapteze permanent noile forme ale civilizaţiei occidentale la fondul autohton. Conservatorismul junimist nu a fost niciodată o expresie a unor presupoziţii metafizice ferme şi clare. Eminescu a fost singurul junimist (dacă a fost cu adevărat) contrailuminist autentic, îndreptat ferm împotriva tuturor miturilor civilizaţiei născute din Revoluţia franceză. Există, de altfel, o distincţie destul de fluidă între poziţia conservatoare clasică şi contrailuminism. Contrailuminismul este definit ca fiind rezultatul direct al romantismului, privit de Berlin ca o extraordinară schimbare de paradigmă, ca o mutare a viziunii esenţei umane (*humanitas*) din domeniul valorilor eterne şi inteligibile în domeniul subiectivităţii şi al incomprehensibilului, al esteticului, particularului şi al principiului voinţei autonome. Această mutaţie este interpretată de Berlin ca revoluţie romantică, ca schimbare de paradigmă cu influenţe decisive la nivel metafizic şi politic. Este Iorga un reprezentant al contrailuminismului?[787] Opinia mea este că da, Iorga continuînd în cultura română filonul eminescian şi nu pe cel maiorescian. Iorga este un romantic în mod esenţial, un profet al naţionalismului şi al ethosului comunităţii originare care era pentru el poporul de ţărani milenar. Iorga respinge în numele acestei comunităţi originare asaltul civilizaţiei moderne, al capitalismului şi al occidentului care dezrădăcinează şi perverteşte. Eminescianismul iorghist este tocmai expresia definitivă a contrailuminismului său. Totuşi Iorga, nu ajunge la concluziile drastice ale lui Nae Ionescu cu privire la eşecul politicii în democraţie, la necesitatea

revoluției de dreapta şi la „logica colectivelor“. Discursul lui Iorga rămâne în esență un discurs conservator, tradiționalist şi naționalist, dar care nu depăşeşte niciodată cadrul formelor politice şi culturale acceptate, nu există aici acel imbold spre revoluție, spre schimbarea paradigmei democratice şi constituționale.

Iată o profesiune de credință a *profesorului* Iorga, din cursul intitulat *Evoluția ideii de libertate*, ținut la Bucureşti, în 1928: „Prin urmare, secolul al XVIII-lea a însemnat, înainte de toate o epocă neistorică, nereală, fără cel mai mic respect pentru tradițiile în toate formele şi, adaug: fără nici o înțelegere pentru poezie, pentru acest lucru foarte delicat, care formează esența ființei omeneşti, - căci să consideri lucrurile omenşti ăn afară de om este cea mai mare monstruozitate. În afară de omul întreg, nu desfăcut pe bucăți, căci, dacă îl defaci pe bucăți, neapărat, categoriile lui pot intra în orice jucărie de abstracție. Dar omul, luat în totalitatea lui, cere anumite drepturi, şi atunci nu te pierzi în discuțiile acestea nesfârşite.

Înainte de orice, tendința de a reface societatea pe baze raționale, în aşa fel încât să poată fi perfect explicabilă. Să te întrebe cineva: d-ta plăteşti impozite? Şi, atunci, să-ți aduni imediat toate elementele de judecată, să zici: să plecăm de la principiul cutare, şi pe urmă încet-încet să ajungem la explicarea motivului pentru care nu plăteşti toate impozitele.

Dar alături de tendința aceasta, atât de nebiruită, oarbă, pentru tot ce se mai putea vedea în dreapta şi în stânga, şi fără nici un simț de responsabilitae, - cuțit tăind necontenit, orice s-ar găsi supt dânsul, un fel de ghilotină a raționalismului, despicând ideile. – mijloacele de realizare, ori măcar de a duce lupta, de a organiza, de a avea în vedere scopul, de a-l defini, de a se gândi cinev ce este bine şi ce este rău, în ceastă ajungere a scopului, lipseau cu desăvârşire. Nu mai existau criterii recunoscute, şi, când zic că nu existau criterii recunoscute, aceasta nu înseamnă că nu eistau în materialitatea lor, dar că ele nu mai erau legate de acea autoritate şi nu mai reprezentau acea înțelepciune care fac ca un aşezământ omenesc să poată folosi societății în mijlocul căreia se găseşte.“[788]

Raționalismul şi Revoluția franceză sunt respinse pe temeiul anistoricității lor, a lipsei caracterului organic al dezvoltării ca fenomene sociale. Raționalismul este pură abstracție, tezism absolut îndreptat

împotriva rosturilor reale ale unei societăţi de oameni vii. Revoluţia franceză este o complicaţie inutilă, un asalt al filozofilor îndreptat împotriva omului, libertatea raţionalismului nu reprezintă nimic, doar o teză a fanatismului bazat pe abstracţiuni. Iorga găseşte imediat contraponderea acestei revoluţii abstracte, vide de umanitate şi de orice înţelepciune, în Revoluţia americană: „Revoluţia franceză s-a făcut cu oameni izolaţi. Reoluţia americană s-a făcut cu tradiţii istorice. Revoluţia franceză s-a făcut cu improvizaţii. Revoluţia americană s-a făcut cu dezvoltări încete. Revoluţia franceză s-a făcut cu surprinderi dintr-o zi într-alta. Revoluţia americană cu obişnuinţi.“[789] Iar mai departe: „ De unde rezultă că Revoluţia franceză, venită la capătul raţionalismului, n-a însemnat – este aproape inutil să v-o mai spun – n-a însemnat liberarea aceea a omenirii de care se vorbeşte necontenit. […] Nu raţionalismul secolului al XVIII-lea a servit libertatea. Raţionalismul acesta, simplificând cugetarea politică omenească, a dus de-a dreptul la oarba tiranie a lui Robespierre şi, din fericire pentru Franţa, a dus, prin dezgustul de această tiranie, la cealaltă, care cel puţin se legitima pein cea mai frumoasă creaţiune care s-a făcut în această epocă, la regimul tiranic al lui Napoleon.“[790] Este, cred, aici o convingere fermă şi profundă a lui Iorga împotriva principiului revoluţionar în esenţa sa, ceea ce este convingerea fundamentală a unui conservator autentic. Revoluţia nu poate însemna decât dezordine şi luptă dezlănţuită pentru putere, depăşirea limitelor omenescului înspre demonia anarhiei şi a decăderii. Din acest motiv va fi şi împotriva revoluţiei de dreapta promovate de legionarism. Având oroare de orice abstracţiune sau speculaţie filozofică, Iorga nu poate fi urmărit pe acest domeniu al speculaţiei intelectuale cu privire la originea şi dezvoltarea conceptelor de libertate, democraţie, naţionalism, popor etc. Este însă cert că originile sale intelectuale nu pot fi găsite decât în romanticii germani şi în şcoala istorică germană care a preluat speculaţia cu privire la *Volk* şi la *Volksgeist*. Naţionalismul iorghist, care este fenomenul intelectual fundamental al începutului de secol XX în cultura română, are acest izvor, ca de altfel şi la Eminescu, pe care Iorga îl continuă în mod fundamental, fiind adevăratul şi unicul urmaş al lui Eminescu în cultura română. Iorga este creatorul unui masiv fenomen cultural şi politic care va rodi după primul război mondial dezvoltând pe mai departe dreapta

culturală românească. Iorga nu are masive presupoziţii metafizice, nu face niciodată filozofie, nu este niciodată spiritualist, dar îmbrăţişează şi afirmă toate presupoziţiile conservatorismului cultural. Iorga nu este un conservator în termeni politici pentru că este în primul rând un ţărănist avant la lettre, un *popular* , care va miza pe aducerea în corpul politic al ţării reale, a ţărănimii, ceea ce era, la epoca aceea, taxat ca anarhism şi revoluţionarism. Iorga face deci politică democratică, vrea introducerea votului universal, vrea ca ţărănimea să fie parte a elitei politice a ţării. Speranţa schimbării politice este deci legată la el de destinul acestei clase reale, care nu devenise şi o clasă legală. Omul politic Iorga porneşte deci de la rădăcina lucrurilor, ceea ce îi conferă, se va vedea, atuuri importante pentru următoarele două decenii. Răscoala de la 1907 va fi un moment foarte important pentru întreaga societate românească şi decisiv pentru Iorga ca om politic şi profet al naţionalismului. Marea sa acţiune misionară porneşte cu *Sămănătorul* şi mai apoi cu prezenţa sa în Parlament unde va putea să devină omul simbol al luptei pentru drepturile ţărănimii.

O idee străbate întregul curs privind evoluţia ideii de libertate, şi anume, ideea libertăţii ţărăneşti, a unei autonomii ţărăneşti care traversează istoria europeană, în special a sud-estului european, care ar conserva astfel paradigma arhetipală a unei civilizaţii care a putut supravieţui unei istorii extrem de tulburate: „Libertatea ţărănească, depre care, şi până acum, putem fi siguri că există în anume locuri şi în anume condiţiuni, - deşi desigur libertatea absolută n- a existat niciodată, ea este un postulat metafizic: se poate tinde către ea, dacă este nevoie, dar niciodată n-a fost o realizare completă -, libertatea aceasta ţărănească de ce natură era ea şi de unde venea?“.[791] În mod cert Iorga gândea ţărănimea ca fiind stratul de civilizaţie fundamental al Europei creştine, axa necesară pentru menţinerea unei civilizaţii în graniţele unei umanităţi demne. Teoria „Romaniiilor populare“ care au supravieţuit retragerii aureliane şi au putut la un moment dat să fie pilonii constituirii regatelor româneşti este teoria pe care o presupune axiomatizarea acestei libertăţi ţărăneşti milenare, care era încă vizibilă în ţinutul Vrancei în interbelic. Înţelegem astfel că Iorga alege să reprezinte ţărănimea dintr-o conştiinţă perfect întemeiată a esenţialului, a sensului unei istorii pe care el, istoricul, nu o poate trăda, nu o poate oculta.

Vorbind, în lecția a treia, despre *Libertatea barbarilor din interior*, Iorga spune: „Dar acei care nu văd viața actuală a regiunii Carpaților, a Peninsulei Balcanice şi a părților vecine din Ucraina şi Ungaria, cari nu cunosc acest sud-est european, aşa cum el trăieşte astăzi, în cea mai mare parte cu aşezămintele vechi, cu spiritul politic de care au fost însufleţite acele timpuri, aceia natural nu înțeleg, după simple izvoare, ceea ce noi înțelegem prin contactul cu o realitate vie şi, mai mult, prin partea care se găseşte în noi înşine. *Noi înşine simțim tracic şi macedonean*“.[792] Avem aici expusă ideea preluată deja de Nae Ionescu şi, într-un anume fel absolutizată, a diferenței culturale substanțiale dintre orientul şi occidentul european. Nae Ionescu recunoaştea de altfel genealogia iorghistă a gândirii sale în materie de antropologie culturală.

Iorga este totodată marele doctrinar al statului cultural, idee prezentă şi ea la Eminescu, preluare şi ea din arsenalul romantismului german. În 1903 scria în *Sămănătorul*: „*State* pot trăi fără ideal: o maşină complicată care-şi ajunge ținta prin mersul ei fără greş, o asociație de interese care le mulțămeşte îndestulător şi nu trebie să fie deci desfăcută. Avem astfel de „societăți de consum“ în Belgia, în Şvițera, în Statele-Unite […]. Dar un popor trebuie să aibă culmi luminoase după care să se îndrepte, către care uitându-se, să afle un îndemn la lucru şi o mângâiere în suferinți“.[793] Care ar putea fi totuşi idealul poporului român? „N-au lipsit nici de aceia cari au pus menirea noastră e acum să facem bogăție multă, americană, cartagineză, evreiască-modernă, babilonică, pentru boierii-ciocoi şi pentru toate liftele flămânde de câştig ale lumii: „capitalurile străine“, vă rog. […] Păreri greşite, momeli, mofturi şi fleacuri!“. […] O nouă epocă de cultură *trebuie* să înceapă pentru noi. *Trebuie* sau altfel vom muri! Şi e păcat – căci rânduri lungi de strămoşi cinstiți ni stau în urmă şi n-avem dreptul să ni înstrăinăm copiii!“.[794]

Textul articolului iorghist este clar programatic şi face parte din misiunea profetului cultural şi politic, rol pe care era deja conştient că îl va juca. Există aici sentimentul urgenței apocaliptice, antiliberalismul conservator marcat, idealismul național şi, în sfărşit, îndemnul profetic accentuat. Trebuie să notăm antiliberalismul şi anticapitalismul iorghist, care vor fi ingredientele majore ale contrailuminismului românesc de secol XX. Într-o

societate dominată de peste patruzeci de ani de liberalism şi consrvatorism, de marea finanţă liberală şi de marea proprietate conservatoare, tânărul Iorga atacă sistemul politic şi social constituit în numele unui naţionalism care ar trebui să refacă echilibrul în sprijinul ţărănimii excluse din viaţa politică şi culturală a statului. Cultura poporului român trebuie să renască prin şi pentru acest popor, ale cărui energii trebuie sprijinite şi afirmate. Totul trebuie să existe prin şi pentru popor, iar poporul trebuie redefinit prin includerea clasei fundamentale a ţărănimii în realitatea şi legalitatea statului român. Aceasta ar valora cât o revoluţie, ar fi chiar o revoluţie, iar 1907 va demonstra urgenţa profetică a apelului la realism al noului profet. Iorga se va simţi deci în 1907 adeverit de tragicele evenimente. „Aşa sunt lucrurile, şi nu mai pot dura aşa, fiindcă altfel tot ce avem e va risipi în vânt. Ni trebuie cultură tuturora, de sus până jos, dintr-un hotar al românimii până la altul, o cultură care să fie a noastră, cărţi pe rândurile inspirate ale cărora să cadă deoptrivă lacrima înaltei, bogate doamne, şi a sătencii, cărţi smulse de mâni nerăbdătoare din saloanele cosmopolite, pentru întreţinerea căror curg sudori de sânge pe lanurile muncite din greu, jos cărţuliile de simţire falsificată si de conrupţie, cu care Apusul otrăveşte ţeri nepricepute, jos maimuţăria nelegiuită!“.[795]

După sunetul calm aulic al discursului maiorescian, care părea că pusese ordine în cultura română, Iorga pătrunde pe scenă cu enorma sa trâmbiţă apocaliptică. Întreaga ordine culturală junimistă dispare în faţa acestui profet al naţionalismului anticonservator şi antiliberal. Acest naţionalism iorghist este un eveniment al modernităţii româneşti, acest naţionalism este un fenomen al modernităţii de secol XX, pentru că atacă vechea ordine dintr-o perspectivă nouă şi cu o forţă nouă. Cultura naţională primeşte aici o cu totul altă definiţie decât la junimişti, care deşi au facilitat cultivarea idiomaticului, nu au mizat niciodată pe naţionalism, criticând întotdeauna excesele ardelenilor, ale lui Haşdeu şi ale liberalilor. Conservatorismul junimist este ultragiat de vocea noului profet şi nu va colabora niciodată cu acesta. Iorga are în plus faţă de predecesorii săi această decizie istorică de a miza totul pe ridicarea ţărănimii ca factor politic fundamental al societăţii. Deşi paşoptismul a avut mistica naţiunii şi a poporului, avântul pentru reforma agrară şi pentru transformarea ţărănimii în corp politic a fost frânt.

Din această nouă înțelegere a poporului, a misiunii culturale a intelectualului, care nu mai poate fi un legislator estetic, ci trebuie să devină un luptător, se va dezvolta antiestetismul sămănătorist şi angajarea socială a literaturii sămănătoriste. Argumentul iorghist este un argument contrailuminist clasic: poporul este o comunitate organică, care trebuie să-şi urmeze destinul istoric, destin care trebuie servit exemplar de către intelectualii săi. Poporul nu poate fi liber în ignoranţă şi în confuzie politică, este rolul intelectualului de a aduce comunităţii poporului său lumina culturii. Poporul este adevăratul subiect al istoriei, pentru că în el se află adevărul revelat al devenirii istorice. Peste ani nu altul va fi argumentul lui Nae Ionescu, deşi alta va fi rafinarea conceptuală a demersului. Dar ceea ce este fundamental se va păstra, şi anume, viziunea esenţialistă a *ethnos-ului*.[796]

Iorga este deci un vizionar romantic, dar un naţionalist modern în termeni politici, pentru că alege un pariu social şi politic, care se va dovedi că poate mobiliza societatea, deci că intelectualul poate ieşi cu succes din bibliotecă, că poate fi un actor politic cu acces spre puterea rezervată îndeobşte claselor avute.

În decembrie 1905, Iorga simte nevoia unor lămuriri programatice, pe care le publică în *Sămănătorul*, intitulate Împoriva Clevetitorilor. „N-am pornit de la fetişismul orb pentru români, n-am început cu divinizarea, din cine ştie ce motive de şiretenie sau neînţelegere a ţeranului, nu ne-am închis într-o mărginire, ci am recunoscut o necesitate firească înaintea căreia trebuie să se plece oricine ca înaintea oricărei necesităţi a naturii: aceea de a da neamului românesc o literatură care să pornească de la el, de la ce e mai răspicat şi mai caracteristic în el şi de a da în acelaşi timp literaturii universale, în formele cele mai bune ale ei, un capitol nou şi original“. [797] Ţărănism, autohtonism, reacţionarism nu sunt pentru Iorga simple idei sau obsesii, ci imperative care se nasc din acţiunea culturală de construi naţiunea culturală. În *Ce este „Sămănătorul“?* va scrie: „Poporul românesc nu-l înţelegem ca o entitate metafizică, o plăsmuire a minţii abstracte, ci-l înţelegem ca acea uriaşă fiinţă, trecută prin multe lupte, încercări şi suferinţe, care a smuls tuturora însă o vamă de frumuseţă sau de amintiri întăritoare şi care astăzi e la stăpânirea unei moşteniri, unui patrimoniu de

tradiţii, de datine, de istorie trăită, care face originalitatea lui, deci dreptul lui la viaţă ţi îndreptariul lui neclintit. De la acest îndreptariu pornim şi potrivit cu dânsul ne întoarcem către acest popor, din care facem parte cu sângele şi cu inima noastră, şi ne încercăm printr-o muncă iubotoare de fiecare clipă să-l înălţăm către cultura modernă a neamurilor care pot fi sigure că vor trăi de sine, la lumina ce porneşte din însăşi alcătuirea lor sufletească. În acest înţeles, şi nu în acela de predicaţii trufaşe, de şovinism ce se înşală asupra însuşirilor poporului pe care vrea să-l servească, de suficienţă leneşă care doarme pe mindire putrede ca pe laurii celor mai strălucitoare biruinţe, în acest înţeles suntem o revistă naţională, care ne oferim, care am dori să ne putem *impune* neamului românesc“. Avem aici aceeaşi respingere a metafizicii raţionaliste a principiilor abstracte, ale mărcilor discursurilor ideologice fără substanţă organică, care este marca tuturor conservatorilor cuilturali şi politici. Ceea ce nu va sesiza Iorga este că şi propria sa poziţie este una metafizică, dar a unei alte metafizici, care este la Iorga, una implicită. Iorga nu face apel niciodată la filozofie, ci numai la istorie, la cursul istoriei, care întotdeauna singura raţiune substanţială de admis şi de urmat, iar această istorie este istoria oamenilor vii, a popoarelor care există, nu a acelor care vor fi vreodată create.

Treisprezece mart 1906 este ziua transformării lui Iorga în profet al cauzei naţionale spre stupoarea deplină a conservatorilor, care îşi închipuiau că va veni totuşi în tabăra lor. Dar Iorga va alege calea abruptă a independenţei, a revoluţiei naţional democrate,care trebuia să dovedească conservatorilor că sunt în afara cursului adevărat al istoriei româneşti, care trebuie să meargă către recuperarea poporului ca stăpân politic al ţării. Naţionalismul lui Iorga se defineşte acum ca fiind o doctrină a schimbării, a transformării politice, de fapt al unei revoluţii politice, căci intrarea ţăranilor în politică trebuie să fie, şi a fost, o revoluţie politică. Desigur, revoluţia iorghistă nu putea şi nu trebuia să fie una violentă, armată, nicidecum, dar conteză totuşi această dinamică revoluţionară la Iorga a apostolatului său politic şi cultural. Iorga va alege deci să lupte pentru: „acea mare fiinţă nenorocită, luptând de două mii de ani cu împrejurări duşmane, pentru literatura lui, pentru limba lui, pentru sufletul lui“.[798] Nici o misiune nu putea egala această acţiune care va fi una a spiritului şi a

sufletului. Convingerea profetică odată câştigată nu-l va mai părăsi niciodată pe Iorga, va rămâne pentru totdeauna profetul cauzei poporului român, aşa se va înțelege pe sine. Demonstrația împotriva spectacolului în limba franceză de la Teatrul Național îl va purta pe culmile gloriei. Cum defineşte Iorga poporul? În primul rând prin limbă, care capătă, în bună tradiție romantică, un statut ontic, limba va defini sufletul, deci existența substanțială a poporului. Nimic nu poate fi real în *ethnos* fără limba care este suverană. Apoi solidaritatea națională trebuie să fie prezentă pentru ca un popor să nu sucombe inamicilor săi, iar solidaritatea națională nu poate fi decât acea putere care să facă din popor o unitate, nu o simplă multiplicitate dihotomică şi contradictorie. Definiția dată de Iorga poporului va rămâne jumătate de secol definiția canonică a ethnosului în cultura română. Crainic, Ionescu şi Codreanu vor adăuga numai puternica notă a ortodoxiei, a destinului transcendent al neamului dincolo de istorie, la judecata lui Dumnezeu. Iorga nu este un spiritualist, nu va putea deci niciodată depăşi cezura discursului teologic, pentru el Dumnezeu nu poate interveni atât de adânc în viața unui popor.[799]

13 martie 1906 mai este important şi pentru altceva, şi anume pentru instituirea unui model al revoltei generației tinere şi în acelaşi timp a unui model al represiunii guvernamentale. Este foarte interesant cum agitația revoluționară a tineretului şi a profesorului Iorga este aproape de a fi înăbuşită cu focuri de armă, care, bineînțeles ar fi creat eroi şi martiri ai cauzei naționale. Iorga va povesti în *O viață aşa cum a fost* cum a trecut prin toată experiența protestului: „Mă retrăsesem acasă, când doi dintre studenții mei îmi aduseră, pe la ceasurile unsprezece, vestea că în Piața Teatrului se varsă sânge. Chemată de tinerii Cantacuzini, poliția atcase pe manifetanții care începuseră a lovi în trăsurile luxoase ale invitaţiloe, speriindu-i fără ca ei să poată înțelege rostul acestui act de duşmănie. Poliția nu fusese însă în staresă reziste. Se adusese armata cu atât mai mult, cu cât trebuia să se facă loc liber pentru trăsura Prinților, cari au trebuit să renunțe însă la ascultarea unor aristocratici actori cari erau, la Cotroceni, cunoscuții, prietenii, intimii lor. Se dăduse şi ordinul de a trage, dar ofițerul de vânători a refusat să-l execute. Geamurile prăvăliilor cădeau în țăndări, şi foaierul Teatrului se umplea de jandarmi cu capetele sparte şi de victimele lor: se va

vorbi de a doua zi şi de doi morţi, cari n-au existat niciodată“.[800] Peste douzeci de ani o altă generaţie va actualiza acest mod de a face opoziţie, de a se opune autorităţii cu fermitate, dar nu va mai fi o generaţie care să fie condusă de el însuşi, va fi o generaţie care va recunoaşte în el doar un predecesor, iar el însuşi va sfârşi prin a nu-i mai recunoaşte. Desigur, legionarii vor introduce, primii în România, asasinatul politic, ca tehnică revoluţionară, instrument al unei modernităţi pe care Iorga trebuia să o refuze.

De asemenea, este de menţionat şi entuziasmul care trebuia acum canalizat: „Dar, purtaţi ca de un val căruia nu i se poate resista, „sămănătoriştii“ s-au hotărât să ducă pretutindeni în ţară ceea ce era pentru ei ca o „evanghelie“ românească“.[801] Sintagma iorghistă este şi va rămâne esenţa oricărui naţionalism românesc al primei jumătăţi a secolului XX, „evanghelia“ va fi esenţa tuturor mesajelor naţionaliste eshatologice sau nu, pentru că naţionalismul va fi mereu pus în termenii unei misiuni salvatoare, mântuitoare. Poporul va trebui întotdeauna salvat de ceva sau de cineva, de inamicul intern sau de cel de extern, poporul va trebui permanent mântuit. Legiunea va atinge apogeul teologiei politice literale prin formula sacrosanctă a jertfei pentru mântuirea neamului românesc. În cazul Legiunii metafora devine adevăr, propoziţie necesară. „Evanghelia“ se transformă în evanghelie a unei teologii politice care nu poate ajunge la împlinire decât prin exerciţiul violenţei politice, a jertfei şi a pedepsei exemplare, toate trei aflate într-o legătură inextricabilă a necesităţii de neînlăturat pentru salvarea propriu-zisă a poporului. Spiritul se transformă aici în literă, iar litera în faptă.[802] În acest caz, revoluţia de dreapta devine literal un război religios dus împotriva celor care slujesc lui Mammona. Naţionalismul plus violenţa escatologică dau amestecul exploziv al legionarismului, care se va autoexplicita mereu în termenii teologici şi etici ai binomului: pedeapsă pentru păcatul comis împotriva poporului, urmată de jertfirea celor care execută pedeapsa, judecata finală fiind lăsată la sfârşitul veacului. Legionarul ştie că este vinovat pentru păcatul de a ucide, dar se supune judecăţii lui Dumnezeu, pentru că asasinatul pe care îl comite este asimilat cu uciderea adversarului pe front, acolo unde numai judecata divină poate decela adevărata stare a fiinţei umane.

Este Iorga un precursor? Desigur, dar trebuie să discernem cu atenţie în tot acest nod inextricabil care este interbelicul politic şi cultural românesc. Iorga ete precursorul naţionalismului şi populismului, dar nu şi al revoluţiei de dreapta, concept pe care Iorga nu-l putea înţelege sau aproba, niciodată politica iorghistă nu a mers până la acest ultim aspect al modernităţii politice interbelice, cu alte cuvinte Iorga nu a întâlnit niciodată fascismul. Pe Codreanu nu l-a apreciat niciodată şi nu l-a putut înţelege vreodată. Chiar şi antisemitismul iorghist este unul care precede şi formează antisemitismul legionar, dar este foarte puţin probabil că Iorga ar fi creat şi aplicat vreodată o politică antisemită propriu-zisă. Antisemitismul iorghist era unul motivat economic, nu rasial sau religios. Pentru Iorga 1907 se datorează în bună parte marilor trusturi evreieşti de arendaşi din Moldova, politicii lor violent ofensive în obţinerea profiturilor, dezinteresului marilor proprietari de pământ în a-şi cultiva singuri latifundiile, şi, desigur, lipsei reformei agrare reale. Începând cu 1907 profetismul iorghist se manifestă şi la tribuna Parlamentului român, unde va continua să afirme cu aceeaşi tărie tezele unei politici naţionaliste. Democratismul său va consta în propagarea necesităţii adoptării votului universal, ca unică măsură de a aduce „ţara reală“ în sânul „ţării legale“.[803]

Examinarea discursurilor iorghiste atestă asumarea deplină a rolului de reprezentant al ţărănimii, ca singură clasă socială pozitivă care constituie cu adevărat ţara şi poporul. Intervenţiile sale urmăresc cu tenacitate ca politca sa să fie interpretată ca o politică pentru ţărani şi în numele ţăranilor, Trebuie spus că instinctul politic al lui Iorga a fost aici infailibil, viitorul va demonstra că ţăranii vor începe inevitabil să joace un rol politic. Nu este mai puţin adevărat că după război, PNŢ-ul va fi partidul care va mobiliza voturile ţărănimii, Iorga rămânând să joace un rol foarte palid. Astfel mitul profetului se construieşte şi cu această dimensiune a politicii parlamentare, prin care Iorga va juca un rol important în pregătirea intrării în război a României.

În chestia amnistiei răsculaţiilor ţărani, din 12 iunie 1907, Iorga vorbea de la tribuna Parlamentului : „Cine ştie cum trăieşte ţărănimea din judeţul Botoşani, cine ştie că Evreimea este acolo, nu numai stăpână pe oraşe, dar, de obucată de vreme, stăpână şi la ţară; cine ştie că Evreul este negustor şi,

prin urmare, poate trata pe țăran numai ca negustor, căutând să stoarcă, la un capital mic, cu cel mai mic risc, cel mai mare câştig din cea mai mică plasare de fonduri, va înțelege de ce a plecat răscoala de acolo. Deci țăranii se duceau în diferitele târguri, manifestau zgomotos, sfărâmau geamuri şi, în unele casuri, se zice, - nu pot să afirm nimic, - ar fi luat şi mărfuri din prăvăliile pe cre le-ar fi devastat".[804]Teza lui Iorga este că țărănimea ete vinovată de violențe enorme, de şubrezirea statului, dar trebuie avute în vedere condițiile în care totul s-a petrecut, şi anume sărăcia enormă, jaful peracticat de arendaşii străini, incuria clasei politice. Astfel, singura soluție reală a problemei, pentru a nu se ajunge la un mecanism victimar atroce, este amnistia celor care nu au săvârşit crime. Armata este acuzată că a săvârşit la rândul ei crime atroce, deci acest mecanism al represiunii oarbe trebuie oprit. În *Partidele şi țara*, discurs pronunțat în 23 noiembrie 1907, în cadrul discuției de răspuns la mesajul regal, Iorga reia toate temele legate de soarta țărănimii,a partidelor: „Ei bine, noi trăim cu această anomalie: avem un popor de mai mult milioane, care nu exercită nici o influență asupra afacerilor publice. Țăranul nu votează decât indirect. Votul acesta indirect este confiscat totdeauna. Votul direct pe care-l au câțiva din ei are aceeaşi soartă.[…] Eu nu plec însă de la o ideea abstractă: nu sunt filozof, nu sunt cugetător abstract. Eu plec de la o realitate care există: țara aceasta trebuie să fie Țara Românească. Dacă nu, sunt atâtea neamuri care de mult eu vrut să ne anexeze. De ce să ținem o țară n-are caracter românesc şi care nu corespunde necesităților locuitorilor români ai solului național? Ori este țară românească pentru români, ori este un fel de Bucovină. Şi de ce să fie o Bucovină care are în capul ei un rege, şi alta care-şi are un preşedinte al țării? De ce să nu bucovinisăm România? Aşa trebuie să judecăm dacă voim ca toată Țara Românească s-o dăm pe mâna amestecului de neamuri din oraşe.[…] Prin urmare, d-lor, oraşele n-au fost niciodată ale noastre, şi astăzi sunt mai puțin decât oricând ale noastre. Şi noi săvârşim aceată rătăcire neînchipuită: voim să apărăm o Țară Românească, şi nu luăm măsuri ca să fie astfel cu adevărat, ci o dăm pe mâna celorlalte neamuri, sprijinite de anumite elemente dintre politicienii noştri. Căci finanța evreiască ne va pune mâna în gât, şi atunci vom avea o viață politică cum n-a avut-o niciodtă o țară cu caracter național; şi e păcat de silințele pe care

le-au făcut atâtea generaţii pentru a păstra pământul acesta în mâna Românilor“. [805] Temele lui Iorga sunt aici temele oricărui naţionalism de început al modernităţii, antisemitismul era un curent arhirăspândit, din Germania şi Franţa până în Rusia. Iorga se înscrie aici într-o dublă tradiţie, autohtonă, cu Eminescu şi Haşdeu, şi europeană, cu un Karl Lueger, primarul populist şi antisemit al Vienei. Teoria naţionalistă iorghistă a construcţiei naţionale este o teorie care poate fi redusă la câteva argumente esenţiale: 1. Elementul cel mai important al naţiunii este poporul, singura entitate care poate duce mai departe existenţa naţională, implicit, cultura naţională; 2. Poporul nu există politic în societatea românească, deci avem un stat şi o societate care trebuie reformate, reconstruite; 3. Viitorul statului român depinde în mod esenţial de realizarea acestei condiţii privind democratizarea, votul universal, singura garanţie că statul român va fi un stat naţional şi nu o colonie; 4. Politica naţională a reconstrucţiei nu poate fi realizată de elementele „vechiului regim“, deci de liberali şi de conservatori, ci numai de generaţia tânără politică şi intelectuală, care să asume această sarcină ca un sacerdoţiu, nu ca pe o simplă politică de rutină. Acestea vor fi pentru mult timp elementele doctrinei naţioale ale tuturor naţionaliştilor români de extracţie iorghistă. Trebuie specificat că ardelenii vor avea întotdeauna note distincte, ca fiind o falangă cu propria istorie de afirmare naţională şi exerciţiu politic partizan. Dacă pentru conservatorism construcţia naţională exista fără nici o tensiune în cadrul mai larg al politicii de dezvoltare a civilizaţiei, pentru naţionalişti (fie chiar ei şi liberali) trebuia să existe un raport distinct al politicului cu nevoia de protecţie a identităţii culturale, politice şi economice. Liberalii au favorizat întotdeauna politicile protecţioniste, menite să conolideze o industrie naţională, să dezvolte capitalul naţional, în acelaşi efort imens de construcţie a unei naţiuni. Teza fundamentală a lui Iorga,care va preluată de toţi naţionaliştii culturali, este că statul este o funcţie culturală a poporului, că nu se poate ajunge la construcţie statală fără dezvoltarea unei culturi naţionale care să ofere statului un temei suficeint şi necesar de existenţă. Nu alta va fi strategia culturalistă germană de secol XIX, care va construi naţiunea germană pe bazele construcţiei culturale a naţiunii.

În 13 august 1930 Nae Ionescu publică în *Cuvântul* un editorial despre

Iorga şi rolul său istoric pentru reconstrucţia politică şi culturală a statului român, „De la «Sămănătorul» la noul Stat românesc“. „Primul deci, care a izbutit să arunce fundamentele adevăratei civilizaţiei româneşti a fost profesorul Iorga, şi anume în acţiunea întreprinsă la «Sămănătorul». Meseria, temperamentul şi structura lui spirituală îl indicau de altfel. Şi astfel am aflat că statul românesc şi civilizaţia românească nu se pot ridica decât pe autohtonism, adică pe punerea în valoare a specificului românesc, şi nu au decât un izvor de alimentare – clasa ţărănească. Mişcarea de la „Sămănătorul“ a deviat însă. Trecută în mâinile „poporaniştilor“ de la Iaşi, ea a luat forma hibridă a unui ţărănism încadrat în formele democraţiei contractuale apusene, cu puternice reflexe din lumea materialismului istoric. […] Mişcarea aceasta însemnează o nouă formulă: şi anume formula generaţiei noastre. Nu am inventat-o noi. Ea se ridică în chip necesar din structura noastră şi îşi cere, împotriva tuturor întârziaţilor, realizarea. Că această realizare va trebui să se răsfrângă imediat şi asupra aşezării statului, de asta nu se mai poate îndoi nimeni. Cel dintâiu care a intuit-o şi a formulat-o – noi nu sunteme decât glosatorii! – a fost Neculai Iorga. El ne-a definit generaţia, el ne-a precizat drumurile. De aceea, ori pe unde ne-am afla, alături de el sau… împotirva lui, noi, generaţia războiului, căreia îi cade în sarcină crearea noului stat românesc, suntem PROMOŢIA ISTORICĂ NECULAI IORGA. Ce reprezentăm? PRIMATUL SPIRITUALULUI. Mai exact: depăşirea „economicului“ prin „spiritual“.[806] Textul ionescian este cea mai bună definiţie a filiaţiei intelectuale dintre cei doi profeţi ai construcţiei naţiunii în termenii naţionalismului contrailuminist, care trebuie, în viziunea lui Ionescu, să „lichideze“ liberalismul, raţionalismul, materialismul, cosmopoliltismul, secularismul, contractualismul, libertarismul, pozitivismul şi curentul antimetafizic. Pentru Nae Ionescu lumea însăşi se află într-un proces de lichidare a tuturor structurilor carea au formulat şi dezvoltat secolul al XIX-lea, secolul inept, al materialismului, pozitivimului şi liberalismului. Ceea ce profesează Ionescu este o mare schimbare de paradigmă, o transformare a subiectului metafizic, aşa cum reuşise Renaşterea prin ruperea omului de solidaritatea mistică cu lumea creaţiei divine, prin hipostazierea autonomiei subiectului, deci a individului, hipostaziere care a fost dusă la apogeu de protestantism.

Desigur, Ionescu va profesa de la catedră discursul filozofic despre noua structură metafizică a lumii contemporane, dar va pregăti cultural şi politic, în presă, climatul politic necesar înţelegerii şi acceptării „lichidării“ democraţiei, privită ca un regim al abstracţiei şi falsului antimetafizic pozitivist. De ce nu a văzut Ionescu structura evanghelică a democraţiei, caracterul ei creştin?! Greu de răspuns la o astfel de întrebare, cert este că democraţia a ajuns pentru Ionescu antipodul oricărei soluţii spirituale de construcţie a socialului şi politicului. De ce nu ar putea fi compatibilă democraţia cu ordinea spiritualului, şi de ce numai totalitarimul ar putea fi compatibil cu spiritualul, Ionescu nu se întreabă. Se naşte deci o speranţă de tip eshatologic cu privire la o *instauratio magna* a teologicului şi spiritualului în epoca contemporană, menită să desfacă lumea din angrenajul unui materialism care transformă fiinţa umană din subiect în obiect al unui imperialism materialist al producţiei şi reproducţiei cu orice preţ a bunurilor, al mărfurilor. De notat aici că există în epocă două tipuri de punere în cauză a capitalismului cu tot cortegiul său de implicaţii, cea a dreptei şi cea a unei anumite stângi care vede ea însăşi destructurarea şi eşecul moştenirii iluministe, atât în liberalismul capitalist, cât şi în dreapta fascizantă, orientare care este cea a Şcolii de la Frankfurt. Nae Ionescu ajunge deci la formularea ultimei consecinţe a acţiunii iorghiste a construcţiei naţionale. Implică doctrina iorghistă în mod necesar concluzia ionesciană, puţin probabil. Nae Ionescu nu are nevoie absolută de Iorga pentru această ordine de implicaţii succesive: autohtonism, realism, naţionalism, spiritualism, o reconstrucţie radicală a statului liberal capitalist. Iorga nu va fi de acord cu această implicaţie în cascadă şi va reacţiona. Modelul iorghist rămâne totuşi acela al unui reformism substanţial, al unei moderaţii care este menită de la bun început să urmeze realitatea mediană a aşezării lumii româneşti. Modernitatea este şi pentru Iorga o epocă a inadecvării, dar nu va deveni niciodată o epocă a unui demonism care trebuie eradicat *tout court*. Pentru Ionescu lumea burgheză a valorilor liberale, a capitalismului maşinist şi expansiv devine lumea unei colosale răsturnări anticreştine şi antimetafizice, răsturnare care trebuie abolită, „lichidată“. Capitalism şi socialism sunt unul şi acelaşi lucru, o structură a răului, a erorii metafizice şi anticreştine. Ce trebuie pus în loc? O ordine

total inversă, de fapt ordinea inițială, cea care a fost părăsită în Renaştere. Cum? Răspunsul lui Ionescu indică aici numai speranţa unui răspuns revelat pentru dreptcredincioşii care aşteaptă un astfel de răspus, deci pentru cei care şi-l doresc şi îl pot utiliza. Ştim că răspunsul va fi acţiunea revoluționară a Legiunii, pe care Nae Ionescu o va sprijini până la sfârşitul vieţii.

Iorga nu este un metafizician, deci nu are pasiunea de a-şi duce până la ultimele consecințe ideile, şi nu este, fundamental, nici un om politic, pentru că nu va părăsi niciodată cultura pentru politică, pentru exercițiul puterii. Va rămâne întotdeauna adeptul moderat al unei anumite politici a naționalismului conservator şi tradiționalist.

„Deşi e o zi de lucru, sătenii ce-şi mână boii domol au portul neatins de înrâuririle altei munci şi altor scopuri decât ale lor. Aici e încă lumea lui Dumnezeu şi, pe pământul nostru, lumea lui Grigorescu“.[807]Tradiționalismul lui Iorga este perfect cuprins în această constatare nostalgică, o lume încă pură care totuşi trebuia să fie martora unei industrii incipiente, cea a petrolului, care nu va face decât să mânjească tabloul lui Grigorescu. România lui Iorga va fi mereu această România a unei tradiții neîntrerupte de la 1300, tradiția națională a țărănimii.

În 1910, la constituirea partidului, Iorga scria: „Noi, naționaliştii n-avem nimic de conservat decât în margenea celui mai strict interes național şi nimic de cucerit în sens liberal dincolo de această margene. Democrația e pentru noi numai mijlocul de a afirma şi mai puternic caracterul național al politicii româneşti“.[808] Naționalismul iorghist se constituie astfel definitiv în doctrină politică având şi un vehicul politic care va fi în curând depăşit de dinamica explozivă a naționalismului interbelic, de multitudinea proiectelor politice şi ideologice care vor concura în epocă. Acest pas făcut, contrailuminismul românesc produce primul partid politic născut dintr-o doctrină coerent antiluministă, antipozitivistă, anticapitalistă şi antiliberală. În acest sens, Iorga este precursorul absolut al naționalismului politic românesc al secolului XX. Întemeierea sa este dual㠄, atât culturală, cât şi politică.

Chemat să prezideze guvernul, în 1931, în cadrul politicii carliste de

izolare a partidelor politice istorice şi de creare a pilonilor unui regim de autoritate personală, Nicolae Iorga va deveni omul providenţial pentru scurt timp, pentru că guvernarea sa va sfârşi practic în derivă şi sinucidere politică. Profesorul, apostolul neamului românesc, va duce o campanie de definire a propriei politici şi a rolului său politic în statul român, pe întreaga durată a guvernării, campanie care îşi va găsi expresia editorială în publicarea cărţii *Credinţa mea, cuvântări ţinute în centrele ţării la luare în primire a guvernului*.[809] Aici Iorga se autodefineşte ca om providenţial în termenii unui populism care era al întregii epoci de fapt. Sunt foarte interesante criticile aduse clasei politice, administraţiei, dezvoltării economice a ţării şi, totodată, remediile pe care politica sa va fi menită să le aducă. Iorga este aici un politician populist clasic, mizând pe politica revoluţionară a reconstrucţiei statului, desigur la nivelul discursului politic şi istoric, pentru că nu exista nici o forţă politică organizată în spatele său. De altfel, chiar această lipsă de apartenenţă partinică este învestită cu puterea unei definiri a unei reconstrucţii politice naţionale. Toate mărcile retorice şi discursive ale discursurilor iorghiste atestă direcţia unui populism revoluţionar, nu foarte diferit în substanţa sa de discursul politic şi ideologic legionar, chiar dacă lipsesc la Iorga mărcile ortodoxiei şi sacrificiului violent, dar apar tezele importante ale sfârşitului epocii vechi a politicii balcanice de jaf al statului şi al poporului, speranţa pentru reconstrucţia din temelii a statului român, mitul regelui salvator, mitul epocii noi a politicii naţionale, mitul jertfei pentru slujirea ţării, teza ţărănimii în faţa căreia societatea a rămas permanent datoare etc. „Datoria mea este să vă arăt cum am venit, ce vreau şi ce puteţi aştepta de la mine, căruia, vă spun de la început, îmi trebuie patru ani liniştiţi pentru ca să pot curăţa această ţară. S-au ridicat până deasupra capuilui ei gunoaiele; şi eu am venit pentru aceasta: ca să le curăţ, ca să las pe omul bun să-şi facă munca lui, fără ca nimeni să strice ţara, fără ca nimeni să o prade. Eu nu am venit printr-o luptă de partide; nu sunt om de partid în locul în care mă găsesc; nu am venit aţâţând lumea împotriv Bucureştilor, speriind, cum a fost odată speriată Regenţa; eu am venit chemat de M.S. Regele, atunci când M.S. Regele nu mai avea la îndemână nici un singur om pe care să se poată sprijini în dorinţa Sa cea mai caldă: aceea de a împăca, de a înfrăţi ţara, de a

o pune la muncă, pentru ca să dreagă tot ce s-a stricat până astăzi“.[810] Iar mai departe: „Eu nu guvernez pentru mine şi pentru ai mei: eu guvernez pentru țară şi pentru M.S. Regele. […] Vom merge aşa; dacă Dumnezeu ne va ajuta să avem un parlament al tuturor, vom lucra cinstit cu acest Parlament, după ideile europene, occidentale, iar nu după obiceiurile de desmăț oriental, balcanic şi țigănesc“.[811] Iată deci teoria omului providențial, a patriotului absolut care trebuie să vindece țara şi poporul român. Discursul acesta populist al salvatorului este monedă curentă în perioada interbelică şi ete parte a culturii politice autohtone. Iorga uzează inclusiv de tema arhiprezentă a lipsei de program, pentru că programul este omul însuşi, el, Iorga este programul, el este unica şi cea mai bună garanție a acțiunii politice, programe sunt multe, dar ineficiente, moarte, tot ceea ce contează este omul care poate salva țara cu sau fără program. Or, el, Iorga, poate salva țara. Nu altfel va proceda Codreanu, care nu va avea nici el nevoie de program, pentru că ceea ce contează este energia umană care se mobilizează dincolo de orice cuvinte şi de orice promisiuni. „Eu, omul mândru de casa mea săracă, dăruită, în dauna copiiilor mei, Statului român, cu tot ceea ce cuprinde în ea, eu voi pune mâna în gât acelora care şi-au ridicat palate din mizeria poporului românesc“.[812] „Programul meu este viața mea; şi cine nu cunoaşte viața mea, cum să înțeleagă programul pe care această viaşă îl reprezintă?“[813]Aflându-se la Iaşi, Iorga este şi mai ditirambic decât până atunci: „Puteți să mă renegați din buze, din sufletul d-voastră nu mă puteți scoate“.[814] Ceea ce ste impresionant la Iorga este tocmai acest impetus revoluționar, această energie oratorică care împinge spre o platformă a unei revoluții naționale populare, care să dezlege blestemul regimurilor corupte. Textul iorghist este, ca şi până acum, un text radical totuşi, un text al revoltei antisistem. Iorga este acelaşi profet al unei lumi mai bune, al unei lumi a justiției şi dreptății. Din păcate, nu va reuşi să fie nimic din toate acestea, va fi redus la neputință de criză şi de Carol al II-lea. O foarte interesantă idee este comunicată la Craiova: „Țara aceasta este opera noastră, a cărturarilor. Noi am făcut-o, noi avem dreptul s-o stăpânim, pe drumul pe care vi-l arătăm noi, pe drumul acela sunteți îndemnați să mergeți. La 1859, Țara Românească s-a făcut cu o mână de visători, la 1866 Dinastia a fost adusă de câțiva oameni, care aveau convingerea că nu cu

vaşnice rivalităţi de la o familie la alta see întemeiază viitorul unui popor, iar nebunia de la 1916 a ieşit întreagă din inimile noastre“[815]. Iorga îşi comunică aici o convingere intimă asupra legitimităţii perfecte care îi dă dreptul să conducă ţara pe drumul unei revoluţii politice şi culturale, aşa cum Kogălniceanu, marea figură politică tutelară a lui Iorga, condusese România în urmă cu şaizeci de ani în urmă.

Criza anilor 30 este o criză a politicului şi a politicii în România care va genera explozia fără precedent a tuturor radicalismelor politice şi ideologice într-o ţară care a suferit dintotdeauna de o slabă cultură a civismului şi a libertăţii. Formula discursului şi acţiunii populiste vor fi de acum înainte formule predilecte, formule care vor aduce mereu în prim plan argumentul acţiunii salvatoare şi ultimative. Democraţia românească minată de corupţie şi de acţiunea dizolvantă a regelui nu va putea rezista acestui asalt.

Constantin Rădulescu Motru – un conservator antiiorghist

Cu Motru, care este şi el o figură tutelară, descoperim o altă faţetă a naţionalismului cultural şi politic, şi poate una din verigile de trecere de la Iorga la Nae Ionescu. Profesor de filozofie, creator de şcoală psihologică şi de sistem, Motru este o figură importantă în cultura interbelică, un creator el însuşi de şcoală, în orice caz un intelectual angrenat profund în dezabaterea de idei contemporană. Motru este important şi prin faptul că este mentorul lui Nae Ionescu, înainte de război, Ionescu publicând o bună perioadă la *Ideea Europeană*, ziarul condus de Rădulescu-Motru.

1904 este anul în care apare *Cultura română şi politicianismul*[816], care este o piatră de hotar pentru critica liberalismului şi a burgheziei române dintr-un punct de vedere conservator, care se va transforma el însuşi într-un punct de vedere naţionalist şi totalitar, peste trei decenii. Rădulescu Motru va avea permanent ambiţia de a fi doctrinarul intransigent al naţionalismului românesc de factură modernă, care să depăşească naţionalismul demagogic al iorghismului şi cuzismului.

Cultura română si politicianismul este cartea care deschide imensa dezbatere a secolului XX in cultura română asupra destinului culturii si civilizaţiei române. Motru preia esenţialul moştenirii conservatoare, *id est animusul* antiliberal conservator şi îl va duce mai departe, deşi nu foarte

consecvent şi nici foarte creativ. Volumul este o critică acerbă a modelului liberal de civilizaţie care se bazează, după Motru, pe semicultură şi semicivilizaţie, pe imitarea servilă a unor modele străine, fără a duce la adevărata cultură, la educaţia energiilor naţionale pentru efort, muncă tenace şi construcţie societală. Motru foloseşte pentru descrierea situaţiei României metafora bolii, politicianismul este o boală a barbariei, o boală petru care trebuie găsit un remediu şi un doctor. Este poporul român apt pentru aculturaţie, pentru însuşirea civilizaţiei occidentale sau nu? Iată întrebarea fundamentală la care Motru îşi propune să răspundă. În final Motru susţine că poporul român este apt să ajungă la gradul civilizaţiei şi culturii occidentale, dar nu guvernat de politicieni şi de politicianism, o boală socială care îl distruge, care îl vlăguieşte şi îl ţine captiv în această stare de semibarbarie.

În 1909 Motru face un pas înainte şi publică *Naţionalismul, cum se înţelege. Cum trebuie să se înţeleagă*. Volumul este un manifest antiiorghist şi anticuzist, încercând să definească naţionalismul în termenii unei adevărate doctrine. Deci Motru este aici antiliberal şi antiiorghist ţintind la un naţionalism pragmatic, responsabil şi integral. „…De când au apărut aceste cuvinte prin care se anunţă misiunea divină a dlui. Iorga, au trecut mai mult de trei ani. În acest interval, caietele din Neamul Românesc au apărut regulat câte două şi trei pe săptămână, aşa că acum formează vreo şapte volume groase, fiecare de câte 1000 de pagini. Ce teanc colosal de hârtie tipărită! Deschideţi de curiozitate însă aceste volume şi căutaţi o soluţie precisă şi practică pentru durerile neamului, scrisă de Iorga: veţi avea o mare decepţie! Afară de injurii şi trivialităţi foarte precise, nu veti găsi decât aceleaşi cuvinte goale pe ca le-am reprodus mai sus: viaţa curată şi veşnică a neamului; lucrurile cele mari ale neamului; suferinţele vechi si sfinte ale neamului… tot cuvinte mari şi atâta tot.“[817] Înţelegerea adevăratului naţionalism porneşte şi pentru Motru de la opera eminesciană, dar nu toate consecinţele anlizelor eminesciene sunt valabile. Obsesia eminesciană pentru vinovăţia străinilor i se pare lui Motru nesustenabilă. Or, tocmai această obsesie este ridicată de Cuza la nivelul unei explicaţii ştiinţifice totale, ceea ce este un lucru incalificabil, susţine Motru. A.C. Cuza transformă xenofobia într-o monomanie justiţiară: „D. A. C. Cuza

singur încearcă între aceşti naţionalişti o notă originală, exagerând până la absurd campania contra evreilor. D. A. C. Cuza nu vede înaintea ochilor decât pericolul jidovesc; după dânsul: presa este jidovită, magistratura este jidovită, ţara întreagă este jidovită…“[818] Concluzia lui Motru este clară: „Naţionalişti români din jurul dlor. Iorga şi Cuza nu pot concepe pe Români decât sub înfăţişarea de ţărani naivi, care au veşnic nevoie de epitropie. Că neamul acesta, dacă este menit şi el să aibă un rol Orientul Europei, este dator să lupte şi să cucerească, după cum fac şi alte neamuri, aceasta nu poate să intre în capul lor! Ei doresc pentru Români mijloace excepâionale. Românii să învingă sorbind din lulea, şi privind cum nourii se mişcă pe cer…“[819]

În *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi* (1936, 1939) Motru revine la albia principală a scrierilor sale etniciste, vrând să ţină pasul cu vremea care atât de prolifică în definiri şi redefiniri ale substanţei şi politicii etnice. Vechiul naţionalism devine românism şi este definit în mod esenţial ca spiritualitate. Aici intervine distincţia polemică a lui Motru cu privie la distincţia netă dintre românism şi ortodoxism: „Românismul şi ortodoxismul nu pot fi contopite, fără să se păgubească reciproc, fiindcă natura spiritualităţii unuia este diferită de a celuilalt. Ortodoxismul nu poate merge mai departe în serviciul unei spiritualităţi naţionaliste, fără a-şi pierde caracterul de spiritualitate creştină; iar Românismul nu poate merge mai departe pe baza ortodoxismului decât cu preţul abdicării sale de al rolul de promotor în ordinea economică şi politică a României. Fuziunea lor, cum o pretind unii, nu poate fi pe viitor, decât dacă unul sau altul îşi trădează chemarea“.[820] Această despărţire a apelor viza tocmai Legiunea şi valul său de mistică politică covârşitor. A doua ediţie a cărţii, cea din 1939, va fi net procarlistă, punându-se în slujba politicii dictaturii regale instaurate în 1938. Cartea este în întregime o colecţie de poncife, rămânând sub nivelul multora din scrierile lui Motru. În timpul războiului Motru reia tema etnicului în *Etnicul Românesc. Comunitate de origine şi de destin* (1942), volum în care se apropie foarte de mult de rasimul nazist în aprecierea etnicului. Cartea este şi ea rodul unei conjuncturi contribuind la vulgarizarea unei teme vechi şi puternic ideologizate. Astfel Motru este unul din cei care ratează definitiv tratarea cu luciditate şi responsabilitate a

temei etnicului şi a reformei sociale şi politice, înglodându-se în politic şi în ideologic fără nici o putinţă de întoarcere. Vulgaritatea teoriilor lui Motru atestă cu claritate miza nonculturală şi nonintelectuală a foarte multor înjghebări intelectuale ale epocii, care încercau să trateze tema etnicului. Altfel o figură intelectuală onorabilă în contextul epocii, Rădulescu-Motru reuşeşte să se înscrie în pleiada ideologilor fără nici o strălucire ai naţionalismului românesc interbelic. Cu toate acestea Motru rămâne foarte important pentru mişcarea de idei a epocii, pentru configurarea dezbaterilor interbelice.

Nae Ionescu – *doctor patriae*

Cu Nae Ionescu intrăm în zodia contrailuminismului întemeiat metafizic şi religios. Iorga face pe lângă Nae Ionescu figura unui pozitivist sentimental şi duios. Ionescu este primul dintre doctrinarii români care este preocupat de armătura riguroasă a principiilor, care judecă şi decelează toate implicaţiile principiilor susţinute. Ionescu este la curent cu marile nume germane ale momentului: Spengler, Dilthey. Frobenius, Spranger, Natorp, Simmel, Weber, Schmitt, Sombart, Heidegger, pe care îi citeşte, formându-şi o *Weltanschauung* proprie care va determina mai târziu apariţia şcolii sale de gândire şi de filozofare.

Ionescu practică de la bun început o formulă a paradoxului, formulă care este dată de complexitatea şi ineditul corelaţiei găsite între diverse fenomene, evenimente sau principii. Formula curgerii gândirii sale este totdeauna cea a raţionamentului, numai că raţionamentul său silogistic este unul mereu paradoxal, un silogism care scurtcircuitează laborioasa lene a gândului, a poncifului, a platitudinii unei gândiri comune. Din premise clasice sau comune, Ionescu scoate concluzii care, deşi sunt uneori evident sofistice, agită indiferenţa comună, rutina gândirii masificate. Această caracteristică a fost numită socratismul său. Capacitatea de a incita, de a descoperi legăturile subterane, ocultate ale formelor şi fenomenelor cu care gândirea se confruntă. A descoperi solidarităţi noi între fenomene disparate, a înlătura confuzii era pasiunea lui Ionescu. Astfel şi-a cucerit discipolii care au înţeles pe deplin că acest efort de a regândi totul prin prisma propriei gândiri este efortul genuin al spiritului, singurul efort care merită

urmat până la capăt. Toți i-au rămas fideli, toți i-au rămas datori.

Dar teribilul Nae Ionescu este un *Ianus bifrons*, o ființă a cerului şi a teluricului, rostogolind prin lume o ambivalență specifică demonicului, aşa cum îl înțelegea Goethe. Implicarea adâncă şi ocultă în politică îl va transforma într-o figură ale căror contururi sunt greu discernabile, cu multe zone de umbră şi de penumbră. Profesorul Ionescu se va transforma pe rând în consilierul aulic al regelui Carol al-II-lea, membru al camarilei, în duşmanul aprig al aceluiaşi, în mentorul intelectual al Legiunii, în cavalerul de industrie, prieten al lui Aristide Blank, mai apoi în reprezentantul unei mari firme germane la Bucureşti, apoi în martirul cauzei legionare, prin moartea sa acoperită de mister din martie 1940. Atâtea întruchipări pe firul unei singure întrupări a unui spirit totuşi neliniştit, dramatic, având mereu în față sarcina întrebărilor esențiale. Dintre multiplele sale măşti, a fost confiscat de una singură, aceea a profesorului de filozofie, menit să aducă pe lume mereu gândirea care se gândeşte pe sine însăşi.

Cu opera şi acțiunea lui Nae Ionescu intrăm cu adevărat în problematica teologico-politică a interbelicului românesc. Pentru Iorga, teologia nu exista, exista numai gestul pios al țăranului în bisericuța de sat. Pentru teologul Nae Ionescu[821], creştinismul, teologia ortodoxă, punea probleme ultime şi decisive: de ce suntem, în fond, ortodocşi, şi nu mai degrabă altceva?, ce înseamnă a fi creştin?, ce presupune aceasta în plan practic, adică etic şi politic?, ce înseamnă lumea modernă, ce forță dinamică interioară o desfăşoară?, ce este în fond modernitatea?, cine trebuie să conducă într-o societate, cine trebuie să dețină puterea?, ce este democrația?

Discursul ionescian este în fond singurul discurs, atât cât este un discurs, teologic şi filozofic al modernității româneşti dedicat acestor întrebări fundamentale. Nimeni în epocă nu îşi mobilizează energiile intelectuale şi spirituale pentru a înțelege modernitatea şi pentru a o chestiona. Majoritatea autorilor sunt literați sau critici literari, având acces numai la problematica literaturii sau ideologi publicişti angrenați în polemicile epocii. Numai odată cu apariția generației discipolilor săi, modernitatea va fi chestionată în mod coerent, chiar dacă pentru scurt timp, înaintea angajării legionare masive a corifeilor generației. Desigur, soluțiile lui Ionescu sunt ele însele perfect chestionabile, dar ele reprezintă totuşi încercări genuine de a

răspunde marilor chestiuni ale epocii. Răspunsurile lui Ionescu sunt *situate*, sartrian vorbind, ele sunt angajate de partea unui conservatorism cultural pentru început, mai apoi mergând spre o dreaptă care va susține în mod clar totalitarismul, fie el organizat chiar de persoana regelui, fie organizat de un partid revoluționar totalitar. Ionescu va descoperi relativ târziu Legiunea, dar o va face aflându-se deja sub semnul căutării unei soluții politice concrete pentru eşafodajul doctrinar pe care îl construise de atâta timp. Ionescu o spune de la bun început, democrația lichidează, deci trebuie ea însăşi lichidată. Omul contemporan este, pentru Ionescu, omul revoluției intelectuale şi spirituale care lichidează pozitivismul, liberalismul, parlamentarismul, materialismul şi democratismul moştenite de la secolul al- XIX-lea, moştenire care nu face decât să conducă lumea europeană la dezastru, la apariția şi instaurarea unui *om* al tenebrelor, al masificării, al manipulării, al unui consumism atroce, un om total decerebrat, fără instinctul realului, trăind în utopia capitalismului pur. Acest om complet despiritualizat este produsul istoric şi metafizic al revoltei nihiliste a Renaşterii şi Protestantismului. Civilizația creştină a Europei a fost înlocuită cu această pseudocivilizație a funcționării perfecte a mecanismelor, dar cu o deficitară inserare a umanului în ordinea metafizică proprie. Aici Ionescu este cât se poate de fidel lui Oswald Spengler, care publica, în 1917, *Der Untergang des Abendlandes*, carte canonică a contrailuminismului conservator, unde pornea de la teza fundamentală a epuizării metafizice a Occidentului. Întreaga atmosferă a începutului de secol, cu tot cortegiul său de crize şi revoluții intelectuale care desenau un peisaj apocaliptic, fusese trăită de Nae Ionescu în Germania studiilor sale. Spațiul german a fost cu predilecție saturat de polemicile culturale şi politice ale noii epoci, spațiu disputat de socialism, conservatorism, pangermanism şi comunism. În acest sens, Ionescu va fi pe deplin omul epocii sale şi, nu mai puțin, un om epocal.

Un text foarte important pentru stabilirea coordonatelor pe care se situează Ionescu este *Descartes – părinte al democratismului contemporan*, scris şi publicat în 1921. Este deci un text al începuturilor, care poate să ne clarifice asupra presupozițiilor sale intelectuale. Textul desfăşoară nu mai puțin de şapte teze privind modernitatea: 1. Orice epocă se naşte sub semnul

unui mare gânditor, care are puterea sau harul de a o preceda prin gândirea sa, de a-i stabili principiile sub care se va desfăşura; 2. Descartes nu este atât întemeietorul gândirii moderne, ci „fericitul ales în care s-a coborât, armonizându-se într-un tot organic, unitar şi viabil, toate frământările sufleteşti ale timpului care trebuia să dea pe *Omul modern*“; 3. Descartes este acela care reuşeşte să desfacă definitiv gândirea matematică de cea teologică, despărțind apele odată pentru totdeauna; 4. Descartes este la originea apariției „savantului-tehnician“, ca tip opus tipului de savant scolastic propus de evul mediu; 5. Metafizica lui Descartes nu poate fi înțeleasă fără conceptul de Dumnezeu; 6. *Cogito* la Descartes devine piatra unghiulară a unui „idealism egocentric“ care devine la rândul său fundamentul construcției individualității moderne. Individualitatea care îşi are originea în Descartes este dată de reunirea pentru prima oară a „egocentrismului lui *cogito*“ cu „metoda matematică, abstractizantă, uniformizatoare, ştiinţifică“. 7. Efectul acestei revoluții paradigmatice este individul comensurat ca mărime, subiectul de mai târziu al democrației revoluționare egalitariste raționaliste.

Deci modernitatea se fundează pe o enormă schimbare de paradigmă, care se consumă în trecerea de la teologic la antropologic, în apariția, pentru prima oară la Descartes, a subiectului care este conştient de sine ca individualitate, ca subiect înzestrat cu autonomie. Individualitate a existat mereu în evul mediu, spune Ionescu, dar individualitate cu conştiința autonomiei şi a libertății, nu. Chiar Renaşterea a fost o epocă a individualităților, dar nu a cunoscut individul în a cărui posesie să intre o metodă universală de cunoaştere şi de calcul, o *mathesis*, adică ceea ce pune la dispoziție *omului modern*, filozofia lui Descartes.[822]

Textul lui Ionescu ne pune deja în fața unei *forma mentis* definitiv formate, ajunse la cristalizare. Ionescu este de la bun început antimodern, întreaga sa gândire gândeşte critic modernitatea, speculând permanent asupra limitelor şi crizelor acesteia. Modernitatea este lumea/universul omului abstract, al omului care a rezultat din desfăşurarea metafizică a cartezianismului. Acest om, spune Ionescu, este o pseudomorfoză, arhetipul omului modern este Nero: „Când Nero a dat foc Romei, n-a fost nebun. Nero este prototipul omului modern. […] Înfățişată aşa, vedeți caracterul de

demenţă pe care îl ia fiinţa omenească în această epocă de după Renaştere. Noi suntem astăzi în poziţia de a înţelege elementul dement din această atitudine, suntem în măsură de a depăşi acest punct de vedere. Ei bine, trebuie să vă daţi sema că tot ceea ce e întâmplă împotriva noastră, a celor care vrem să depăşim această stare de demenţă, se întâmplă din partea oamenilor care sunt solidari cu ei înşişi. Nu sunt doi oameni care se luptă: Ion Popescu şi Popa Ionescu, ci se luptă aici o omenire care se reculege cu o omenire care a ajuns bezmetică. Noi vrem să lichidăm omenirea care este bezmetică; ea se aşază pe picioarele dindărăt şi nu vrea să fie lichidată. Atunci, nu ni se poate spune nouă că nu avem dreptul să punem mâna pe mătură sau pe ciomag!“.[823]Acestă înţelegere a modernităţii se face deci în termenii unei dihotomii radicale, modernitatea este răul absolut, este nihilismul abstracţiunii mecanice a spiritului şi utilitarismul antimetafizic care conduce la dezagregarea spirituală a omului, la smulgerea sa din dispozitivul metafizic şi religios al constituţiei sale fundamentale. Epoca modernă este o epocă a crizei, este însăşi criza omului, criză din care fiinţa umană trebuie să-şi revină. Omul nu poate trăi fără religie şi fără metafizică, nu poate trăi fără spirit, ar deveni un robot, o fiinţă golită de orice sens interior. Preocuparea metafizică este pentru Ionescu o preocupare care îşi are începutul în experienţa durerii. Durerea este pentru om experienţa limitei sale ontice, de aici pornind conştiinţa sa de sine şi totodată nevoia de „echilibru sufletesc“. Or, modernitatea este lumea utilului prin excelenţă, lumea vitalului care se opune spiritualului, o lume care neagă însăşi esenţa omului ca fiinţă spirituală. Ca şi pentru Donoso Cortés sau de Maistre, modernitatea este o formă de satanism.

Care sunt argumentele ionesciene împotriva lumii moderne: în primul rând este o lume care nu-şi mai găseşte centrul în Dumnezeu, o lume care respinge spiritualul pentru concret, material, util şi instrumental. Omul modern este omul nihilismului religios şi metafizic, un om doborât de false probleme şi de false soluţii. Una din falsele soluţii este democraţia, ordine politică a modernităţii care „lichidează“. Aici marele vinovat este Rousseau, care transformă omul într-o fiinţă a abstracţiunii egalitare. Or, epoca contemporană trebuie să lichideze cu această moştenire rousseau-istă, trebuie să revină la omul concret, viu, diferenţiat, apt de creaţie în ordinea

culturii, civilizaţiei şi spiritului. Sindicalismul revoluţionar este apreciat de Ionescu tomai pentru acet ethos antiabstract, antiegalitar pe care îl pune în joc în noua istorie socială. „Organizarea societăţii pe principiul recunoaşterii formelor vii de viaţă socială este astăzi, cel puţin ca tendinţă, un *fapt* care nu are nevoie de nici o aprobare sau justificare, pentru simplul motiv că există“.[824] Este evidentă la Ionescu o aşteptare, o speranţă apocaliptică a ceva care să răstoarne lucrurile, să le aşeze pe un făgaş cu totul nou. Chiar în *Sindicalismul* se poate simţi această aşteptare a unui eveniment şi a unei mişcări epocale, apte să mute totul din matcă. Nae Ionescu caută mereu semnele unei viitoare revoluţii politice şi spirituale care să exprime noile imperative antimaterialiste şi antiliberale. Dacă nu va fi sindicalismul revoluţionar va fi desigur altceva. Tot astfel caută în comentariul de politică internă să deceleze care este instrumentul politic al viitorului, cine poate da garanţia revoluţiei politice pentru scena politică românească. Va crede mai întâi că ţărănismul, apoi regele, după care se va fixa la Legiune, toate opţiuni, dintru început, pentru schimbarea radicală a climatului politic pe axele realismului politic, ale antiliberalismului, antidemocratismului şi antimaterialismului. Nae Ionescu caută permanent un instrument politic în care să investească acestă speranţă apocaliptică a antimodernismului său constitutiv. Care este fundamentul democraţiei? Este individul hipostaziat metafizic de Descartes, urmat de Rousseau, individul a cărui esenţă, afirmă Ionescu, a devenit numărul, expresia matematică a unităţii formale. Individualismul omului modern este un individualism anarhic: „Renaşterea este o răscoală a sclavilor – şi anume o răscoală care a izbutit.“[825]Dar Renaşterea impune mai ales figura eroului, mai degrabă decât figura individului. Individul se va dezvolta, spune Ionescu, urmându-l aici pe Weber, în special sub semnul protestantismului, care va modifica radical relaţia insului cu Dumnezeu. Protestantismul, în special calvinismul va scoate individul, destinul şi drepturile sale în primplanul istoriei. Protestantul va fi singur în faţa lui Dumnezeu, toţi indivizii sunt egali în neputinţa în faţa lui Dumnezeu. „Individul este singur în faţa lui Dumnezeu; mântuirea poate veni oricând, întrucât e om; dar toţi oamenii sunt egali de neputincioşi în a provoca această mântuire. Iată elementele care constituiesc şi individul post-Renaşterii: individul există înaintea colectivităţii; dar toţi

indivizii sunt egali. E ceea ce trebuie să ne spună pe toate tonurile filosofia iluminismului. A cărei origine e în Anglia“.[826] Ceea ce nu demonstrează Ionescu aici este transformarea categoriilor teologice în categorii ale spiritului secular, dispariţia numinosului şi apariţia politicului, cum anume individul singur în faţa lui Dumenzeu, rămâne apoi singur în faţa propriului destin. Dispariţia din centrul metafizic al universului al lui Dumnezeu şi apariţia omului este teza fundamentală a lui Ionescu, dar niciodată pe deplin desfăşurată, pentru că este un „fapt“, o evidenţă inconturnabilă. Acest individ atomizat şi lipsit de spiritualitate pe care modernitatea îl creează ca subiect absolut devine subiectul constitutiv al revoluţiei abstracţiei, raţionalismului şi democraţiei. 1789 este astfel apogeul unei revolte de mult începute, care nu putea decât să sfârşească în idolatrie, cultul raţiunii şi terorism al egalităţii mecanice.

Raţiunea este al treilea element fundamental al constituţiei metafizice a lumii moderne. Deci avem individul autonom, raţiunea suverană şi corpul politic întemeiat pe individ şi raţiunea sa. Comentând *Critica raţiunii practice*, Ionescu afirmă: „Aşadar: libertate, datorie, egalitate, iar pe deasupra tuturor, puterea raţiunii. Asta însemnează: Descartes, Rousseau, Luther. Adică: Raţionalism, Individualism, Protestantism, *Aufklärung*.“[827] În Kant, Ionescu vede culminarea structurii spirituale a lumii moderne care debutează în Renaştere, pentru Ionescu, Kant fiind omul care încheie epoca abstracţiei şi a raţiunii. Romantismul care izbucneşte după aceea fiind vestirea lumii noi, pe care Kant nu a ştiut s-o vadă. Romantismul va fi fost pentru Nae Ionescu semnul renaşterii unui structuri spirituale de mult dispărute din câmpul intelectual european, spiritul adâncimii şi al misterului menit să înlocuiască scientismul pozitivist.

Ce se poate opune acestei constituţii metafizice date a lumii moderne apusene? Ce este diferit şi cu sorţi de izbândă în planul realităţilor? Care sunt pilonii unei reacţii spirituale la dezordinea modernităţii? În primul rând religia, adică ortodoxia care poate salva o lume dezaxată. Falimentul epocii democraţiei egalitare şi mecanice a venit adus în primul rând de război, după care lumea s-a dezlănţuit spre o epocă care este a dinamismului, o epocă în care spiritualul are şansa de a fi reabilitat. Marele imperativ al momentului este trăirea concretului, a viului, trăierea energiilor dezlănţuite.

Nae Ionescu înțelege perfect mişcarea tectonică a epocii contemporane şi va fi întotdeauna promotorul perspectivei revoluționare, centrate totuşi pe spiritualism. Realitatea nu este dacă nu este centrată în spiritual, adică în credință, în ortodoxie. Încă din *Individualismul englez*, Ionescu începea să facă comparația structurii spirituale răsăritene cu cea apuseană. Spiritualitatea răsăritului este ea însăşi o matrice originară, care nu are nevoie de recunoaşterea occidentului: „Problema singurătății în fața lui Dumnezeu e aici mai acută, religiozitatea mai caldă şi mai adâncă, legăturile cu transcendența mai rodnice şi mai fericitoare. În acest punct, anumite apropieri cu protestantismul de mai târziu nu se pot nega. Dar, pe când pentru acesta din urmă, în procesul contemplării, individul stă gol de orice caracteristică, redus la un fel de centru spitirual de esență aproape absolută, în ortodoxie, conştiința trupului întovărăşeşte în fiecare moment pe individ. De aici şi sentimentul de frățietate – ca un fel de comunitate în păcat -, mult mai viu şi mai caracteristic în Răsărit; de aici şi o concepție specifică a iubirii, pentru care întreg Apusul nu poate avea nci o înțelegere“.[828] Ortodoxia nu este aici încă acea structură complet închisă fără comunicare cu religiozitatea occidentală, cum va fi mai târziu tematizată de Ionescu, dar este încă de pe acum acea spiritualitate care poate oferi realitatea drumului mântuirii dincolo de veac.

Care este principala temă a gândirii politice a lui Nae Ionescu? Care este miza acestei gândiri care răscoleşte atât de atent realitatea politică a României şi a Europei? Este ea realmente o gândire genuină sau este doar un *ersatz* ideologic lovit de nulitate. Discipolii lui Ionescu („demonizați“, în opinia Martei Petreu) vor susține mereu că Nae Ionescu este un gânditor, este adevărat, atipic, dar un gânditor veritabil, care a putut să le transmită ceva inestimabil tuturor, capacitatea de a gândi personal, adevărat şi adecvat propriei lor ființări. Criticii săi intransigenți susțin fără urmă de îndoială caracterul pernicios al gândirii sale şi falsitatea tuturor presupozițiilor şi tezelor lui Ionescu. Opera politică a gazetarului, singura scrisă, de fapt, este în deplină consonață cu tezele sale metafizice din cursurile de la Universitate, nimic nu este asonant, nimic nu este contradictoriu. Desigur, va exista o ideologizare accentuată a prozei politice după 1937, odată cu amploarea crescândă a fenomenului legionar, dar mare parte din publicistica

sa va rămâne coerentă cu sine însăşi, cu tezele expuse încă din 1921-1922. Marile teme ale publicisticii sale sunt antimodernismul şi antiiluminismul, lichidarea materialismului, *lichidarea* democraţiei parlamentare ca fiind vinovată ea însăşi de *lichidarea* spiritualului din societate. Corolarul acestor teoreme este revoluţia politică şi spirituală a noii epoci, revoluţie care trebuie să instaureze omul nou descătuşat de sclavia raţionalismului, a democraţiei, a parlamentarismului, a liberalismului şi socialismului. Acest om nou, pe măsura epocii contemporane, care este o epocă a marilor dezastre, a marilor războaie şi a marilor revoluţii trebuie să se nască din tot acest tumult. Nae Ionecu va căuta succesiv în toate partidele semnalul revoluţiei politice care să declanşeze şi în România noua ordine. Nu au aici relevanţă circumstanţele politice concrete, afacerile personale ale lui Ionescu sau polemicile sale, pentru sistemul său de gândire. Adevărul este că Ionescu este coerent şi consecvent cu sine însuşi şi nu spune niciodată altceva decât a spus în urmă cu 1 an, 2 ani sau 10 ani.

Care este modelul său logic? Cum spune Ionescu ceea ce spune? Modelul este relativ simplu, se porneşte de la o teză generală sau, dimpotrivă, de la un fapt concret şi divers pentru a se crea întreg eşafodajul demonstraţiei că ceea ce a fost enunţat sau ceea ce s-a întâmplat aparţine unei clase sau alteia de esenţe, fenomene sau categorii numenale. Există întotdeauna un recurs la logică şi/sau unul la analiza structurii interne a evenimentului sau fenomenului analizat. Ţelul fiind întotdeauna demonstraţia unei noi filiaţii sau, dimpotrivă, rezistenţa fenomenului încastrat în vechea fililaţie, în vechea structură categorială. Analiza nu este niciodată pur istorică, ci este întotdeauna o analiză fenomenologică a faptului sau a fenomenului. Unul din principiile descriptive ale analiticii ionesciene este decriptarea „structurii spirituale“ la care aparţine fenomenul studiat, cărei epoci şi cărui univers de valori istorice, antropologice şi metafizice aparţine fenomenul sau evenimentul studiat. În toate acestea este căutată structura interioară a fenomenului, harta sa fenomenală pentru a fi încadrat la final în categoria numenală adecvată. Max Weber şi Wilhelm Dilthey sunt aici modelele care îi pun lui Ionescu la îndemână acest tip de analiză à la fois holistică şi particulară, putând să genereze un model de interpretare şi de comprehensiune a fenomenelor şi evenimentelor studiate. Marea lecţie a lui

Dilthey[829] a fost desigur înțeleasă de Ionescu, orice interpretare a socialului şi istoricului trebuie fundamentată metafizic. Este, de altfel, ceea ce face permanent fie că este la cursurile de la Universitate, fie că este în redacţia de la *Cuvântul*. Cu alte cuvinte Ionescu are un sistem de interpretare şi de analiză fenomenologică, categorială şi structurală, care îi permite să se angajeze la descifrarea structurilor şi semnificaţiilor diverselor fenomene şi evenimente. Nu are un operator, dar are un dispozitiv care îi asigură analitica esenţială a realităţii pe care o supune analizei.

„Cum se pregăteşte revoluţia“[830] este un articol din 1924, despre fuziunea ratată, la acel moment, dintre naţionali şi ţărănişti. În acest articol putem decela relativ uşor tipul de analiză ionesciană: avem mai întâi încadrarea evenimentului în contextul său imediat, politic, după care unghiul se măreşte pentru a face loc înscrierii evenimentului şi circumstanţei în contextul paradigmatic al epocii. Definiţia acetui context paradigmatic este întotdeauna surprinzătoare, sagace şi cumva invazivă pentru întelectul cititorului, punându-l în contact cu o minte care a analizat deja faptele, le-a definit, le-a judecat şi acum le prezintă deja încastrate în tiparul descoperit sau creat. Iată fragmentul contextului paradigmatic: „Suntem probabil poporul care ne-am înşelat cel mai adânc asupra schimbărilor pe care le-a provocat războiul în structura intimă a vieţii sociale. De la 1918 încoace, aproape toate ţările europene au făcut de fapt o revoluţie. Evident, fiecare în felul ei şi cu urmări neegal de adânci şi statornice. Am avut însă revoluţii: în Rusia, Bulgaria, Turcia, Ungaria, Austria, Germania, Spania, Franţa şi Anglia. Este adevărat că revoluţiile acestea nu au aşezat pretutindeni lucrurile în vadul lor firesc. De la moartea lui Rathenau – singurul cap constructiv-revoluţionar post belic – lipseşte creatorul de tipare noi. Dar nu aceasta e caracteristic. Important e faptul că pretutindeni fierberea şi frământarea de după 1918 a fost considerată nu ca o enervare benignă care trebuie lichidată „à l’amiable“, ci ca nevoia unei prefaceri mai adânci. Numai la noi a fost altfel. Neînţelegând că situaţia creată prin instaurarea noului stat românesc cerea nu numai altă metodă de lucru, ci şi o altă mentaliate, încredinţată că vechea formulă de viaţă antebelică va fi iarăşi valabilă, „căci lucrurile vor intra iarăşi în făgaşul lor“, noi nu am cumpănit decât oportunitatea şi „momentul“ reîntronării vechiului regim“. Teza lui

Ionescu este că România a pierdut din punct de vedere politic şansa creării unui nou regim care să folosească noile energii naţionale dezlănţuite de finalul războiului şi de revoluţia socială paşnică care avusese loc deja, prin împroprietărire şi acordarea votului universal. Partidele aflate la putere au revenit la vechile habitudini, ratând întâlnirea cu istoria. Cine ar putea crea noi forme istorice şi politice? Noile partide care nu au fost prinse în sistemul politic vechi balcanic, deci ţărăniştii şi naţionalii, care la rândul lor trebuie să înţeleagă imperativul istoric al unificării. Care este misiunea acestor partide? Să pregătească ţara pentru continuarea revoluţiei sociale în curs, pentru transformarea ei într-o adevărată revoluţie politică care să genereze un nou regim, altul decât cel vechi al liberalilor. Un regim revoluţionar, dar nu în sensul sovietic, ci în sensul creării de noi energii şi de noi instituţii politice care să transforme ţara. Peste patru ani va susţine aceleaşi teze, şi anume, ca partidul lui Maniu trebuie să devină partidul unei revoluţii politice reale. Există permanent în analiza lui Ionescu această descifrare a sensului adânc al momentului şi al epocii, sens care este livrat imperativului pe care analiza îl transmite ca fiind descoperit acolo în experienţa noetică a analizei evenimentului. Dar este el un imperativ obiectiv, aşa cum pare că analiza îl descoperă sau este un imperativ al spiritului care este doar „livrat“ istoriei, epocii? Ionescu nu se interoghează niciodată asupra acestei probleme, dimpotrivă va afirma de foarte multe ori că există „un fapt „ al fenomenului istoric, social, politic sau intelectual care este o evidenţă în sine. Fapt sau evidenţă care se impune intelectului cu puterea unei certitudini inconturnabile. Această evidenţă are rolul de marcă a epocii, de epitom al ei, în această evidenţă se poate citi destinul întreg al epocii, esenţa ei numenală care o defineşte şi o aşează în cursul devenirii universale. Marca acestei epoci este lichidarea trecutului burghez şi construcţia lumii noi care să absoarbă toată această imensă energie umană desfăşurată tocmai în criza acestei lumi. Căderea imperiilor, războiul, revoluţiile comuniste şi fasciste, totul demonstrează pentru Ionescu ivirea unui nou eon. Alegerea sa este să devină *mesagerul* intelectual al noii epoci. Mai târziu va avea şi pretenţia mesagerului politic, dar Carol îi va distruge această speranţă. Se va răzbuna, îndreptându-se către Legiune, în care, cu luciditatea sa cinică şi instrumentală, nu putea crede.

Se poate decela aici care este *forma mentis* ionesciană, este vorba despre o suprapunere, deloc paradoxală pentru epoca respectivă, a două tensiuni interioare majore, şi anume, cea politică şi cea pur intelectuală. Ionescu este deja un *homo politicus* şi un *homo novus*, un om angajat de propriile convingeri într-un demers de afirmare a unei politici, chiar dacă ea nu este una partizană, una declarat ideologică şi doctrinară. Această angajare politică este acum în primul rând o speranţă pentru radicalitate, pentru revoluţie socială şi politică, şi nu este încă o speranţă teologică sau care să îmbrace aparenţa teologicului, cum va fi cazul mei târziu, deşi accentul spiritualist şi metafizic antipozitivist este permanent prezent. În această dublă determinare a interiorităţii sale va trebui căutată soluţia ionesciană a politicului şi metafizicului. Epoca înseamnă şi va însemna pentru Ionescu o răsturnare metafizică, o schimbare de paradigmă, o reinstaurare a unei altfel de puteri umane, a unui altfel de tip uman. Există deci în această formulă tensiunea unei aşteptări eshatologice, deşi Ionescu nu va face totuşi niciodată confuzia majoră dintre politic şi religios, dar va admite întotdeauna întrepătrunderea activă a planurilor. Ionescu va funcţiona permanent cu această dublă determinare, politică şi metafizic intelectuală. Va recurge mereu la politic pentru a demonstra tezele metafizice şi, invers, va recurge la demonstraţia intelectuală a imeperativelor politice, care trebuie să decurgă din noile imperative ale unei epoci metafizice care este menită să lichideze formele moarte ale trecutului iluminist şi pozitivist. Aici Ionescu este întru totul fiul epocii sale, el seamănă foarte bine cu o parte din conservatorii germani ai epocii (Ernst Jünger), cu reprezentanţii dreptei franceze radicale sau cu intelectualii fascişti ai momentului (Giovanni Gentile). Pentru toţi aceştia politicul este metafizic, iar metafizica este politică prin implicaţiile necesare asupra construcţiei şi reconstrucţiei sociale şi politice. Omul nu poate rămâne o fiinţă metafizică fără acces la reconstrucţia sa interioară, urmată decisiv de reconstrucţia sa ca subiect social şi politic. În fond, aceasta este o pretenţie metafizică în oglindă cu aceea a iluminismului raţionalist care proclamă la rândul său un nou subiect metafizic, omul raţional care este propriul său stăpân, ieşind din indistincţia teologicului şi spiritualului, din sclavia stăpânului absolut care este Dumnezeul creştinismului. Filosofia catolică a contrarevoluţiei,

romantismul metafizic al idealismului german sunt marile mişcări care supun interogaţiei paradigma iluminismului a subiectului raţional. Secolul XX nu va face decât să continue această interogare ultimativă şi să tragă ultimele consecinţe din distrugerea armăturii raţionale a subiectului eliberat al iluminismului. Pentru de Maistre şi de Bonald revoluţia de la 1789 este *evenimentul* prin excelenţă al modernităţii, dar şi evenimentul teologic prin excelenţă, pentru că demonstrează atotputernicia unui Dumnezeu care pedepseşte permiţând satanicului să guverneze destinele umanităţii. Nae Ionescu este parte a acestei regândiri epocale a politicului şi metafizicului, care se petrece în prima jumătate a secolului XX, şi care sucombă finalmente în revoluţiile fasciste europene abolite de finalul celui de-al doilea război mondial. Trebuie făcută aici o precizare importantă, şi anume, conservatorismul european nu este un prefascism, angrenarea sa în mişcarea revoluţiei politice fasciste şi naziste nu este decât un efect al epocii totalitare, al controlului său absolut. Ernest Jünger, de exemplu, nu este altceva decât un oponent al revoluţiei naţional-socialiste, dar mişcarea totalitară îşi anihilează în indistincţie toţi predecesorii de la care crede că poate împrumuta ceva.

Nae Ionescu va încerca şi el, cu mijloacele sale specifice, mai degrabă minore, deşi nu lipsite de eficacitate, o *revoluţie intelectuală*, o schimbare de paradigmă intelectuală la nivelul României. Proza sa politică este expresia acestei angajări ferme şi tenace, cursurile sale universitare sunt, de asemenea, expresia aceleiaşi angajări intelectuale majore. Spre deosebire de Schmitt sau Jünger, nu va scrie niciodată nimic care să aibă o miză profundă, nici o carte care să dea măsura unei experienţe de gândire majore. Cu toate acestea, trebuie să îi concedem singura încercare la nivel românesc a recreerii intelectuale a conceptului de *politic* în epoca interbelică. Fără a-şi declara vreodată sursele intelectuale. Ionescu este totuşi *mesagerul* acestei noi epoci intelectuale. În acest sens Ionescu trebuie acceptat ca gânditor politic în interbelicul românesc, atât cât această gândire politică s-a putut exprima şi organiza teoretic într-o expresie analizabilă, ţinând cont că articolul de ziar este cel mai adesea expresia unei situaţii tactice mai degrabă, decât expresia unei gândiri asupra esenţialului. Conceptul politicului la Nae Ionescu nu este astfel deloc lipsit de o ambiguitate

majoră, de o anume indecizie permanentă asupra alegerilor ultime. Este Ionescu un revoluționar totalitar, este el un fascist, este el un conservator, este el un ortodox autentic care gândeşte în marginea politicului o soluție politică a ortodoxiei sau nu?! Este aici o ambiguitate mereu întreținută de cel în cauză ca strategie permanentă a actorului politic care a fost de-a lungul întregii epoci interbelice. Poate că secretul acestei personalităţii atât de controversate chiar acesta este, proasta şi incompleta inserție în politic a unui intelectual nehotărât să se dedice total politicii[831].

Această regândire a politicului în interbelicul românesc, nu numai de către Nae Ionescu, se face la intersecția fundamental tensionată a teologicului şi politicului. Dacă conservatorismul german sau național-socialismul au tradiții intelectuale proprii, distincte de teologia catolică sau protestantă, noua gândire românească a politicului se va întoarce în mod hotărât spre ortodoxie, ca spre singura tradiție „metafizică“ autentică. De aici o sursă nesfărşită de confuzii, dar şi de putere. Fascismul italian nu va apela la catolicism, construindu-şi singur un profil metafizic şi politic. Dreapta românească va ramâne însă să construiască pe temelia ortodoxă a spiritului național. Această construcție nu va apuca niciodată să fie edificată, pentru că rezultatele politicii militante vor grăbi criza profundă şi finalul tragic al acestei încercări.

Conceptul de *politic* la Nae Ionescu.

„Nu cred în „colaborarea generală“, pentru că nu cred în iluminism, în 1789, în Umanitate (cu U mare), în contractualism, în Liga națiunilor şi aşa mai departe. Socotesc, în domeniul politic, naţiunile ca unităţi colective ireductibile, şi nu sunt atât de „jurist“ (ca să nu zic altfel) ca să nu-mi dau seama de permanența ireductibilă a conflictelor tari între colectivele politice“.[832] Ionescu face aici o profesiune de credință realistă, organicistă, antiluminnistă şi antidemocratică.[833] Politica, internă sau internațională, este domeniul recunoaşterii necesității realității, supunerea la realitate este principală virtute politică de la Machiavelli încoace. A forța realitatea pentru a implanta abstracții ideologice umanitariste sau nu, este principalul viciu politic al democraților umanişti de sorginte iluministă. Realitatea este dură, complexă, plină de tensiuni feroce, particulară, niciodată generală,

supusă istoriilor naţionale, nu unei vagi istorii universale care nu poate demonstra niciodată nimic. Ionescu este deci adeptul realismului politic, ceea ce înseamnă înţelegerea politicului în termenii unei antropologii metafizice pesimiste, care înţelege omul ca fiind o fiinţă căzută, supusă păcatului originar. Cum se împacă acest realism metafizic şi politic cu ortodoxia asumată? Nae Ionescu ar răspunde că nu există nici o contradicţie, pentru că ortodoxia însăşi nu este o concepţie umanistă menită satisfacerii sentimentale a azilelor, ci este, dimpotrivă o credinţă plină de cunoştinţa păcatului fiinţei umane, de suferinţă şi de înţelegerea şi acceptarea acestei suferinţe. Conceptul tare al politicului la Nae Ionescu are acest caracter nonevanghelic, în sensul în care din amestecul politicii cu credinţa nu trebuie să iasă un terţ al simulacrului, o confuzie impresionantă a lumescului cu supralumescul, al istoriei cu *eshaton-ul*. Istoria, pentru Ionescu, rămâne aici, dincoace, deşi cel care face istoria poate fi mişcat de trăirea chemării evanghelice, de dincolo. Deşi nu întotdeauna se poate înţelege acest lucru, de cele mai multe ori această despărţire este prezentă în înţelegerea conceptului politicului la Ionescu. Faptul că subiectul acţiunii politice este mişcat de credinţă nu transformă automat actul politic în altceva decât este, *id est* un act politic supus circumstanţelor istorice concrete, nu o ancoră în lumea de dincolo. Teologul Nae Ionescu nu poate înţelege altfel participarea la istorie. Omul politic chiar dacă este în biserică, chiar dacă este îmbisericit, nu poate acţiona decât din raţiuni concrete, în circumstanţe concrete, supunându-se realităţilor istorice care îl domină, care îi fac posibilă acţiunea politică. Conjuncţia cu Codreanu, cu Legiunea, va fi, din acest punct de vedere, foarte interesantă şi întru totul problematică. Codreanu va reprezenta tocmai tipul profetului înarmat, având credinţa că acţiunea politică poate fi perfect încadrată spiritual şi că acţiunea în istorie este condiţia necesară pentru mântuire dincolo de istorie.[834]

Scriind, în 1933, despre regimul nazist, cu ocazia protestelor internaţionale împotriva actelor de violenţă ale revoluţiei naziste, Ionescu afirma: „Copilării, aberaţii sau stupidităţi, toate aceste acte nu sunt decât gesturile prin care o revoluţie lichidează trecutul. […] A fi în contra lui Hitler pe tema sălbăticiilor şi stupidităţilor lui, e inoperant. Fiţi, dacă credeţi că se poate – şi dacă vă ţin curelele – împotriva revoluţiei germane. Asta ar

fi ceva.“[835] Observăm la Ionescu încă din 1922 această aşteptare a lichidării democraţiei parlamentare, a partidelor, a contractualismului regimurilor democratice. Este poate nucleul speranţei sale metafizico-politice, speranţă care provine dintr-o anume înţelegere foarte strictă a epocii contemporane, ca epocă a lichidării trecutului iluminist, pozitivist şi democratic. Aici este prezent aspectul revoluţionar al concepţiei lui Ionescu, în sensul în care acesta a aşteptat şi a favorizat revoluţia de dreapta în România, ca imperativ al epocii contemporane. Germania, Italia, Spania, Polonia erau ţări care se supuseseră deja acestui imperativ al reconstrucţiei civilizaţiei europene, al ieşirii din nihilismul pozitivismului. Faptul că toate aceste noi regimuri preuspuneau dictatura sau totalitarismul nu era decât împlinirea acestui imperativ care impunea formula unei guvernări „organice“, care respinge abstracţia democraţiei reprezentative, care nu face, la rândul ei, decât să ascundă regimuri oligarhice. Aceasta este viziunea lui Ionescu, pe care o instrumentalizează de-a lungul întregii epoci interbelice.

Politicul devine astfel dimensiunea în care trebuie să se realizeze schimbarea de paradigmă a definiţiei subiectului uman contemporan şi totodată reconstrucţia politică şi socială concretă a statului şi societăţii corespunzătoare acestui subiect. Nae Ionescu este un intelectual, cu un mare rol politic, dar în primul rând un intelectual, pentru care definirea noţiunilor, paradigmelor şi valorilor are o importanţă decisivă culturală, metafizică şi politică. Definirea *politicului* conduce la definirea *politicii*, deci la definirea şi alegere scopurilor şi a căilor. De aceea este foarte importantă definirea politicului la nivelul epocii contemporane, iar Ionescu înţelege acest lucru şi îi conferă importanţa cuvenită. Este conceptul politicului normativ sau descriptiv? Cred că Ionescu ar răspunde că este în primul rând descriptiv, pentru că este în primul rând înţelegerea realităţii care este în curs, în act, nu este o invenţie a abstracţiunii filozofice, dar că are şi un caracter normativ datorat dimensiunii imperative pe care trebuie să o aibă orice înţelegere a realităţii care este o evidenţă, şi nu o iluzie intelectuală. Acest lucru implică deci pentru politica românească îndreptarea către satisfacerea imperativului epocii contemporane. Este exact ceea ce va face mereu, ca sfătuitor sau ziarist, să împingă către soluţiile menite să asigure o nouă politică, revoluţionară, antidemocratică, autoritaristă sau chiar dictatorială.

Carlismul său nu poate fi interpretat decât ca încercare de a introduce cezarismul fascist prin dictatura carlistă. Cu toate acestea, este foarte greu de decis dacă Ionescu este sau nu un fascist în adevăratul sens al cuvântului. Ce intră în noua definire a politicului la Nae Ionescu? Tot ceea ce fusese exclus înainte, în definirea modernă, guvernată de metafizica iluminismului. În primul rând națiunea şi naționalismul. Actorii istoriei universale sunt națiunile/popoarele ca indivizi colectivi, entități colective, pe care Nae Ionescu le defineşte astfel conform paradigmei romantice. Nu există istorie universală a individului abstract numit om, există o istorie a popoarelor lumii care se confruntă mereu pentru supraviețuire şi dominare. În această istorie poporul român trebuie să joace un rol, afirmă Ionescu. Şi va juca un rol numai dacă se va supune imperativului reconstrucției politice, adică afirmării primatului naționalului, a spiritualului şi a revoluției.

Ce înseamnă pentru Ionescu primatul naționalului, construcția politică sub semnul naționalului? În primul rând supunerea la constituția organică a ethnosului, a nu intra în contradicție cu legea acestui organism național care ete poporul, a rămâne pe deplin solidar cu ethosul originar al națiunii, a nu falsifica cultural şi politic realitea acestui ethos. Nae Ionescu a văzut în țărănism, la un moment dat, un posibil partid al revoluției politice naționale şi sociale, un partid care să renunțe la miturile democrației liberale burgheze şi să aşeze România pe temelia unui nou regim revoluționar. În tradiție iorghistă a văzut în țărănism o posibilă doctrină națională, aptă de a schimba ideologia liberalismului. În articolul Între Parlament şi Sfatul țării, scris în septetmbrie 1931, va face teoria statului țărănist, unde mandatul de reprezentare va fi nu o delegație de voință, abstractă şi neangajantă, ci un mandat imperativ, conform cu voința țărănească de a judeca realități. „Parlamentarism? Nu. Ci un sistem, o ierarhie de sfaturi pornind de la viața autentică, în directă legătură cu concretul, a satelor şi ridicându-se prin delegația, anonimă (nu personală) şi rotativă oarecum, până la sfatul țării, instanță supremă care nu cunoaşte separația puterilor sau mai ştie ce alte absracțiuni, dcât întru atâta întrucât acestea însemnează simple diviziuni tehnice ale muncii.“[836] Este aproape vechea teorie eminesciană a statului organic țărănesc care trebuie să fie purificat de orice influență a teoriilor de împrumut ale unei clase care nu mai ştie de unde se trage şi pe cine

reprezintă. În plus față de Eminescu, teoria partidului de mase, capabil să controleze întreaga societate şi să asigure succesul unei revoluții. Ce este o națiune? O ființă coelctivă. „Nu există în univers decât colectivități; ceea ce noi numim individ nu e decât o existență colectivă; organizată şi unificată după un anumit principiu. […] Nu. De câteva sute de ani, omenirea substituie conştient viața „colectivității“ naționale, intereselor individuale ale fiecăruia din noi.“[837] Mitului individului suveran i se substituie mitul colectivității originare capabile să fie la originea unei noi schimbări sociale. Țărănismul vizat de Ionescu, nu cel real, se află la intersecția a două coordonate foarte importante a *politicului* definit de acesta, şi anume la intersecția dintre naționalism şi revoluționarism. În *Problema politicii noastre de stat* Ionescu este cât se poate de clar cu privire la noua politică: „O politică net revoluționară. Care plecând de la faptul că lumea întreagă este în criză şi că interdependența mondială a scăzut în chiă considerabil, recomandă: o declupare a nostră de politica mondială; o închideree a nostră, cât mai departe împinsă, în granițele noastre; o luare în considerare a realităților româneşti; o scăderea a standardului de viață la nivelul acestor realități; şi aşezarea temeiurilor unui stat românesc de structură țărănească, singura formă în care noi putem cu adevărat trăi după indicațiile firii noastre şi singura care poate îngădui o adevărată şi completă rodire a puterilor rasei noastre.“[838]

Ce înseamnă pentru Ionescu a fi naționalist, revoluționar, realist, a te adapta vieții națiunii tale şi epocii contemporane care are noi imperative metafizice? O va spune într-un articol dedicat unei polemici parlamentare privind francmasoneria: „Pentru ca rezultate să fie obținute ar trebui ca în acelaşi timp lupta aceasta anti-masonică să fie purtată: împotriva individualismului liberal, a scientismului, a cartesianismului şi kantianismului, a democrației, a monarhiei constituționale şi republicanismului (care structural sunt aproape acelaşi lucru), a socialismului, a protestantismului religios de toate formele, a romanismului, dar şi a galicanismului catolic, a misticii individualiste de la Fericitul Augustin până la Francisc din Assisi, a kabalisticii, a teosofiei, a asiatismului panteist, a umanitarismului, etc. etc., a tot ce ete rațiune uscată față de plinătatea trăirii, a tot ce este mecanism față de bogăția polimorfă şi

fecundă a vieţii. Iată – aşa înţelegem noi problema.“[839] Ceea ce este interesant, este apariţia termenului de *trăire* în definirea noii paradigme metafizice, şi nu a *spiritului* sau *ortodoxiei*. Ceea ce respinge în primul rând aici este abstracţia formalistă a raţiunii şi a imperativelor ei, mai puţin devierea de la o formă de trăire religioasă a adevărului, cum, de exemplu, Crainic va insista în lucrările sale de doctrină. În fond, ceea ce prescrie Ionescu, este a fi împotriva întregii lumi, a diferenţei care instituie alteritatea.

Toate acestea sunt tezele unei revoluţii intelectuale, dar cine şi ce este intelectualul care trebuie să vegheze la drepturile şi interesele naţiunii sale? „Nu inventăm – ci exprimăm. Suntem solidari cu rasa noastră, mai solidari decât mulţi dintre noi. Simţim deci în noi înşine, prin contactul organic, dar şi conştient cu această rasă, ritmul şi direcţia destinelor ei. Simţim şi spunem.“[840] Ionescu se defineşte pe sine ca pe un intelectual care intră în rezonanţă spirituală cu propriul său popor exercitând astfel un soi de profetism, care singur poate ghida spre adevăr o lume care este înglodată în confuzie.

Ce sens are deci *politicul*, în această epocă de torsiune extraordinară a lumii? Între naţional, universal, spiritual, confesional şi vital? Care este argumentul ionescian, sensul pe care acesta îl conferă politicului prin gândirea sa? Acela de a se depăşi continuu pe sine însuşi în mişcarea transcendentă către adevărul metafizic al paradigmei autenticităţii umane. A fi autentic uman înseamnă a fi un subiect care redescoperă sursa adevărului transmundan, a fi în afara falsificării comise la nivelul întregii istorii universale, a te reintegra unei istorii spirituale genuine, nefalsificate şi de nefalsificat care abia acum va putea redeveni umană, adică înscrisă din nou în devenirea omului. Politicul trebuie deci să penduleze continuu spre metafizic, ca spre un pol al adevărului, revenind mereu spre tensiunea politică reală, concretă. Pretenţia ionesciană este tocmai aceasta, de a redefini în mod autentic politicul, şi odată cu el, implicit, *umanitatea* subiectului uman care este prins în câmpul politicului şi al politicii, definire propusă în termenii unei universalităţi metafizice a imperativelor contemporane, dar şi în termenii ethosului particular românesc. Omul contemporan trebuie să devină şi va deveni, afirmă Ionescu, (ca şi Crainic,

Eiade, Cioran, Noica) *omul nou* al unei decizii spirituale absolute care îl va elibera de superstiția raționalismului, principala cauză a destinului său falsificat.

Dar acest argument este astfel formulat în forma sa elegantă şi pozitivă, publicistica lui Ionescu desfăşoară, din păcate, o argumentație destul de artificială şi superficială. Nicăieri Ionescu nu face efortul unei gândiri autentice, care să depăşească primatul formulei ziaristice, care să lase în urma sa o gândire autentică capabilă de a rodi altfel decât prin formula politică şi jurnalistică de efect. Gândirea sa este deci lovită de o ideologizare patentă, de un efort tenace de a pregăti inserarea în politică. Se poate spune că Ionescu şi-a ratat propria temă, aceea a problemei teologice-politice, a ratat să o gândească coerent, privind spre viitor. Dacă privim spre Berdiaev, putem înțelege ce ar fi putut însemna un gânditor creştin român autentic care să-şi fi dus până la capăt sarcina gândirii. Ionescu lasă mereu lucrurile la măsura superficială a expresiei jurnalistice, amestecând mereu ideologicul, culturalul şi politicul într-o formulă care i-a permis să devină un mare ziarist, dar i-a interzis să devină totodată un mare gânditor. Funcția sa socratică i-a asigurat un statut pe lângă tânăra generație de discipoli şi i-a conferit nemurirea în acest rol de profesor, dar nici această funcție socratică nu-l poate absolvi de vidul unei experiențe. Ionescu lasă în locul său o absență, o virtualitate neconsumată a filozofiei româneşti, a gândirii creştine şi a gândirii politice creştine. Dacă şi-ar fi asumat rolul pentru care poate era deja croit, filozofia românească ar fi avut acum mai mult decât această… absență a unei problematici într-o epocă de maximă efervescență culturală şi spirituală.

Nae Ionescu ratează deci autenticitatea unei gândiri care să se confrunte cu propria sa sarcină într-o epocă a unei mari tensiuni spirituale, preferă formula de joasă condiție a jurnalismului cu miză politică imediată care calchiază numai exercițiul sever al gândirii pe temele importante. Aici gândirea care formulează verdicte soluționează totul în cheie ideologică. Marea temă a modernității sfâşiate, marea temă a teologiei politice cade, decade la rangul de rețetă vulgară, de rețetă propagandistică. Marea dramă a lui Nae Ionescu este că nu păstrează nici măcar demnitatea şi nici altitudinea unei gândiri politice conservatoare angajate cu pregnanță în

conflictele de idei ale epocii. Ionescu trădează conservatorismul unei conştiinţe lucide pentru tema predilectă a fascismului, şi anume revoluţia. Revoluţia şi regimul totalitar sunt cele două mari teme care fac din fascism o apariţie inedită în câmpul politic şi ideologic al secolului XX. Or, Nae Ionescu, gazetarul şi omul politic, este adeptul acestora de la bun început. Toate temele ideologice ale gazetarului Ionescu sunt de găsit în doctrina fascistă pe care o expune Mussolini în *Il Fascismo*.[841] Autorul prezumat al părţii doctrinare este Giovanni Gentile, filozof şi membru în Marele Consiliu al Fascismului. Doctrina Fascismului apare pentru prima dată în 1932, în *Enciclopedia italiană*, editată chiar de Gentile. Pentru Mussolini/Gentile „fascismul este totodată practică şi gândire. Este o acţiune animată de o doctrină.“ Fascismul este definit în continuare ca o doctrină bazată pe o concepţie spiritualistă pentru care viaţa este o luptă continuă, o doctrină care se opune individualismului şi liberalismului, precum şi socialismului. Statul fascist este „forma cea mai înaltă şi cea mai puternică a personalităţii, este o forţă, dar o forţă spirituală. O forţă care rezumă toate formele vieţii morale şi intelectuale ale omului.“ Cultul statului este dus în fascism la cote nebănuite, pentru că statul este aici persoana totală care formează naţiunea însăşi care nu are nici o substanţă fără statul fascist. „Dimpotrivă, naţiunea este creată de stat, care dă poporului, conştient de propria sa unitate morală, o voinţă, prin urmare o existenţă efectivă.“ Desigur, Nae Ionescu nu este un fascist care se inspiră din programul italian, nu este un doctrinar care să fie îndatorat în mod stângaci unei doctrine, care, totuşi, nu se formula în anul 1932 pentru prima oară, dar ce este cel mai important este faptul că miturile esenţiale ale acţiunii politice şi ale gândirii politice şi ideologice fasciste sunt de găsit la Ionescu, începând chiar cu perioada 1922-1924.[842] În mod cert, pentru o conştiinţă de dreapta exista un *Zeistgeist* care putea oferi mereu exemplificări necesare pentru regândirea în termenii politicului a epocii postbelice. Cert este, că miturile centrale ale revoluţiei politice şi ale regimului totalitar sunt pilonii conştiinţei şi acţiunii politice ionesciene în toată această perioadă. Profesorul de filozofie nu făcea deigur fascism la catedră, dar ziaristul şi omul politic avea deja o conştiinţă fascistă exemplară care trebuie să ghideze conştiinţele către înţelegerea acestui

fatum contemporan al rvoluţiei politice care să lichideze definitiv o epocă. Fascismul lui Ionescu nu este unul servil şi fără conştiinţa imperativului unei specificităţi, de aceea va încerca să convingă Partidul Ţărănist să adopte o platformă revoluţionară, tocmai pentru că o revoluţie politică fascistă presupune o adecvare perfectă la fondul ethosului. Fascismul italian nu poat fi importat, nu poate avea nici o relevanţă *tale quale*, dar o mişcare autohtonă care să preia imperativele politice şi metafizice ale epocii contemporane este de gândit că poate avea sorţi de izbândă. Crainic va face greşeala de deveni pur şi simplu mimetic în relaţia cu fascismul italian şi va sfârşi în ridicol. Nae Ionescu va aştepta şi se va orienta mult mai bine în epocă, alegerea Legiunii va marca apogeul său ca doctrinar al unei mişcări politice revoluţionare de dreapta.[843]

Fascismul ionescian este pe deplin asumat, iar aceasta rezultă şi din faptul că lipseşte naţionalismului acestuia o notă foarte importantă, şi anume tradiţionalismul, prezent la aproape toţi naţionaliştii epocii. Ionescu nu este deloc tradiţionalist, nu are în nici un fel nostalgia civilizaţiei tradiţionale, nu plânge industrializarea României şi pierderea paradisului mioritic.[844] Deşi recunoaşte ţărănimea ca singura clasă substanţială a societăţii româneşti, nu face din ţărănime un superlativ absolut al românescului. Orientarea ionesciană fundamentală este *futuristă*, ca să folosim un concept fascist, ceea ce are importanţă este viitorul politic şi metafizic al omului eurpean şi românesc, nu supravieţuirea istorică a ţăranului *qua* ţăran. Spre deosebire de Iorga şi de Crainic, Ionescu nu va milita deloc pentru menţinerea ţărănimii arhaice şi a valorilor sale de civilizaţie şi cultură. Un alt lucru foarte interesant la Ionescu este inexistenţa de facto a anticomunismului, Ionescu nu este nicăieri net împotriva comunismului rusesc, nicăieri nu face critica politică şi religioasă a comunismului, dimpotrivă este fascinat de imensitatea întreprinderii sovietice, de caracterul tectonic şi teluric al bolşevismului.

Fascismul se autoproclama spiritualist, dar era foarte greu de sesizat în ce mod anume este spiritualist sau religios. Mai degrabă în nici un fel. Pe tărâm ortodox, Nae Ionescu, care are ambiţia constituirii unei doctrine proprii asupra imperativului politic naţional, are de decis asupra impactului, asupra modului şi locului în care politicul se intersectează cu spiritualul, cu

ortodoxia. Ionecu nu va fi foarte clar nici aici, nu există nici o exprimare fermă şi coerentă asupra acestor lucruri, de atfel foarte importante, capabile să arunce în aer o întreagă societate, după cum s-a şi putut vedea.

„Renaşterea religioasă de după război nu a fost numai o renaştere religioasă. Ea era pretutindeni semnul unei prefaceri totale a omului, răscolit până în adâncurile lui. Ceva mai mult: acolo unde forma de viaţă religioasă nu era în conformitate cu geniul poporului, renaşterea aceasta s-a fixat în forme sterpe (mişcarea lui Maritain în Franţa) sau s-a închircit repede sub lovituri (catolicismul în Germania); acolo unde nu era în conformitate cu spiritul vremii, ea a fost sau este pe punctul de a fi părăsită, în beneficiul unui alt absolut, ca de pildă cel al raţiunii (protestantismul în Germania totalitară). La noi, printr-o coincidenţă fericită, mişcarea religioasă, păstrându-se în cadrele ortodoxiei, răspundea şi geniului şi spiritului vremii. Aşa încât ea nu a întârziat să câştige şi în întindere şi în adâncime.“[845] Iată deci modul în care religia se poate conecta cu *Zeitgeist*-ul contemporan: există, pare-se, o valoare de utilizare a religiei/confesiunii, care poate fi validată sau nu, în funcţie de o matrice structurală şi stilistică a unei anumite culturi. Catolicismul nu poate prinde în Germania, iar în Franţa catolică nu orice mişcare catolică poate fi vie şi vitală, deci nu toate formele sunt menite supravieţuirii. Totuşi, evenimentul cel mai important este renaşterea religioasă a popoarelor europene, renaştere care demonstrează că civilizaţia europeană revine la matcă, că există sorţi de renaştere a autenticului *homo europeus*, acela care a construit civilizaţia europeană a Evului mediu.[846] Va împărtăşi Nae Ionescu teza lui Berdiaev: „Acolo unde nu e Dumnezeu, nu e deloc omul“ ?[847] Din punct de vedere teologic, da! Dar din punct de vedere politic? Politica revoluţionară a lui Ionescu nu este esenţial religioasă, nu există o condiţionalitate imperativă şi esenţială între cele două sfere, politica poate fi născută de un impuls evanghelic sau nu, nu există o lege în acest sens sau o corelaţie necesară. *Omul nou* şi *noul regim* sunt lucruri care sunt în curs deja, sunt realităţi care nu aşteaptă nici măcar sancţiunea bisericii. Politica poate avea orice alt impuls iniţial, ea trebuie să urmeze, desigur, imperativele epocii, dacă vrea să triumfe, dar nu există nimic necesar în caracterul strict evanghelic al mişcării politice care va înfăptui revoluţia politică a epocii contemporane,

chiar dacă membrii ei vor fi şi membrii bisericii ortodoxe. În esenţă, ceea ce spune şi crede Ionescu este că nu biserica este chemată la un rol politic major, şi nici nu trebuie chemată la un astfel de rol, chiar dacă nu poate sta nici cu totul în afara mersului naţiunii către destinul ei istoric şi metafizic. Aceasta va fi viziunea ionesciană până la momentul legionar, şi cred că şi în timpul acestei perioade, chiar dacă, din raţiuni evidente va profesa şi alte opinii. Mişcarea politică trebuie să fie o mişcare eliberată de orice reticenţe în a aborda cucerirea puterii prin mijloacele politice prin excelenţă. O mişcare politică nu poate fi un ordin contemplativ monastic, şi nici nu poate fi dominată de intelectuali. O mişcare politică este un mare fenomen politic vital care trebuie să izbucnească cu forţa vitalităţii sale pentru a crea o nouă realitate politică în ţară.

Joacă ortodoxia românească vreun rol politic major în viziunea lui Ionescu, este chemată ortodoxia să redefinească politicul şi politica? Nu există un răspuns clar la această întrebare din partea lui Ionescu. În *Biserica ţăranilor*, din 8 noiembrie 1926, Ionescu afirmă: „[…]Aceasta explică de ce ortodoxia noastră ţărănească nu e atât o religie cu o biserică chezăiuşitoare a credinţei, cât mai ales un fel de cosmologie, în care elementele de dogmă strict ortodoxe se hipostaziază în realităţi concrete; de ce, cu alte cuvinte, creştinismul a coborât la noi în realităţile imediate ale zilei, contribuind la crearea unui univers specific românesc, obiectivat aşa de caracteristic în folklorul nostru.“[848]

Ce este de fapt ortodoxia pentru Ionescu? Ce înseamnă această trăire a lui Dumnezeu în duh ortodox? Trebuie spus aici că textele ionesciene despre creştinism, deşi nu sunt ale unui teolog consacrat sunt printre cele mai frumoase şi puternice texte creştine ale culturii române de secol XX. Textele transmit o puternică conştiinţă religioasă, un sentiment al tragicului metafizic şi o aşteptare înfrigurată a sfârşitului timpului. Nae Ionescu nu mai este aici retoric, ci pur şi simplu un credincios înzestrat cu expresivitate exemplară. Iată finalul din *Tristia*: „Simon Petru doarme. Şi noi toţi – ca el. Şi de aceea până şi iubirea este suferinţă. Lumea se răsuceşte în durere ca o râmă pusă pe jăratec. Şi Dumnezeu odată cu ea. „…Iar sudoarea lui, ca picături de sânge, picură pe pământ“.[849] Creştinismul este pentru Ionescu, ca adevărat credincios, adevărul. Nimic nu poate veni să diminueze această

credință, iar ortodoxia este modul organic de trăire a acestei credințe, a acestui adevăr, de către comunitatea de destin a poporului român. În această privință lucrurile au fost întotdeauna clare, creştinismul universal trebuie trăit în mod particular, în istorie, prin național, nu există o altă posibilitate. Dar această trăire a ortodoxiei trebuie să fie una canonică,aspră, demnă de Hristos, nu una superficială şi formal oportunistă. Religia este resortul ultim al ființei umane, încercarea sa ultimă şi absolută de a îşi găsi sensul, deci adevărul. De aici poate reticența lui Ionescu de a angaja religia în mod direct în politică, de a lega indisolubil cele două acțiuni. Pentru Ionescu politica, deşi de o importanță capitală, nu poate, totuşi, niciodată găsi o soluție definitivă a problemei sferinței umane, din care derivă înclusiv suferința în istorie, suferința omului ca subiect istoric şi politic. Nu a avut niciodată acestă naivitate. Aşezarea politică a întrevăzut-o mereu ca pe o soluție tranzitorie, necesară, întrucât este dictată de realitatea istorică obiectivă, dar în nici un caz definitivă. Acțiunea sa politică, deşi menține ca temei religia, nu se fundamentează practic pe religie. De aici şi distanța față de ortodoxie în acțiunea politică. Numai întâlnirea cu radicalismul ortodox legionar îl va pune în fața unei alte alegeri. Ortodoxia nu devine la Ionescu un motor politic, cu atât mai puțin motorul politicii totalitare a unei revoluții de dreapta. Nu poate întrevedea legătura dintre revoluție şi ortodoxie, confesiune a unei eterne armonii cu puterea lumească. Nu poate înțelege cum ar putea ortodoxia de esență şi de aparență țărănescă să facă o revoluție în statul burghez şi liberal român. Maxima expresie a revoltei este 1907, dar aceea nu a fost decât o răscoală a foamei şi a disperării. Impulsul revoluționar trebuie să vină de altundeva, el nu poate fi asigurat de o ortodoxie a cuminteniei pământului.

Cu toate acestea *politicul* este înțeles de Nae Ionescu la intersecția cu religiosul. Grila sa de interpretarea a evenimentelor nu este altceva decât desfăşurarea acestei axiomatici a politicului şi a religiosului înțelese într-o permanentă intercondiționare normativă şi practică. Pentru Ionescu nu există o practică a politicului lipsită de dimensiunea religiosului, pentru că oamenii sunt toți, inclusiv comuniştii, subiecte ale situării religioase, ale formelor credinței. De aici şi interpretarea epocilor şi momentelor politice din perspectiva factorilor culturali şi religioşi, un tip de analiză pe care l-a

preluat în fundamentul ei de la Dilthey şi Weber. În mod esenţial, argumentul ionescian este următorul: politicul este domeniul esenţial al istoriei, pentru că în câmpul acesta se pun şi se rezolvă tensiunile esenţiale ale socialului, economicului şi metafizicului. Omul ca subiect istoric şi societatea însăşi sunt înseşi mizele politicului. Sfera politicului este sfera înţelegerii de sine a omului, şi totodată sfera deciziilor esenţiale cu privire la esenţa lui *humanitas*. Dimensiunea religioasă a omului este o dimensiune esenţială şi nimic nu o poate anihila, nici teoretic, nici practic. În consecinţă, omul contemporan nu-şi poate gândi propria esenţă în afara acestei dimensiuni, iar politicul este una din căile prin care această deconstrucţie a subiectului iluminismului poate fi realizată, simultan cu deconstrucţia filozofică, deja în curs. Revoluţia de dreapta este o revoluţie care trebuie să reconstruiască din temelii edificiul social şi politic al ultimelor trei secole. Această înţelegere o va avea şi Eliade, la care teoria *omului nou* este şi mai pregnantă. Atât pentru Ionescu, cât şi pentru Eliade schimbarea subiectului uman este un proiect metafizic şi abia după aceea politic. Dar aceasta nu este decât o succesiune abstractă şi logică, pentru că în planul realităţilor există numai o simultaneitate istorică certă. Acţiunea politică se desfăşoară în această simultaneitate a contrariilor, contradicţiilor şi tensiunilor, ceea ce conferă politicului şi politicii caracterul agonal, care este, de altfel, esenţa politicii.

Există un foarte interesant articol, nu lipsit de sofisme, care la Ionescu sunt întotdeauna marca unei anumite retorici care îşi propune să afirme, să proclame şi să edifice cu orice preţ. Articolul se intitulează „Vremea teologilor“ şi este publicat în 6 august 1932, în *Cuvântul*: „Timpurile de mari prefaceri nu oferă la suprafaţă nici un punct fix sau măcar precis de orientare. În asemenea împrejurări nu ajută decât cea dea a doua vedere, care nu judecă în funcţie de *concret*, ci în funcţie de *real*; care stă în contact cu principiile generatoare de realităţi, cu momentele esenţiale. Toate imponderabile, „divagaţiuni“ metafizice – aşa cum le judecă şi le categorises oamenii serioşi şi ştiinţifici, dragă Doamne, dar, iată, existând şi făcându-se valabile la timpul lor. Ei bine, tocmai aceste împrejurări hotărăsc de prezenţa teologilor în capul marilor mişcări politice reformatoare de astăzi.“[850]Teologul este văzut ca acel om politic care poate acţiona

înţelegând realitatea în resorturile ei intime pornind de la „un anumit dar special a cărui origine stă într-o adâncă iubire a existenţei.“[851]Teologul este singurul care ar putea sta în legătură şi cu lumea celor nevăzute, dar reale, având deci o vedere totodată adâncă şi panoramică a existenţei şi a lumii. „Când însă intervin marile perioade de prefacere, nu se mai pot descurca decât cei care cunosc meşteşugul de a sta în contact nu cu întâmplările, ci cu resorturile lor intime. Adică metafizicienii. Seipel, Brünning şi Stalin au trecut pe primul plan politic – pentru că e vremea teologilor.“[852] Textul nu cred ca trebuie citit numai ca o pledoarie *pro domo*, ci ca pe o reală convingere interioară. Desigur, enormitatea de a-l considera teolog pe seminaristul Stalin ține de hazul involuntar al gazetarului şi de o anumită fascinație pentru bolşevismul revoluționar.

De ce este teologicul relevant pentru politic, de ce buna definire a politicului trebuie să se plaseze la această intersecție sau mai degrabă întrepătrundere? Pentru că Ionescu porneşte de la o definiție a omului care îi conferă acestuia ca esență religiosul, căutarea lui Dumnezeu. Metafizica însăşi este pentru Ionescu doar o funcție a căutării religioase, metafizica există ca preocupare umană pentru că autentica *humanitas* umană este aşezată în câmpul religiosului, adică al sacrului.[853] Nimic uman fără căutarea şi *trăirea* religiosului, a sacrului. Ființa umană este deci acea ființă care este deja aruncată înainte într-o căutare a originii, a adevărului absolut, a divinității. Aceasta este adevărata şi autentica condiționare umană, autentica *condiție umană*. Din acest centru al ființării umane iradiază sensul acțiunii sale istorice şi politice. Eliade va prelua tocmai această înțelegere metafizică a omului şi o va duce mai departe, către ceea ce va trebui să fie o reconstrucție antropologică a conceptului de om. *Homo religiosus* eliadian are această definită miză metafizică, să fie o reconstrucție a esenței umane, o mutare a definiției sale din raționalismul instrumental al iluminismului şi al pozitivismului căte o definiție metafizică, adică întemeiată în temeiul adevărului, înțeles acesta ca ființare în orizontul sacrului. Adevărul nu este deci o *teorie*, un mod de înțelegere al lumii, ci chiar modul autentic de a exista al umanului în câmpul însuşi de ființare, venire şi chemare al sacrului, al misterului revelat.

Nae Ionescu va trage anumite consecințe politice de aici, acționând ca

magister pentru o şcoală metafizică de oameni ai noii epoci. Pedagogia ionesciană nu este o pură pedagogie a spiritului, este totodată o aspră pedagogie politică pentru vremea care a venit, pentru naşterea unei noi epoci care trebuie să fie mai înâi întâi înţeleasă şi apoi construită. Nu cred totuşi că această pedagogie putea să însemne o directă invitaţie la fascism, o simplă trimitere la acţiunea politică directă. Şcoala lui Nae Ionescu nu ar fi putut să fructifice politic fără existenţa Legiunii, care este o creaţie independentă a epocii interbelice şi un fenomen major al noii epoci descrise şi proclamate de Ionescu. Întâlnirea lui Ionescu însuşi cu Legiunea este unul dintre evenimentele importante ale epocii, de natură să modifice într-o măsură semnificativă cursul istoriei interbelice. Prin sprijinirea activă a Legiunii, Nae Ionescu a furnizat un foarte important atu intelectual mişcării politice care trebuia să împlinească misiunea revoluţiei politice naţionale totalitare. Dar descrierea acestei întâlniri nu poate face obiectul rândurilor de faţă. Ce a însemnat Nae Ionescu pentru Legiune, ce a însemnat Legiunea pentru Ionescu sunt lucruri care exced cercetării noastre, care are ca obiect numai descrierea discursurilor intelectuale şi politice ale celor mai proeminente personalităţi ale culturii interbelice care se înscriu în ceea ce am definit ca mişcare a contrailuminismului.

Care este totuşi reflexul teoretic al întâlnirii cu Legiunea şi a deciziei de a miza pe această mişcare definitiv pentru „lichidarea“ regimului parlamentar, a democraţiei şi a liberalismului. Expresia acestei întâlniri este de găsit în cursul de *Logica Colectivelor*, din 1934-1935[854], care nu s-a păstrat integral, fiind reconstituite numai trei prelegeri, dar suficient să putem înţelege orientarea majoră a cursului care trebuia să fie o propedeutică la orice viitoare încercare de politică naţională. Prelegerea I este încercarea de definire a colectivului la nivelul realităţii fenomenelor fizice. Prelegerea a II-a se referă la *Naţiunea ca unitate organic-spirituală*, iar primul argment al textului se referă la clasica dihotomie dreapta-stânga. Este interesant că aici Ionescu apelează la un mai vechi argument încercând să deonstreze că dreap şi stânga sunt două „formule de valorificare a existenţei“, dar tot astfel erau catolicismul şi ortodoxia, sunt oare dreapta şi stânga de acelaşi rang, intră în acelaşi domeniu de realităţi istorice şi metafizice? Ionescu nu face nici o precizare. Argumentul ionescian nu este valid pentru că dreapta

şi stânga ca fenomene ideologice şi politice nu pot avea acelaşi grad de generalitate şi acelaşi grad de relevanţă antropologică ca şi formulele confesionale citate. Mai departe prelegerea trebuie să răspundă la întrebarea ce este voinţa unui colectiv? În mod obişnuit se vorbeşte de voinţa naţională, care este determinată prin cuantificarea majorităţii, dar este acest tip de cuantificare singurul valabil, singurul posibil, nu cumva mai poate exista şi altceva? Înainte de a răspunde la această chestiune, Ionescu rafinează definiţia colectivului şi a raportului pe care acesta îl are cu individul. Aici urmează îndeaproape argumentele lui Durkheim, care stabilise deja la începutul secolului XX existenţa obiectivă a faptelor sociologice şi a legilor de existenţă a acestora în cadrul societăţilor umane. Ionescu foloseşte argumentele clasice ale sociologiei durkheim-iene pentru definirea naţiunii ca un colectiv care are o existenţă obiectivă în afara sumei matematice a indivizilor care o compun.[855] Ionescu reiterează aici celebrul argument durckheim-ian al numărului statistic al sinuciderilor care rămâne constant într-o anumită colectivitate, şi poate fi astfel prezis, deşi nu există nici un instrument de identificare a comportamentelor individuale din acea colectivitate. Dar de la această clasică definire a faptului sociologic în termenii obiectivităţii şi cuantibilităţii, Ionescu trece imediat la definirea naţiunii, caz special al colectivului, pe care îl defineşte ca pe o „unitate organică, conştientă“, pentru care nu poate hotărâ decât acela care poate trăi „conştiinţa acestei totalităţi, a acestui colectiv de natură spirituală“. Dar cum aş putea eu, ca individ limitat, să trăiesc conştiinţa unui astfel de colectiv? Cum aş putea să ştiu eu ceva cu sens despre întreaga naţiune? Eu nu pot hotărâ decât pentru colectivitatea care este pentru mine concretă. Ce înseamnă concret? Concret este ceea ce este trăit, cunoscut prin trăire, printr-o luare în posesie nemijocită de nimic altceva. Aici Ionescu trece mai departe, la definirea politicii, ca activitate esenţială pentru orice colectiv: „politica este funcţiunea naţiei“. Dar poate oricine să facă politică? În nici un caz, politică pot face numai acei „indivizi pentru care naţia, în întregul ei, este un concret“. Or, în cazul democraţiei care se bazează pe votul egal al fiecăruia, tocami calitatea votului şi a conştiinţei se pierde, voinţa naţională fiind astfel falsificată. Dar atunci cine poate hotărâ în cel mai bun mod posibil, dacă nu majoritatea? Ionescu are aici două răspunsuri posibile:

unsul Domnului sau alesul Domnului, teza fundamentală fiind că: „Domnia este o stare de har“. Unsul Domnului este regele sau domnitorul, alesul Domnului este *căpetenia* care se alege singură dinlăuntrul poporului, şi care reprezintă cealaltă posibilitate de a fi sub har. „Ceea ce se desemnează înlăuntrul unei naţii este altceva decât un cezar, un duce sau un führer, cu totul altceva. Gândiţi-vă d-voastră: cine hotăreşte pentru fiinţa omenească? Capul hotăreşte pentru fiinţa omenească: Capul! Capul care este, în însăşi fiinţa omenească, o funcţiune specializată, ca să zic aşa – însăşi fiinţa omenească. Aşa e şi cu naţiunea. Că atunci când domnia este în vacanţă, atunci când Dumnezeu nu lucrează prin domn, ci lucrează de-a dreptul cu poporul, atunci iese din acest popor o *căpetenie*. Nu führer, nu duce: căpetenie. Pentru că singură căpetenia aceasta nu transcende naţia, ci *este* însăşi naţia, însăşi naţia în funcţia ei diferenţiată: de a hotărâ. Această căpetenie hotărăşte pentru naţiune.Nu pentru că gândeşte această căpetenie într-un fel sau altul, nu! Ci pentru că este însăşi naţia, după cum capul este însăşi fiinţa omenească.“[856]

Avem aici o mică teorie mistică a harismei conducerii naţiunii de către instrumentele voinţei divine. Unsul şi alesul lui Dumnezeu sunt singurele tipuri de conducători care pot conduce colectivul naţional spre împlinirea destinului său. Naţiunea este definită aici ca trup mistic, pentru că numai un astfel de corp mistic poate fi sub pronia lui Dumnezeu. Mica teorie ionesciană nu are nimic biblic şi nici medieval, nu putem decela nici un model după care să se fi ghidat, este doar un desen foarte general, care serveşte unei demonstraţii retorice, nu pertinente, menită să fie polemică în cel mai înalt grad faţă de Carol al II-lea şi encomiastică în raport cu Corneliu Codreanu. Al doilea rol pe care îl joacă este de a fi complet antimodernă şi antiliberală. Din păcate, avem aici din nou un exemplu în care Ionescu este doar retoric şi polemic, fără a fi şi pertinent, în sensul unei gândiri care să mizeze pe construcţia unor argumente valide pentru teza enunţată.

Prelegerea a III-a face teoria *Colectivului de natură politică*, deci a partidului politic. Există colective sociale de tip contractual, dar există şi colective sociale organice, ca poporul, în care voinţa nu este de tip contractual. Poporul este un organism natural unde nu intervine nici un act

de conştiinţă. Există şi alte colective sociale, care pot intra în conflict uneori. Conflictul fiind definit ca momentul afirmării de sine. Conflictul este el însuşi definit de relaţia polară prieten-duşman. Aici Ionescu foloseşte clasica dihotomie a lui Carl Schmitt, care a încercat să redefinească politicul prin instituirea acestei dihotomii ca fundament al său.[857] Ca întotdeauna, Ionescu nu citează sursele iluminărilor sale. Poporul este deci un colectiv organic, naţiunea este un colectiv politic, adică un colectiv care a luat cunoştinţă de sine. Politica presupune în mod fundamental lupta între voinţe, interese, identităţi etc. Această luptă se poartă în cadrul aceleiaşi naţiuni între partide, care sunt instrumente de luptă a grupurilor umane şi se bazează pe o logică, afirmă Ionescu, a deplinei exclusivităţi, fiecare partid urmărind să-şi impună soluţiile şi voinţa în mod absolut. Până unde poate merge partidul? Până la „confiscarea“ totală a naţiunii, până când „partidul devine însăţi naţiunea“, ceea ce este chiar definiţia mişcării totalitare care devine astfel expresia absolută a naţiunii. Este o schiţă a destinului mişcării legionare, pe care Ionescu o face într-o perioadă de maximă implicare şi identificare cu Legiunea. Ce este deci politica? „Politica este ştiinţa colectivelor în luptă“. Cu această definiţie Ionescu trece definitv la un tip de înţelegere a politicului, foarte axiomatizat, care nu-l va mai părăsi niciodată. Astfel Ionescu devine cu adevărat maestrul nonmimetic, dar retoric, al teoriei politicii totalitare româneşti de dreapta. Lecţia de filozofie politică a lui Nae Ionescu rămâne totuşi una minoră, compusă din mici descoperiri provenite din lecturi diverse, asamblate retoric în discursuri bine orientate ideologic. Trebuie spus, totuşi, că există o coerenţă fără fisură a demersului intelectual ionescian în ceea ce priveşte înţelegerea politicii şi a politicului.Un demers provenit din natura sa de conservator politic. Deşi lipsit de originalitate şi de orizont problematic, Ionescu nu este lipsit de inteligenţă, talent şi expresivitate, astfel încât discursul său se impune mai degrabă în locul unei doctrine, ca similidoctrină a dreptei intelectuale extreme, decât ca doctrină a acestei drepte. Cu toate acestea, influenţa sa în epocă este majoră, ceea ce îl va putea îndreptăţi în 1939 să-şi închipuie că ar putea locul lui Codreanu, ajutat chiar de rege, căruia ar trebui să îi poată aduce această generaţie la picioare.[858] Desigur, o iluzie imensă, o extraordinară lipsă de luciditate, de realism, pe care de altfel îşi bazase toate

analizele de până atunci. Dar această iluzie spune totuşi ceva foarte important despre personaj, îi dezvăluie imensa speranţă politică, dorinţa foarte puternică de a fi filozoful-rege, salvatorul politic al unei generaţii pierdute şi a unei ţări, de asemenea pierdute. Nae Ionescu îşi dezvăluie aici ultimul resort, resortul secret al construcţiei personalităţii sale, al destinului său cultural şi politic. Iluzia politică, dorinţa de a conduce politic destinul României înţelegem că a fost marea sa ambiţie nerostită, resortul puternic al pasiunii pe care a pus-o în toată opera sa de gazetar şi de profesor. Care a fost suportul acestei mari paiuni politice ionesciene? Probabil pariul interior împotriva unei lumi care i se părea haotică şi falsificatoare, o lume tragică care îşi trăda propria tragedie.

Discursul ionescian este, ca şi cel al lui Iorga, un discurs fondator, care trebuie cunoscut şi analizat cu atenţie, pentru că dă seama despre o întreagă epocă care nu poate fi anihilată pur şi simplu prin uitare, ocultare sau diatribă. Nu ştim cât şi dacă cultura română va mai exista, dar, cu certitudine, epoca interbelică este, la scara micii noastre întreprinderi culturale naţionale, un moment de autenticitate şi fervoare, un moment al căutării, al întemeierii, dar şi al rătăcirii şi fatalei disoluţii.

Nichifor Crainic – un misionar rătăcit în politică

Nichifor Crainic şi-a dorit foarte mult să fie doctrinarul naţionalismului ortodox, profesorul de mistică şi-a dorit enorm rolul lui Nae Ionescu, acela de mentor al Legiunii sau chiar pe acela de leader politic. A făcut foarte mult în acest sens, a condus *Gândirea*, a scos *Sfarmă piatră*, *Calendarul*, s-a afiliat politic, a devenit ministru al propagandei, a devenit simpatizantul oficial al fascismului în România. Cu toate acestea nu a reuşit să se impună în acest rol august, a rămas un poet apreciat, un gazetar respectat, un eseist relativ citit şi comentat, un ideolog, un şef de şcoală, dar nu şi un şef cu vocaţie politică.[859]

Opera de ideolog a lui Crainic se desfăşoară în paginile *Gândirii* în principal, dar şi în paginile ziarelor pe care le-a condus. Crainic, spre deosebire de Ionescu, nu reuşeşte să impună un nou fel de a face gazetărie, nici *Calendarul*, nici *Sfarmă Piatră* nu ajung la prestigiul şi calitatea Cuvântului. *Gândirea* este marea creaţie a lui Crainic, o revistă care a reuşit

să apară mai bine de douăzeci de ani şi care a reuşit să se impună spiritului public promovând tradiţionalismul cultural. Paginile revistei au fost deschise întregii lumi intelectuale interbelice, chiar şi celor fără o afiliere directă la gruparea revistei. [860]Prima antologie a eseurilor sale din revistă Crainic o publică abia în 1936. *Puncte cardinale în haos* devine astfel primul volum de eseistica ideologică a teologului Crainic. Cartea nu a stârnit multe reacţii totuşi, probabil principalul motiv fiind faptul că toate ideile erau deja de mult cunoscute din paginile revistei, intrate deci în conştiinţa publică.

Formula eseisticii sale este predica, ideile sunt înlănţuite nu într-o strictă argumentaţie logică care să conducă la o concluzie care să convingă prin evidenţa stringenţei ideatice, ci ideaţia este desfăşurată larg în pasaje lung metaforice dublate de exhortaţii morale, conducând în final la teza de demonstrat, care este întotdeauna o teză fie etică, fie teologică. Genul proxim este literatura, Crainic nu iese niciodată din marginile unui anume metaforism ascendent şi oarecum redundant. Eseurile sale trebuie să edifice şi de aceea au întotdeauna o estetică a frazării şi a dispunerii, dar rareori o stringenţă a demonstraţiei. Nu este nicăieri de întâlnit dimensiunea ionesciană a tezei metafizice riguros urmărite. Eseul creşte prin aglutinare de metafore sau de moralităţi, nu prin înşurubare a gândului înspre propria sa finalitate. Toate eseurile sale urmează acelaşi curs, fără abatere. Este aici, într-un fel o metodă expozitivă, desprinsă poate din metodica cursurilor sale de la facultatea de teologie.

Puncte cardinale în haos[861], eseul care dă titlul întregii culegeri, este menit să facă descrierea situării autorului faţă de problematica epocii contemporane. De fapt este vorba de o conferinţă ţinută în faţa unui auditor tânăr, care trebuia convins de câteva imperative. Tezele conferinţei sunt: epoca contemporană este epoca unei crize fără precedent; există trei moduri de a vedea lumea – idealismul, materialismul şi spiritualismul; dintre acestea singurul valabil este spiritualismul; Europa se zbate între individualismul liberal-democratic şi colectivismul bolşevic, amândouă fructe ale materialismului; democraţia este masca egoismului materialist susţinut pe o ordine bancară a corupţiei metodice; mişcările totalitare contemporane sunt mişcări de revenire la echilibrul fiinţei umane rupte de

ordinea falsă a meterialismului; România însăşi este parte a acestui proces şi trebuie să se pregătească pentru a găsi soluţii demne de drama contemporană; generaţia tânără va fi vehiculul acestei renaşteri spirituale, ea trebuie să schimbe albia lucrurilor. Modelele există: „Între cele două extreme materialiste, încercările de rectificare, de compromis de sinteză nu lipsesc. Uriaşa mişcare germană a lui Adolf Hitler e una. Opera politică atât de arhitectonic clădită a lui Mussolini e alta“[862]

Crainic vehiculează toate ideile epocii: critica democraţiei, a liberalismului, a raţionalismului etc. într-un şuvoi liric şi tezist nestăvilit. În fond vrea să ajungă prin operă la profetismul naţional desăvârşit, aceasta este ţinta sa.

În „Titanii ateismului“ sunt judecate toate devierile materialiste ale secolului XIX şi este valorizat fascismul spiritualist şi creştin. Este curioasă citirea fascismului ca fiind spiritualist şi creştin la severul teolog care ar fi trebuit să fie Crainic: „Italia spiritualistă, dimpotrivă, înseamnă evacuarea eorilor titanice le veacului XIX din spiritul european. Dacă Roma nouă îmbracă pentru Occident un caracter de valabilitate universală, aceasta se datoreşte faptului că revoluţia ei, care e o reacţiune împotriva erorilor savante, reînvie şi trandfigurează nobilele tradiţii milenare ale Europei. Substanţa permanentă a Europei se defineşte prin Roma. După atâtea deviaţii şi dezastre, conceptele de cultură şi civilizaţie se reintegrează în sensul nobil cu care ne-a obişnuit istoria. Darul cel nou al Romei pentru fiecare naţiune în parte este: un cer şi o patrie.“[863]

Piesa de rezistenţă a volumului este eseul *Sensul tradiţiei*, eseu care încearcă să definească tradiţia ca dinamism interior al spiritului. Destul de curios, Crainic porneşte de la un citat din Unamuno pentru a ajunge la semnificaţiile originare ale tradiţiei. „Tradiţia eternă, cum o concepe Unamuno, este, cu alte cuvinte, o realitate ontologică. Dar această realitate ontologică, teoretic universală, în ordinea creaţiei culturale se particularizează şi se localizează, întrucât fiecare popor îi împrumută expresia formală specifică lui“.[864] Tradiţia este deci inevitabil autohtonă şi dinamică, pentru că este mereu un fenomen al prezentului, nu unul al trecutului. În ordine culturală, explică Crainic, tradiţionalismul *Gândirii* provine din *Sămănătorul*, dar : „Peste pământul, pe care am învăţat să-l

iubim din *Sămănătorul*, noi vedem arcuindu-se coviltirul de azur al Bisericii ortodoxe. Noi vedem substanţa acestei Biserici amestecată pretutindeni cu substanţa etnică. Pentru noi şi pentru cei care vin după noi, sensul istoriei noastre şi al vieţii şi artei populare rămâne pecetluit dacă nu ţinem seama de factorul creştin. *El e tradiţia eternă a Spiritului care, în ordinea omenească, se suprapune tradiţiei autohtone*. Precum prin harurile Tainelor ei, Biserica sfinţeşte viaţa omenească şi întreaga făptură, tot astfel caracterele ei cultice s-au adâncit în zămislirile poporului, împrumutându-le un înţeles spiritualist mai presus de natura înconjurătoare. Tendinţa spre abstractizare a acestor zămisliri este o tendinţă de eliberare din materie şi de universalizare a particularului“.[865] Ceea ce putem întrevedea aici este o viziune esenţialistă care conjugă în aceeaşi substanţă spiritul şi etnicul. Etnicul pare că este transfigurat de spirit fiind astfel părtaş la dinamica spiritului divin care cu grijă proniatoare nu lasă ethnosul să iasă din matca sa. Astfel poporul este permanent inspirat de spiritul divin, substanţa etnică primind harul duhului sfânt. De aceea poporul este sfânt şi formează o comunitate nu numai istorică, ci şi mistică. Argumentul lui Crainic este tocmai acesta că poporul este *materia signata* a duhului sfânt. În aceste condiţii tradiţionalismul este singura alternativă de a rămâne în matricea propriului popor şi de aparticipa la dinamica proniatoarea a duhului sfânt. Concluzii delicate şi riscante perfect acuzabile de filetism, în ultimă instanţă. Naţiunea nu poate fi purtătoare de duh sfânt în substanţa sa, *qua* naţiune, ca *ethnos*. Dumnezeu a creat oameni, nu naţiuni. Biserica însăşi nu este o funcţie a naţiunii, biserica este o adunare a persoanelor, a chipurilor.

Eclectismul lui Crainic se revelează totuşi şi la finalul eseului când îl invocă pe Keyserling cu *Das Spektrum Europas*, unde acesta vorbeşte de România ca o posibilă reîntrupare a bizantinismului, şi sfârşeşte cu concluzia că viziunea sa despre civilizaţia românească este împărtăşită chiar de „un european incontestabil“. Venind în cultură din lumea seminarului şi a facultăţii de teologie, Crainic simte nevoia deseori de scurte trimiteri, referinţe sau citate pentru a demonstra acomodarea sa cu cultura umanistă.

Volumul conţine alte câteva eseuri în aceeaşi notă a unui tezism blând, a predicii duminicale, a alarmei morale sau teologice pentru epoca contemporană. Câteva note antisemite există, fără a da totuşi un ton general.

Crainic încearcă o formulă *sui-generis* de eseistică a unui intelectual creştin, dar tot ceea ce reuşeşte este o literatură ideologică uşor barocă, uneori estetizantă, tezistă, fără o reală cuplare la concept şi la idee. Fără exercițiul minim speculativ, pedagogia expozitivă a lui Crainic nu reuşeşte să rămână interesantă. Pare mai degrabă că geniul lui Crainic a stat în animația culturală, în capacitatea de a crea şi menține *Gândirea* ca o revistă importantă a interbelicului. Tradiționalismul, deşi nu este creația sa exclusivă, îi datorează enorm ca realitate culturală a epocii.

În *Ortodoxie şi etnocrație* toate temele sunt reluate. Iată definirea ortodoxiei şi a românismului dată într-un eseu polemic la adresa lui Motru, intitulat *Spiritualism şi românism*: „…ortodoxie şi românism sunt date împreună, în fuziune teandrică, de istoria neamului nostru.[…] O separație între ortodoxie şi românism, cum o predică cu îndârjire d. Motru n-ar însemna decât căderea românismului în acel *vacuum* ateist al bezbojnicilor. Spiritualitatea nu e un produs al rasei, ci e însăşi rasa transfigurată din generație în generație de energia luminii dumnezeieşti. Se poate atribui unui popor o misiune mai sublimă decât aceea de a se depăşi necontenit pe sine însuşi, modelându-se după imaginea din zenit a lui Isus Hristos, a Dumnezeului-Om?“[866] Astfel de definiții care ies din marginile teologicului nu pot ajunge decât la pragul unei ideologii care nu mai are nici un referent, ci doar reprezintă revărsarea unui sentimentalism vid de orice idee, dar plin de o aşa zisă bună intenție originară, gata să găsească în popor un *analogon* pentru *ens realissimum*. Poporul participă la dumnezeire într-un mod vădit şi simplu fără nici o despărțire substanțială sau temporală. Enormitatea unei astfel de viziuni se pare că nu a fost remarcată. Este în primul rând un contrasens teologic, o aburditate suspendată în vid, nimic din teologia ortodoxă nu permite o astfel de interpretare maximală.

Binomul metafizic al lui Crainic este constituit de naționalism şi creştinismul ortodox, între aceşti termeni joacă întreaga dramatică construcție ideologică a autohtonismului spiritualist şi metafizic pe care Crainic speră s-o creeze. Eseurile repetă la nesfârşit această mecanică a relației binare într-un efort continuu, tenace de edificare a unei convingeri imperative. Creştinismul ortodox este tratat catehetic cu definiții de seminar sau cu metafore de poet tradiționalist şi autohtonist, naționalismul este tratat

cu mici inserţii politice, cu referiri la contemporaneitate, dar fără incizii convingătoare în ţesătura ideatică a constructului ideologic. Totul începe în această interioritate a binomului declarat, lume, istorie, biserică, evanghelie, apostoli, popor, antisemitism. Textele nu exprimă nicăieri o căutare şi o găsire a ideii, ci numai siguranța pedagogică şi expozitivă a unor adevăruri revelate de mult, imperative şi certe. Rezultatul final este totuşi golul, vidul oricărei idei. Textele nu mai pot evoca astăzi nici măcar convingeri, nu au tonul potrivit, permanent urmărind schema constitutivă a unei prelegeri de curs. Uneori sloganul este decisiv: „Legea lui Hristos, legea statului!“. Dar ce ar însemna acest lucru nu mai este tratat în nici un fel. „Statul e însăşi națiunea organizată dinamic. Iar națiunea noastră e creştină ortodoxă, născută, iar nu făcută. Prin urmare, idealul moral al statului, cristalizat în lege, nu poate fi în desacord cu idealul spiritual al naţiunii noastre, reprezentat de Evanghelia lui Hristos. Nimic mai absurd decât să suprapui unui popor creştin un stat sub chipul şi asemănarea demo-masonică sau după chipul şi asemănarea ateismului marxist“.[867] Istoria este pentru Crainic o dramă care se joacă metafizic între creştini şi noncreştini, dar scenariul acesta metafizic este iată deplin cunoscut, istoria nu mai are nici un mister de ascuns, totul a fot dezvăluit. Crainic, sau oricare alt ideolog spiritualist, este profetul prin care se dezvăluie acest mister al istoriei metafizice. Totul devine clar, totul devine o simplă problemă de sesizare a evidenţelor şi de calibrare a mijloacelor. Ideologicul devine aici apocaliptic, pentru că dezvăluie rațiunea finală a istoriei care trebuie să vină imediat. Istoria pare că trebuie să înceteze imediat odată cu instaurarea fascismului sau autohtonismului spiritualist, paradisul va fi în sfârşit regăsit pe calea politicului care se dizolvă la rândul său în metafizic. Totul este aici deja prezent, deja câştigat, satana este țintuită la pământ, adevărul va fi instaurat. În fond este aici o naivitate vinovată, pentru că un creştin autentic trebuie să ştie că misterul istoriei nu va fi niciodată dezvăluit, decât în ziua judecăţii de apoi, zi pe care nimeni nu o poate bănui.

Ce este etnocrația? „Numim *etnocrație* voința politică a rasei autohtone de a face din stat expresia proprietăților ei şi organul misiunii ei în lume“.[868] Iată o definiție care este tipică pentru acest fel de discurs, o definiție care are pretenția unei clarificări, dar care nu face decât să dicteze un imperativ.

Etnocrația nu poate fi o voință, ea trebuie să fie o realitate politică stabilă pentru a fi definită. Marea iluzie a interbelicului politic românesc a fost că poporul şi țara sunt acaparate de străini, ceea ce nu s-a putut demonstra. Dimpotrivă, Cioran a avut dreptate, România era condusă de români, aceasta constituia problema istorică a țării, calitatea şi identitatea acelor români.

Discursul lui Crainic este extrem de redundant, un discurs ideologic pur şi simplu, fără nici o adâncime, nu există nimic de grad secund după care să se poată fora, este un discurs doar cu sprafață, fără nici o adâncime. Astfel întreg discursul său naționalist cade în desuetudine, fără nici o şansă de recuperare.[869] Căutându-l pe Hristos se pare că nu a găsit decât națiunea, de fapt arhetipul ei ipostaziat într-un discurs inform.

Dumitru Stăniloae – teologie şi naționalism

Cuvântul teologului Dumitru Stăniloae în problema relației dintre ortodoxie şi naționalism sau națiune este de găsit în *Ortodoxie şi Românism*, publicată la Sibiu, în 1939.[870] Este un volum care adună mai vechi eseuri publicate în *Gândirea* şi în *Telegraful Român* de-a lungul anilor treizeci. Volumul este important pentru că este unul din puținele publicate de teologi ortodocşi recunoscuți, în această materie atât de delicată a legăturii dintre religie şi naționalism. Stăniloae nu a fost niciodată un militant politic, astfel că opiniile sale sunt de o reală importanță pentru substanța dezbaterii.

„Ortodoxie şi națiune“ se deschide direct cu o foarte importantă distincție: „Creştinismul se adresează persoanei. El nu se adresează națiunii, pentru că nu există o conştiință ipostatică, de sine stătoare, a națiunii. Dar persoanele omeneşti nu sunt unități abstracte, dezbrăcate de orice determinante şi prin urmare întru totul identice“. Argumentul continuă în sensul în care persoana umană are caracteristici fundamentale şi caracteristici accidentale, toate acestea contribuie la specificitatea ei ontologică. Printre caracteristicile care nu sunt accidentale se numără şi naționalitatea. „Calitatea națională este însuşi umanul într-o anumită formă a lui“. Naționalitatea este deci o notă esențială a persoanei umane, nicidecum un accident care să poată fi ocultat din definiția ontologică a

persoanei umane. Lăsăm deoparte polemica anticatolică a autorului, păstrând numai concluziile: pentru ortodoxie natura umană nu este căzută, există o natură umană care nu este damnată, o natură pe care omul o poate ridica la gradul participării mistice, deci şi naţionalitatea care este parte a naturii umane este posibil să fie înnobilată în procesul continuu de metanoia pe care creştinul îl traversează în timpul vieţii sale. Naţiunea nu este deci păgânătate, ca la catolici, ci condiţie firească, umană care poate fi salvată prin credinţă şi faptă. Argumentaţia va continua cu eseul *Scurtă interpretare teologică a naţiunii*, care se deschide cu o definiţie teologică a fiinţei umane: „Ascetica ortodoxă derivă din ideea că omul e centrul şi stăpânul lumii create, dar că prin păcat a căzut în robia lumii, lunecând din punctul arhimedic din care e capabil să suprapriveasc㠄 lumea şi s-o stăpânească, în angrenajul fără orizont şi fără libertate al marei maşini care e necesitatea naturală“. Dar chiar acest cosmos supus necesităţii este o creaţie divină, creaţie care este susţinută permanent de lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu. Ce înseamnă aceasta, înseamnă că Dumnezeu este etern prezent prin lucrarea sa în creaţie, că lumea există prin grija şi harul divin. Stăniloae face aici un salt până la a spune că „Dumnezeu a creat numai seminţele lucrurilor, dar în aceste seminţe se cuprind potenţial toate formele ulterioare ale lor. Dezvoltarea aceasta se face printr-o colaborare a lui Dumnezeu ca proniator, cu lumea“. În privinţa omului Staniloae merge mai departe şi spune că naţiunile sunt ele însele creaţii ale lui Dumnezeu, deci sunt creaţii dinainte de cădere. Nae Ionescu respingea această viziune a lucrurilor, pentru el naţiunea era rodul căderii în istorie, era condiţie a calvarului de aici, nu a drumului dincolo, naţiunea nu putea fi escamotată pentru că era o condiţie de fier a existenţei umane aflate sub legea păcatului, a suferinţei. „În ceea ce priveşte pe om în special, Dumnezeu a creat la început pe Adam şi Eva. Dar în ei su cuprindeau potenţial toate naţiunile. Acestea sunt descoperiri în timp ale chipurilor care existăetern în Dumnezeu. La baza fiecărui tip naţional acţionează un model dumnezeiesc şi în sine cât mai deplin“.[871] Cu toate acestea, este sesizată gravitatea teologumenei şi Stăniloae face precizarea că ar exista totuşi posibilitatea ca existenţa naţiunilor să fie rezultatul păcatului protopărinţilor, atunci naţiunea ar fi o realitate care ar trebui să dispară la sfârşitul istoriei. Cu toate acestea

concluzia este fermă: „Umanul există numai în formă naţională, colorat naţional, determinat naţional, aşa cum există numai determinat individual“.[872] Stăniloae fundamentează metafizic naţiunea în însăşi creaţia divină a lumii, ceea ce este o viziune foarte problematică asupra misterului creaţiei.

Avem cu părintele Stăniloae o primă punere în termenii teologiei a problematicii atât de dezbătute a naţiunii şi a bisericii. Deşi nu a avut influenţă în epocă, este interesant de comentat pentru că este o necesară contrapondere la discursul jurnalistic şi ideologic al epocii. Este părintele Stăniloae ferit de ispita naţionalismului în toată această argumentare, este discursul său un discurs genuin teologic ortodox? Rămâne de văzut.

Apariţia cărţii lui C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi* a fost un lung prilej de polemici şi dezbateri, Crainic şi Ionescu au fost fermi în a repinge concluziile bătrânului profesor de filozofie. Părintele Stăniloae îi dedică şi el un eseu polemic, care îi prilejuieşte totodată şi defăşurarea propriei viziuni şi argumentaţii asupra problemei ortodoxiei şi românismului. Argumentul părintelui Stăniloae este în ultimă instanţă următorul: ortodoxia nu este decât cadrul de desfăşurare a vieţii, ea nu presupune sufocarea existenţei şi a potenţialităţilor sale, ci, dimpotrivă împlinirea lor, desăvârşirea lor. „Ortodoxia e ritmul deplin al vieţii, e entelehia ei“.[873] Astfel că poate exista unificarea vieţii naţiunii cu ortodoxia care nu face decât să împlinească această viaţă, naţionalitatea nefiind numai o latură a biologicului şi materialităţii. Motru afirma că naţionalismul nu poate fi ortodox şi nici ortodoxia naţionalistă, că cele două realităţi trebuie să se excludă reciproc. Crainic, Ionescu şi Stăniloae afirmă la unison contrariul. Dacă ortodoxia putem afla ce este, românismul cum ar putea fi definit, ca astfel să putem înţelege dacă cele două realităţi pot exista împreună?! Aici Stăniloae va încerca să ofere o schiţă descriptivă a notelor fundamentale ale românismului. Odată intrată pe acest tărâm, pe care numai Blaga şi Vulcănescu au reuşit să dea ceva cu sens,în epocă, discuţia pierde şi din rigoare şi din interes. Teologia încetează pentru a lăsa locul unei aproximaţii sentimentale despre caracterul poporului român. Fapt interesant, prima notă a spiritului românesc este „simţirea unei legături mistice cu natura animală şi vegetală“. Ceea ce nu este altceva decât

sublimarea într-o formulă sintetică a întregului folclor. Eliade însuşi va vorbi mai târziu despre creştinismul cosmic, de liturghia cosmică a ţăranului român. „Ortodoxia consideră tot universul gemând în întuneric şi în rău împreună cu omul şi întreg ridicându-se prin iubirea dumnezeiască la starea de frumuseţe primordială. E vorba de o schimbare ontologică a Universului prin puteri adânci dumnezeieşti, nu numai de modificarea unei relaţii juridice care priveşte doar pe om şi se face printr-o simplă declaraţie lui Dumnezeu“.[874] Urmează apoi alte note caracteristice românismului până la afirmarea tezei principale: „Poporul cel mai pătruns de spiritualitatea ortodoxă se dovedeşte cel român. El s-a născut creştin“. Acest tip de tezism etnicist este bineînţeles dincoace de orice teologie. Discursul teologic ete complet abandonat pentru un discurs care nu face decât să repete o vulgată naţionalistă ipostaziată ca fiind cunoaştere etnică. La capătul argumentaţiei părintelui Stăniloae găsim totusi surpriza unei teze inedite: mesianismul românesc, el este posibil, suntem pregătiţi pentru acest mesianism care trebuie să vină: „Noi putem realiza cultura cea mai armonioasă, deci cea mai perfectă de pe lume. Ne putem câştiga cel mai înalt prestigiu de noblețe sufletească şi artistică; avem toate motivele să credem într-un mesianism al nostru, în sensul de pildă pe care s-o admire şi s-o aibă ca ideal fiecare neam“.[875] O foarte neaşteptată contaminare cioraniană a părintelui Stăniloae, exprimată totuşi molcom.

Continuînd discuţia despre naţionalism şi ortodoxie, părintele Stăniloae susţine că ortodoxia ete inextricabil legată de românism şi că argumentul că creştinismul nu poate fi folosit politic este un argument slab pentru că trebuie folosit orice mijloc pentru preamărirea lui Dumnezeu, iar creştinimul chiar asta şi este un mijloc de preamărire a lui Dumnezeu.[876]

Eseul închinat polemicii anului 1937, cu privire la raportul dintre ortodoxie şi naţionalism, între Nae Ionescu, Radu Dragnea şi Dragoş Protopopescu este interesant prin consideraţiile părintelui Stăniloae cu privire la poziţia lui Nae Ionescu.

Comentând poziţiile fiecărui actor al polemicii, Stăniloae consideră că poziţia lui Ionescu este în afara ortodoxiei prin accentul pe care îl pune pe imposibilitatea mântuirii în istorie, prin accentuarea acestui pesimism absolut. Or, susţine Stăniloae, ortodoxia înseamnă chiar posibilitatea

mântuirii aici în istorie urmând dogmele bisericii aici şi acum. „Gândirea dlui Nae Ionescu, oricât s-ar părea altfel, e puţin creştină. Ea îndeamnă la cel mai deplin indiferentism moral. Cel puţin dacă ar susţine că mântuirea o vom obţine în baza trăirii noastre în graniţele ontologice ce ni le-a impus destinul“. [877]

La posibila proastă folosire a naţionalismului părintele Stăniloae răspunde că naţionalismul nu este în sine păcătos, că ceea ce contează este modul de a fi naţionalist şi creştin, naţionalismul nu este nici mântuitor şi nici păcătos în sine.

Există, în mod cert, în discursul părintelui Stăniloae o pasiune a afirmării excelenţei poporului român care nu este ascunsă, dimpotrivă, este exhibată şi desfăşurată fără nici o reticenţă, sunt în fond opiniile şi convingerile unui naţionalist care înţelege să se ferească de un singur lucru, anume de politica militantă, de gestul care poate crea angajarea sau căderea. În rest, teologul este perfect însoţit de naţionalist, deşi discursul naţionalist este în mod obiectiv prea puţin articulat şi prea impur, indiferent cât de multă bunăvoinţă stă la originea sa.

Toată această aglutinare în epocă a argumentelor de sorginte teologică, istorică, sociologică, psihologică, etnologică, nu face decât să creeze o confuzie universală, o continuă emisie logocratică despre un popor mereu hipostaziat, şi parcă niciodată cu adevărat existent în condiţia sa umană falibilă, decăzută. Un simulacru folcloric sau vag estetizat domină mereu un discurs care nu mai ţine seama de istorie, de imediat, de prezent sau de viitor, de generaţiile pierdute sau niciodată găsite. Cu toate acestea ar fi absurd să fie negată *de plano* realitatea unei prezenţe istorice şi culturale a unui popor care a creat o civilizaţie tradiţională milenară. Ceea ce ar fi trebuit evitat este această continuă fugă în discursul mitic, în metafora atotstăpânitoare, şi mai ales imensa confuzie dintre istoric şi apocaliptic care a dominat o întreagă generaţie. Mitul politic al dreptei reacţionare şi revoluţionare (un paradox banal) a dominat suveran politica şi cultura unei întregi generaţii, fără să construiască nimic. Astfel că apocaliptica salvare a României a funcţionat la modul perfect paradoxal, a distrus-o.

Cioran, mitul salvării României

„Dragă domnule Cioran,

Mă vei ierta, desigur, că nu ți-am răspuns până acum, față de atenția deosebită pe care mi-ai arătat-o trimițându-mi frumoasa dtale lucrare. Ştii toate durerile cari m-au copleşit în ultima vreme. Ele m-au împiedicat să-ți răspund la timp. Te felicit din adâncul inimii pentru tot sbuciumul care clocoteşte în pieptul dtale, şi pe care l-ai redat într-o formă atât de înaltă. D-ta voieşti ca neamul acesta să-şi scuture haina de pigmeu pe care o poartă de amar de vreme şi să se îmbrace cu haină de împărat. Şi el vrea. Dovada este că te-a născut pe dta, din lutul său (şi pe alții) ca s-o scrii. Căci toți cei ce scriem sau luptăm n-o facem de la noi, ci împinşi de lava românească a vulcanului care vrea să iasă din adâncuri să izbucnească către înălțimi.

Un luptător spre zările împărăteşti ale României îți strânge mâna.

Corneliu Z. Codreanu 9 martie 937“[878]

Apostolul recunoscut al națiunii, revoluționarul mistic care subjugase o țară întreagă îi scrie profetului nerecunoscut, tânărului subjugat de delir şi de pasiune pentru eliberarea țării sale din capcana unei istorii contrafăcute. Este un act de recunoaştere, un act care ridică prestigiul scriitorului care aspiră la mult mai mult decât la actul scriiturii. Cioran vrea să fie un Codreanu al scriiturii, al literaturii, al spiritului naționalist apocaliptic. Codreanu are Legiunea şi faptele, el, Cioran, va trebui să aibă adevărul profetic, spiritul care pătrunde în misterul destinului național şi îl descătuşează. Cioran este un vizionar care are numai cuvintele de partea sa, Codreanu este un vizionar care nu are cuvintele de partea sa, dar are credință şi acțiunea fermă. Cioran face deci primul pas pentru recunoaştere, îşi dă seama de ierarhie şi oferă cartea ca un omagiu şi ca un simbol al unei legături care ar trebui să fie recunoscute şi afirmate.

Nu ştim cum a primit Cioran răspunsul lui Codreanu, dar cert este că pasul fusese făcut şi pretenția cioraniană asumată şi afirmată. Cioran va fi legionar, se va supune deci disciplinei şi ierarhiei lui Codreanu. Conferința din 27 noiembrie 1940, *Portretul interior al Căpitanului*, va fi momentul culminant al recunoaşterii supremației lui Codreanu pentru destinul României.

Cioran, trebuie să o spunem, a fost un naționalist atipic, neîmpărtășind multe din miturile autohtonismului tradiționalist care era profesia de credință generală a epocii. *Schimbarea la față a României* este manifestul acestui naționalism atipic, ieşit din matca unei vulgate deja edificate. Naționalismul este deci ambivalent, se raportează în pozitiv dar şi în negativ la națiune. Critica adamismului românesc, a golurilor istorice ale poporului român, vizează în fond o recunoaştere a unei maladii congenitale, care depăşeşte neşansa istorică. Pozitivul României trebuie reinventat, restaurat printr-o revoluție apocaliptică, printr-o răsturnare a tuturo valorilo placide şi istorice al unei națiuni care nu a avut niciodată curajul saltului mortal pentru recunoaşterea universală. Fundamentul obscur al acestei apocalipse este dat de lecturile din Hegel, Schopenhauer, Spengler, Nietzsche, Klages, Scheler, Stirner, de Maistre, Lenin, Bakunin etc. Nu este de căutat un singur model, pentru că se topesc în discursul cioranian toate aceste influențe şi probabil încă multe altele. Nietzsche este probabil cel mai important dintre toți prin formula discursului filozofic şi prin încercarea de schimbare a paradigmei universale a spiritului, prin atacul generalizat al moralei şi metafizicii europene. Există la Cioran acest *animus* al unei totale răsturnări a ordinii spiritului şi a civilizației pentru instaurarea finale a unui adevăr care trebuie să fie altul. *Also sprach Zarathustra* trebuie să-i fi devenit o lectură importantă. „Omul e ceva ce trebuie depăşit“[879] s-a transformat la Cioran, în *Schimbarea la față a României*, în românul este ceva ce trebuie depăşit. Românul nu poate rămâne astfel cum este, românul nu poate rămâne la nivelul unei subistorii milenare, în care să joace la nesfțrşit rolul sclavului umil şi înțelept, românul trebuie să răstoarne tot acest eşafodaj al minciunii istorice naționale, toată această etică unei cumințenii care nu poate decât să falsifice totul. Istoria României este istoria unui fals în desfăşurare, istoria nefericită a unei pervertiri de proporții ontologice a unei națiuni care nu iese din minorat. Leacul trebuie să fie atunci împingerea cu violență a românilor în afara acestei capcane, închiderea acestui abis fără fund al unei istorii care nu a dus la nimic. Lipsit de orice discurs encomiastic tradițional la adres valorilor supraistorice ale națiunii române, discursul cioranian trebuie să fi fost destul de greu de încadrat şi de îngurgitat de corifeii epocii, de altfel reacțiile născute de

apariția cărții sunt slabe. Cea mai puternică reacție este a lui Vulcănescu care scrie *Dimensiunea românească a existenței* ca răspuns la critica apocaliptică a lui Cioran la adresa ființei naționale. Cioran este un profet care biciuie tribul din care face parte care vrea să zădărnicească închinarea la idoli a poporului nerecunoscător, care vrea să traverseze deşertul cu acest popor care se întoarce fricos mereu din drum.

Ceea ce este foarte interesant este că Cioran nu face nici o concesie Legiunii în cartea sa, nicăieri Legiunea nu este măcar numită, deşi multe din miturile politice ale Legiunii sunt împărtăşite. Poate că într-adevăr a dorit ca această carte să fie considerată nu un manifest politic, ci unul metafizic, un program de restaurare a tuturor valorilor metafizice ale unui poopor, scrisă din perspectiva întregii istorii, nu numai din perspectiva unui moment politic oricât de fast. Dar împărtăşeşte Cioran cu adevărat dogmatica Legiunii? Nu cred. Cioran este hotărât să rămână el însuşi cu orice preț. Toată pedagogia legionară îi rămâne exterioară, tot cultul pentru ortodoxie ca instrument politic al mântuirii, ca trecere dincolo a neamului întreg, nu găseşte la Cioran nici un ecou serios. Cioran nu este un legionar tipic, el vede în Legiune ocazia istorică pentru culminația politică a revoluției, a ieşirii din încremenire a unui întreg neam de păstori mizerabili rămaşi la poarta tuturor imperiilor. Vede în Legiune forța pentru gestul istoric, pentru găsirea curajului de a contrazice eternul „n-a fost să fie“ al românului paradigmatic. Nu există la Cioran nimic din duioşia autohtonistă, din prăznuirea folclorică a națiunii pastorale, nimic din exacerbarea encomiastică a unei ortodoxii milenare congenitale poporului român. Cioran nu pariază revoluționar pe biserică ca factor de renaştere a ființei naționale. Există aici o justă intuiție a caracterului net politic a cărui esență este voința de putere, pe care Cioran o distinge clar în exercițiul politic al Legiunii. Privirea lui trece dincolo de mitul şi de ritul legionar spre esența politică majoră a partidului care era angajat într-o luptă pentru putere acerbă. Cioran vede esențialul încleştării politice esențiale, şi spre deosebire de Eliade nu face nici o concesie spiritualismului legionar. Pentru el Legiunea trebuie să fie instrumentul politic esențial care să câştige partida pentru a putea conduce şi disciplina România. Orice altceva este inutil. Înfrângerea Legiunii va însemna prăbuşirea oricărei speranțe, Cioran se

retrage, întoarce spatele istoriei şi poporului care nu a putut înțelege nimic din tot ce i s-a întâmplat. Pentru el, poporul român a ieşit încă o dată din albia marii istorii, a pierdut orice şansă de revigorare. Sclavia va fi unicul său destin. Renunțarea la limba română nu va fi numai o strategie de integrare într-o mare cultură, va fi şi renegarea unei origini blestemate.

Cioran revine astfel la el însuşi, la mitul căderii totale şi ireversibile a omului, ființă rămas singură într-un pustiu golit şi de metafizică şi de politică. Universul va fi de acum înainte populat numai de obsesiile şi de textele cioraniene, ca singură soluție de supraviețuire pentru nu se ştie ce.

Schimbarea la față a României [880] este o carte a excesului în toate sensurile posibile, este cartea unui temperament liric, a unui scriitor cara are mai degrabă halucinația salvării propriului popor, decât ideea utopică a salvării acestuia. Elanul liric este dominant şi îneacă totul. Cartea are un lirism dezlănțuit, care topeşte totul, exclamatii, butade, sentințe şi scurt poem în proză. Discursul cioranian nu are, în mod paradoxal poate, nici o profunzime, totul este paradoxal, liric şi cinic, definitiv expus ca sentință, dar plat. Discursul care construieşte un fel de filzofie a istoriei pentru un popor aflat încă în subistorie este o textură foarte subțire, care în spatele lirismului, a excesului, a imprecației, a retoricii excesive nu lasă să transpară nimic. Textul este mai degrabă un joc retoric, un joc de limbaj, fără miză, deşi emoțional consitent şi dorind să fie tranzitoriu, să ajungă la cei către care se îndreaptă. Orice citat este aici posibil de utilizat. Textul cărții este unitar şi permanent ceonstruit în acelaşi cod.

Mitul central al cărții este revoluția: „Orice soluție am căuta pentru România este imposibil să o vedem scuturată din orbecăiala ei seculară în afară de un regim dictatorial. Şi prin aceasta înțeleg un regim care creează în România o febră excepțională şi tinde să actualizeze ultimele ei posibilități. Democrația a risipit prea multe energii fără vreun scop național. O dictatură, însă, trebuie să pună țara la *teasc*. Nimic să nu rămână neexploatat şi nevalorificat. Marşul României în istorie să semene unei coarde încordate la paroxism. O amenințare care să crească la fiecare pas“.[881] Sau: „Prin război o națiune îşi verifică forța; dar el nu-i creşte sensibil conştiința. Prin revoluție, un neam îşi realizează un sumum de auto-conştiință“.[882] Contrar tradiționalismului autohtonist care era curentul de

dreapta dominant din punct de vedere ideologic al epocii, Cioran, împotriva Legiunii, a lui Nae Ionescu, a lui Nichifor Crainic, nu mizează în niciun fel pe religios. Spiritualismul nu este o miză importantă pentru Cioran, ortodoxia nu este decât tristul însoţitor al vegetativului din destinul românesc, o revoluţie naţională nu se poate întemeia pe ortodoxia care nu a produs până acum niciu proces de metanoia naţională. „Românii au trăit o mie de ani ca plantele. Creşterea vegetală le-a determinat ritmul vieţii lor. […] Românii au stat sub moarte ca sub turci, au acceptat-o. Şi asta înseamnă a-i plăti birul“.[883] Ortodoxia „este,însă, îndoielnic că forţele ei, că sărmanele ei resurse ar purea-o ajuta să dinamizeze o Românie crescută dintr-o viziune modernă. Ea nu este atât de puternică încât opunând rezistenţă să devină reacţionară; este însă destul de slabă pentru a deveni un anacronism“[884] O sentinţă perfect eretică în ochii tuturor oamenilor de dreapta. Eliade însuşi vedea numai mişcarea religioasă în Legiune, spiritualismul legionar îi părea singurul temei necesar şi suficient pentru acceptarea unei astfel de revoluţii politice. Ortodoxia prea molcomă, prea atenuată nu era pentru Cioran inserţia potrivită a religiosului în politic. Ce-i drept religiozitatea legionară s-a dovedit a nu fi deloc atenuată şi neagresivă, dimpotrivă. „Ortodoxia noastră este circumstanţială, atenuată şi neprimejdioasă. Stilul nostru religios este labil şi gelatinos. Neavând nimic iruptiv, el nu mai poate constitui o *intervenţie* în destinul nostru. În viitor, ortodoxia se va târâ după România. N-am avut un destin religios dramatic. Este chiar *bine* sa fii ortodox. Nae Ionescu spunea ca neamul românesc *odihneşte* în ortodoxie“.[885] Cioran este şi aici în această erupţie vitalistă pentru o revoltă apocaliptică a românismului un eretic perfect. Întreaga dogmatică a Legiunii era fundamentată în ortodoxia care trebuia sa dea noul chip al naţiunii, să cureţe vechile plăgi ale poporului şi să mântuie neamul în întregime la judcata de apoi. Acţiunea Legiunii era o acţiune ortodoxă şi nimic altceva, legionarismul era privit şi profesat ca realizare *de facto* a ortodoxiei, eliminarea fracturii dintre cuvânt şi faptă, ieşirea din confuzie şi laşitate. Or, Cioran susţine cu totul altceva, deşi Legiunea era şi pentru el singura speranţă de realizare a saltului istoric al României. De aici puenrea între paranteze a Legiunii în tot cuprinsul cărţii, ereticul nu putea folosi numele Legiunii atâta timp cât nu făcea o profesiune de credinţă

acceptabilă. De aceea *Schimbarea…* este manifestul personal al lui Cioran despre revoluția națională, despre o Românie binecuvântată. Textul cioranian este cu totul altul dcât acela al Legiunii, direcția numai este comună.

Vedem că Cioran exclude, printre puținii doctrinari ai momentului (poate că este de amintit aici Mihail Polihroniade), legătura politicii revoluționare de dreapta cu reacționarismul autohtonist şi spiritualist în sens ortodox. Politica nu trebuie împlinită prin această conexiune care pentru ceilalți este vitală şi fundamentală. Cioran înțelege politicul aici cu totul altfel, într-un sens nonreligios, religiosul nefiind țelul final al acțiunii în istorie, deci nici al acțiunii politice. În acest sens Cioran se desparte definitiv de Maistre şi de toată linia conservatorismului religios şi contrarevoluționar. Marele conflict al modernității nu este în viziunea sa cel dintre religie şi ateism, ci cel dintre națiunile cu vocație imperială şi cele care nu au această vocație. Drama modernității nu este pentru Cioran drama desființării Evangheliei, de aici lipsa oricărui spiritualism, a oricărei mize metafizice a conflictului politic. „*Sentimentul religios este prin esență nerevoluționar, iar omul profund religios a fost întotdeauna un reacționar*. Deplasând conflictele de *aici dincolo,* el sfârşeşte cu timpul a fi străin complet de problema socială“.[886] Revoluția politică şi socială pentru Cioran trebuie să fie un progres, ea nu se face pentru a restaura o ordine a trecutului, ci pentru a instaura în mod autentic modernitatea. Revoluția este o mişcare de forță, o izbucnire a vitalității unei țări, nu este o mişcare monastică, şi nici măcar cavalerească. Politica trebuie să fie slujită cu forță şi luciditate, ea trebuie să fie o mişcare ascendentă, să garanteze saltul istoric. Revoluțiile trebuie să fie victorioase, pentru a instaura sensul noiii evoluții, nu are nici un sens să inițiezi o revoluție care să se împotmolească în dileme religioase sau morale. Astfel Cioran lichidează sensul ascensional spiritualist al angajării politice revoluționare, pentru a favoriza o angajare pozitivă, care este totusi si ea calificata ca fiind mesianică, dar este vorba aici de maetfora unei urgențe istorice naționale, nu de sensul pur teologic al cuvântului. „Mesianismul se naşte dintr-o forță lăuntrică a unui popor; dar în dezvoltarea lui, el nu întăreşte mai puțin forțele acelui popor, aşa încât exercită o acțiune vitalizantă; un tonic născut în organism, pentru

trebuinţele lui proprii. Cum se explică miracolul existenţei iudaice, dacă nu prin întreţinerea constantă a flăcărilor unei misiuni?“ [887]. Şi mai departe: „O Românie fanatică este o Românie schimbată la faţă. Fanatizarea României este transfigurarea României“.[888] Fanatizarea României nu este un proces metafizic sau religios, este un proces politic pur şi simplu, o manisfestare de forţă şi de vitalitate.

Cioran anulează deci lecţia ionesciană cu totul, se întoarce împotriva maestrului şi recurge la a-şi manifesta propria personalitate, respingând religiosul ca lege a dezvoltării politicului. Teologia se desparte de politic, sferele sunt disjunse, politicul construindu-şi singur propria sa întemeiere. Revoluţia politică este şi trebuie să fie un fenomen şi un eveniment pur politic, care să vizeze puterea, în primul rând. Orice altă pedagogie trebuie să rămână subsecventă şi subalternă. *La politique d'abord!*

Ereticul Cioran tranşează astfel ruperea binomului politico-religios, tăind nodul gordian al implicării reciproce a sferelor politicului şi religiosului. România de mâine trebuie să fie o realitate politică, socială, economică, nu un mit sublim al unor conştiinţe aflate la temperatura entuziasmului spiritualist. Judecata lui Cioran tindea să fie realistă, dar în mod evident este singurul lucru pe care nu-l putea atinge, era o contradicţie *in adjecto*. Pardoxal şi ironic totodată, România va ajunge totuşi sub o nouă dictatură care o va pune la teasc, dar va fi dictatura comunismului real. Astfel textul lui Cioran a fost profetic, dar în negativul anihilării.

---

729 Trimiterea la sursele tuturor textelor canonice ale ideologiei tradiţionalismului românesc ar fi fastidioasă, dăm, în continuare, câteva orientări bibliografice asupra unora din sursele bibliografice care au fost consultate: Ernest Bernea, *Civilizaţia română sătească*, Buc., 1944; Dan Botta, *Scrieri*, vol. I-IV, ediţie îngrijită de Dolores Botta, postfaţă de Ion Biberi, Editura pentru Literatură, Buc., 1968; *Idem*, *Limite şi alte eseuri*, Crater, Buc., 1996; Nichifor Crainic, *Zile albe, zile negre*, *Memorii*, ediţie îngrijită de Nedic Lemnaru, Editura Gândirea, Buc., 199; Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, Buc., 1936; *Idem*, *Ortodoxie şi etnocraţie*, Buc., 1937; *Idem*, *Nostalgia paradisului*, Buc., 1942; A.C.Cuza, *Doctrina naţionalistă creştină*, Iaşi, 1928; Dumitru Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, Albatros, Buc., 1995; Mircea Eliade, *Profetism românesc*, Roza Vînturilor, Buc., 1990; Mihai Eminescu, *Opere*, vol. IX: Publicistica. 1870-1877, Editura Academiei RSR, Buc., 1980; Octavian Goga, *Mustul care fierbe*, Buc., 1927; *Idem*, *Naţionalism dezrobitor*, Albatros, Buc., 1998; Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Buc., 1937; Nicolae Iorga, „Doctrina naţionalistă“, în *Doctrinele partidelor politice*, Buc., 1923; *Istoria literaturii române contemporane*, Buc., 1934; *Idem*, *O viaţă de om aşa cum a fost*, Buc., 1934; *Idem*, *O luptă literară*, Minerva, Buc., 1979; *Idem*, *Oameni cari au fost*, Editura pentru Literatură, BPT, Buc., 1967; *Idem*, *Judaica*, „Bucovina“ I. E. Torouţiu, Buc.,

1940; Mihai Manoilescu, *Secolul corporatismului*. *Teoria corporatismului integral şi pur*, Buc., 1934; Idem, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, Athena Publishing and Printing, Buc., 1997(1943); Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul*. *Catehismul unei noi spiritualități*, Buc., 1936; *Idem*, *Etnicul românesc. Naționalismul*, Ed. Albatros, 1996; Nicolae Roşu, *Dialectica naționalismului*, Buc., 1936; Constantin Stere, *Social-democratism sau poporanism?*, ediție şi prefață de Mihai Ungheanu, cu o postfață de Ilie Bădescu, Porto-Franco, Galați, 1995; *Idem*, *Scrieri*, ediție, studiu introductiv şi note de Zigu Ornea, Editura Minerva, Buc., 1979; Mihail Sebastian, *Cum am devenit huligan*, Buc., 1935; *Idem*, *De două mii de ani. Cum am devenit huligan*, Humanitas, Buc., 1990; Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi românism*, Sibiu, 1939; Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, vol.1-3, Eminescu, 1996; *Idem*, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, Eminescu, 1997; *Idem*, *De la Nae Ionescu la „Criterion“*, Humanitas, Buc., 2003. Pentru istoria ideilor, arheologia conceptelor şi dezbaterea filiațiilor intelectuale: Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Univers, Buc., 1998; Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Editions and New Left Books, Londra, 1983; Nikolai Berdiaev, *Un nou ev mediu*(1924), *Omul şi maşina*, Paideia, Buc., 2001; Alain Besançon, *Originile intelectuale ale leninismului*, Humanitas, Buc., 1993; Hannah Arendt, Între trecut şi viitor, Antet, Buc., 1997, *Idem*, *Originile totalitarismului*, Humanitas, 1994, Idem, *Essays in understanding*, 1930-1954, New York, 2005; Isaiah Berlin, *Adevăratul studiu al omenirii*, Buc., 2001; Idem, *Simțul realității*, Univers, Buc., 2004; Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, Buc., 1944; Ioan Petru Culianu , *Studii româneşti*, vol. I, Nemira, Buc., 2000; Noberto Bobbio, *Dreapta şi stânga*, Humanitas, Buc., 1999; Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiința românească*, Humanitas, Buc., 1997; Idem, *Două secole de mitologie națională*, Humanitas, Buc., 1999; Antoine Compagnon, *Antimodernii, De la de Maistre la Roland Barthes*, Ed. Art, 2008; Donoso Cortes, *Eseu asupra catolicismului, liberalismului şi socialismului*, Antet, 2007; Louis Dumont, *Eseu asupra individualismului*, Anastasia, Buc., 1997; Ernest Gellner, *Națiuni şi naționalism*, Buc., 1997; Garabet Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*. *Note şi impresii*, Minerva, Buc., 1984; Ernest Gellner, *Populism: Its Meanings and National Characteristics*, Londra, 1969; Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, Paideia, Buc., 1994; Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. I-III, Buc., 1924, B.P.T., 1997; Irina Livezeanu, *Cultural Politics in Greater Romania: Regionalism, Nation Building, and Ethnic Struggle, 1918-1930*, Ithaca, 1995, trad. rom., *Cultură şi naționalism în România Mare, 1918-1930*, Humanitas, Buc., 1998; Bogdan Murgescu, *România şi Europa. Acumularea decalajelor economice (1500-2010)*, Polirom, Iaşi, 2010; Michael Oakeshott, *Rationalism in politics and other essays*, Liberty Fund, 1991; Karl Mannerheim, *Ideology and Utopia*. *An introduction to the sociology of knowledge*, London, 1936; Henry I. Marrou, *Teologia istoriei*, Iaşi, 1995; Joseph de Maistre, *Considerații asupra Franței*, Albatros, Buc., 2000; Victor Neumann, Armin Heinen (editori), *Istoria României prin Concepte. Perspective alternative asupra limbajelor social-politice*, Polirom, 2010; Paul Ricoeur, *Istorie şi adevăr*, Anastasia, Buc., 1996; Ernst Nolte, *Fascismul în epoca sa*, Vivaldi, Buc., 2009; Marta Petreu, *De la Junimea la Noica, Studii de cultură românească*, Polirom, 2011; K.R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, *vol. I, Vraja lui Platon, vol. II, Epoca marilor profeții: Hegel şi Marx*, Humanitas, Buc., 1993; Ioan Scurtu, Gheorghe Buzatu, *Istoria românilor în secolul XX (1918-1922)*, Paideia, 1999; Carl Schmitt, *La notion de la politique. Théorie du partisan*, Paris, 1992; *Idem*, *Teologia politică*, traducere şi note de Lavinia Stan şi Lucian Turcescu, Universal Dalsi, 1996; Antony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1986; Jacob Taubes, *Escatologia occidentală*, Tact, 2007; *Teologia după revoluția copernicană*, Tact, 2007; Hans Rogger, Eugen Weber (coordonatori), *Dreapta europeană*, Minerva, Buc., 1995; *Enciclopedia României*, editor coordonator Dimitrie Gusti, vol. I-IV, Imprimeria Națională, Buc., 1938-1943; *Enciclopedia de istorie a României*, vol. I-II, Meronia, Buc., 2001-2003.

730 Crainic va considera în termenii următori naționalismul creştin: „Între-adevăr, naționalismul creştin, în sensul autentic al cuvântului, are un singur mare poet: pe George Coşbuc, şi un singur mare cugetător: pe Nicolae Paulescu, în care se fundează integral. Naționalismul genialului Eminescu e profund rasist, dar latura creştină îl presocupă numai tangențial şi numai sub raportul concepției conservatoare. Vasile Conta e un mare antisemit, dar e materialist şi ateu. Naționalismul d-lui A.C. Cuza, întemeiat ştiințific în economia pollitică, se mişcă pe temelia arianismului mordic cu ştiuta-i consecință în domeniul religios. Naționalismul d-lui Iorga e eminescian cu aprecierea ortodoxiei ca forță culturală istorică şi cu negarea vitalității ei actuale.“, Nichifor Crainic, *Ortodoxie şi etnocrație*, Editura Cugetarea, Buc., f.a., p. 147.

731 Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, Albatros, Buc., 1998, p. 66.

732 *Ibid*., pp. 78-79.

733 Nichifor Crainic va defini astfel paşoptismul: „Egoismul capitalist e într-adevăr o apariție cu totul modernă în viața românească. El e contemporan cu paşoptismul. Paşoptismul e o prăbuşire a românismului din spiritualitatea ecumenică. E naționalist, dar nu mai e ortodox. Acum apare egoismul capitalist, politicianismul sau sacrificarea tuturor în interesul unei oligarhii, pornografia în cultură, simulacrul în instituțiile politice şi sociale.“, Nichifor Crainic, *Ortodoxie şi etnocrație*, Editura Cugetarea, Buc., f.a., p. 143.

734 Apud Constantin Rădulescu-Motru, *Naționalismul* (1909), Albatros, Buc., 1996, pp. 139-140, articolul lui Iorga, în „Neamul Românesc“, 10 mai 1906, p.2.

735 Vezi aici: *Gândirea românească în epoca paşoptistă*, 1830-1860, antologie, studiu şi bibliografie de Paul Cornea, text stabilit, note şi medalioane de Mihai Zamfir, Editura Pentru Literatură, 1969.

736 În primul rând *Action française*, deci Charles Maurras, Léon Daudet, Maurice Barrès. Vezi aici Antoine Compagnon, *Antimodernii. De la Joseph de Maistre la Roland Barthes*, Art, Buc., 2008.

737 Octavian Goga, va scrie după război: „Din fericire avem un loc de refugiu: țărănimea. Lumea ei, într-un acord netulburat cu eternitatea, păstrează şi la Mureş, ca şi la Olt sau la Prut, aceeaşi unitate de suflet, acelaşi unison de simțire. Ca un lac imens, cu aceleaşi îndoituri de unde la suprafață şi cu aceleaşi vâltori în adâncime, psihologia maseloe româneşti îşi afirmă înrudirea organică, constituind singura temelie serioasă pentru o existență de stat şi o unitate de civilizație. La ea trebuie să se coboare şi pe ea trebuie să clădească îndrumătorii acestui popor în zilele noastre agitate. Îndrumarea însă nu poate veni decât de la suflete care îşi au rădăcinile adânc de tot în acele regiuni ascunse de simțire şi conştiință unde buzduganul lui Ilie Muromets n-a putut răzbi niciodată…“, *Mustul care fierbe*, ed.cit., pp. 182-183.

738 Charles Maurras, vorbind despre Afacerea Dreyfus şi despre începutul acțiunii sale politice, va nota: „(…) Intrasem în politică aşa cum ai intra în religie.“, apud Michel Winock, *Secolul intelectualilor*, Cartier, Chişinău, 2012, p. 72.

739 Aceasta nu înseamnă câtuşi de puţin negarea rolului şi valorii contribuţiilor din epocă, pe care cele două publicaţii le-au adus culturii române.

740 Aici putem verifica efectul catastrofal pentru dreapta culturală şi politică românească a dispariţiei Partidului Conservator după 1918, dispare astfel un discurs şi un vehicul politic legitim, istoric şi capabil, poate, să reziste populismului deviator. Vezi aici şi Ernest Nolte, op.cit.

741 Este de altfel un fenomen general al dreptei europene în epocă, şi anume radicalizarea. Vezi, *Dreapta europeană*, ed. cit.

742 O. Goga scria după marele război: „De-atunci, pipăindu-mi conştiinţa, m-am întrebat de atâtea ori: în ce religie ne-am închinat de ne-am putut păstra sufletele intacte, refractare la toată otrava dimprejur? Cum s-ar putea numi taina noastră, miracolul acestei izolări, instinctul sigur care ne-a smuls totdeauna din ghearele valului? Este, domnilor, *ideea naţională*, credinţa fanatică în patrimoniul specific al neamului. Din doctrina veacului al nouăsprezecelea, introdusă definitiv în toate fibrele Continentului, noi ne-am ales cu această moştenire. Am înţeles fragmentar mai întâi, că în oceanul zbuciumat al omenirii, noi suntem o insul cu flora ei deosebită şi că a îngădui să se distrugă această insulă, înseamnă a tolera un furt în atelierul de creaţie universală.“, în „Ideea naţională. Conferinţă în faţa studenţilor universitari din Cluj“, *Mustul care fierbe*, Buc., 1927, p. 26.

743 Cioran, în *Schimbarea la faţă a României*, va respinge cu violenţă acest tip de tradiţionalism care nu priveşte *decât* în trecut.

744 Vezi aici analizele lui Paul Ricoeur, din *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, Buc., 1995, pp. 204-300.

745 Nicolae Iorga va scrie în 1903: „Ce avem de făcut înainte de toate, e purificarea, întregire, înaintarea, şi mai ales răspândirea culturii noastre. Avem în România un Stat pentru toţi, şi o cultură pentu boierii şi pentru parveniţii din funcţii. Avem un Stat naţional fără o cultură naţională, ci cu o spoială străină, franţuzească. Avem visul de unite naţională în aceeaşi formă politică, îl legănăm în vorbe, şi nu-l chemăm la noi prin fapte: hotarele mai sunt încă hotare pentru cultura noastră. Ne dorim uniţi la un loc şi nu ne cunoaştem nicidecum. Aşa sunt lucrurile, şi nu mai pot dura aşa, fiindcă altfel tot ce avem se va risipi în vânt. Ne trebuie cultură tuturora, de sus până jos, dintr-un hotar al Românimii până la altul, o cultură care să fie a noastră, cărţi pe rândurile inspirate ale cărora să cadă de-o potrivă lacrima înaltei, bogatei doamne şi a sătencii, cărţi smulse de mâini nerăbdătoare până unde răsună graiul acestui neam. Jos nemernica bâiguială străină din saloanele cosmpolite, pentru întreţinerea cărora curg sudori de sânge pe lanurile muncite din greu, jos cărţuliile de simţire falsificată şi de corupţie, cu care Apusul otrăveşte ţări nepricepute, jos maimuţăria nelegiuită! O nouă epocă de cultură trebuie să înceapă pentru noi. Trebuie, sau altfel vom muri! Şi e păcat -, căci rânduri lungi de strămoşi cinstiţi ne stau în urmă şi n-avem dreptul să ne înstrăinăm copiii!“, „O nouă epocă de cultură“, *Sămănătorul*, 18 mai 1903, în *O luptă literară. Articole din „Sămănătorul“*. Volumul I (mai 1903 - iulie 1905), Vălenii de munte, „Neamul Românesc“, Tipografie şi Legătorie de carte, 1914, pp. 10-11.

746 Cf. analizele lui Alain Besançon din op.cit., pp. 5-52.

747 Singurul care se opune, în epocă, acestui current este Cioran, care scrie: „De câte ori privesc ţăranul român îmi place să văd înscrise în cutele feţei sale golurile dureroase ale trecutului nostru. Nu cunosc în Europa un alt ţăran mai amărât, mai pământiu, mai copleşit. Îmi închipui că acest ţăran n-a avut o sete puternică de viaţă, de i s-au înscris pe faţă toate umilinţele, de i s-au adâncit în riduri toate înfrângerile. Oricâte rezerve de viaţă ar dovedi el, impresia nu este totuşi a unei prosperţimi biologice. O existenţă subterană este fiinţa lui şi mersul lui lent şi gârbovit este un simbol pentru umbrele destinului nostru. Suntem un neam care-am ieşit din văgăuni, din munţi şi din văi. Am privit cerul din umbră şi-am stat drepţi în întuneric. Ne-am răcorit o mie de ani. De aceea, numai febra ne mai poate scăpa…“, în *Schimbarea la faţă a României*, Humanitas, Buc., 1993, p. 65.

748 Vezi aici excelenta analiză a lui Alain Besançon din *Originile intelectuale ale leninismului*, Humanitas, Buc., 1993 pp. 5-118.

749 Cioran scrie despre confundarea etnicului cu culturalul: „*Un popor care n-a creat decât o cultură populară* n-a trecut treapta istorică. Şi cum s-o treacă, dacă orice cultură populară identifică *valorile cu etnicul*? O cultură populară este o sumă de creaţii, care se nasc din rădăcinile adânci ale sufletului şi păstrează aderenţa la ele, pe când efortul reflectat al spiritului dă naştere în culturile istorice la valori ce-şi iau zborul autonom în lume. Culturile populare respiră în mituri, în aceste presimţiri de istorie. Ele concep devenirea substanţial şi astfel se dispensează de istorie prin eternitate. Progres nu cunosc, ci numai transformări; iar din punctul de vedere al autenticităţi, aceste transformări sunt falsificări. Neavând valoare decât primordialul – suma aceea de elemente telurice şi chtonice din aurora unui neam -, culturile populare sunt primitive şi reacţionare. *Ramân în ele însele*. rostul unui salt istoric este să le elibereze de propriul lor blestem. Va scoate cineva România din ea însăşi? Va ieşi ea din sine?“, în *Schimbarea la faţă a României*, ed.cit., p. 66.

750 Iată definiţia tradiţionalismului, dată de Crainic: „Dar tradiţionalismul nu e o forţă ce se opune civilizaţiei. Tradiţionalismul e tehnica vieţii sufleteşti a unui neam. Civilizaţia e tehnica vieţii materiale a omenirii. Tehnica vieţii sufleteşti constituie cultura unui neam, -acel fel de a fi, de a gândi şi a simţi, de a vorbi şi de a se închina, de a nădăjdui şi chiar a muri. E o cristalizare elaborată în curs de veacuri şi de milenii, încercată prin flăcările şi torentele istoriei, determinată într-un fel şi nu într-un altul de fatalitatea lăuntrică a sângelui şi a credinţei, a rasei şi a religiei. Civilizaţia uniformizează; cultura diferenţiază.“, în *Puncte cardinale în haos*, ed.cit., p. 83. Iar în articolul *Sensul tradiţiei* scria: „Tradiţia etnică, permanentă şi vie în limitele autohtonismului, se eliberează şi se spiritualizează, odată absorbită în puterea tradiţiei eterne a Bisericii.“în op.cit. p.79.

751 Vezi aici şi I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, 1995, pp.19-150 şi 153-266.

752 Vezi aici publicistica eliadiană, care este mărturia deplină a angajării sale în disputele epocii: „Poimâine“, „Nu rezistă celula?“, „De ce sunt intelectualii laşi?“, „Unde ne e omenia?“ (articol în apărarea comuniştilor închişi la Doftana), „Să ne închipuim că…“, „Noul barbar“ (articol împotriva totalitarismelor de dreapta şi de stânga), „Criza românismului?“, „Cultură sau politică?“, „Reabilitarea spiritualităţii“, „Cum încep revoluţiile?“, „«Intelectualii e fascişti!»“, „Renaştere

românească“, „Românismul şi complexele de inferioritate“, „Bucureşti, centru viril“, „Cuvântul maselor…“, „Realităţi româneşti“, „Românismul d-lui Rădulescu-Motru“, „Mitul generaţiei tinere“, „Restaurarea demnităţii româneşti“, „România în eternitate“, „1918-1921“, „Demagogie prerevoluționară“, „Popor fără misiune?!...“, „Renaşterea şi prerenaşterea“, „Sensul libertăţii“, „10 Mai sau revoluția permanentă“, „Mai multe feluri de naționalişti“, „Miracole din România Mare“, „Cele două Românii“, toate în Mircea Eliade, *Profetism românesc*, antologia editată în 1990, la Roza Vânturilor.

753 Pentru analiza poziției şi figurii complexe a lui Nae Ionescu şi a mediului discipolilor acestuia, precum şi a *zeitgeist*-ului, Vulcănescu, Mircea, *Nae Ionescu, aşa cum l-am cunoscut*, Ed. Humanitas, 1992

754 „În vara 1938, a fi legionar sau „simpatizant“ legionar implica riscul de a pierde tot: slujba, libertatea şi poate, în cele din urmă, viața. Uşor de înțeles de ce, pentru unul ca mine, care nu credeam în destinul politic al generației noastre (şi nici în steaua lui Codreanu), o declarație de desolidarizare de mişcarea legionară mi se părea nu numai inacceptabilă, ci de-a dreptul absurdă. Mi se părea de neconceput să mă desolidarizez de generația mea în plină prigoană, când oamenii erau urmăriți şi persecutați fără vină.“, *Memorii,* vol. II, pp. 27-28, ed. cit.

755 „Pentru cei care credeau, ca mine, că, cel puțin în acest secol, țările mici nu-şi pot făuri singure istoria, problema principală era: cum am putea supraviețui, etnic şi spiritual, în cataclismul istoric care se pregătea. În ceea ce mă priveşte, îmi puneam toată nădejdea în iscusința cu care neamul românescreuşise să reziste în trecut, “terorii istoriei“. Dar de data aceasta era vorba nu numai de supraviețuirea tradițiilor religioase şi spirituale ale poporului, ci şi de salvgardarea culturii pe care o creaseră, în ultimele două-trei secole. “elitele“, adică o mână de gânditori, învățați, poeți şi vizionari. Mă gândeam de pe atunci la „metodele de camuflare“, mai precis de „ocultare“, pe care le-ar putea pune în aplicare „elitele“ în cazul în care am fi condamnați să traversăm din nou, poate pentru câteva secole, întunericul evului mediu românesc. “, în Mircea Eliade, *Memorii*, vol.II, p. 45, ed. cit.

756 „Am petrecut revelionul în avenida Elias Garcia, foarte modest, doar cu Brutus Coste, Leontin Constantinescu şi soțiile lor. Anul 1944 se vestea, pentru noi, românii, destul de întunecat. Către sfârşitul lui ianuarie notam în Jurnal: „Aş vrea să scriu despre teroarea istoriei“. Dar m-am concentrat asupra Prolegomenelor (= Traité d’histoire des religions); dispuneam de un bogat material documentar. (…) Lucrul la Prolegomene mi-a redat echilibrul sufletesc şi m-a ajutat să rezist încercărilor pe care ni le pregătea “Istoria“. După ce sovieticii au trecut Nistrul şi în timp ce aviația americană bombarda masiv Bucureştiul, viața noastră, a Ninei şi a mea, a fost un coşmar“., op. cit. pp.71-72.

757 „Din nou mă domină sentimentul zădărniciei oricărui efort. Adevărul este că nu are absolut nici un rost să încerc o realizarea a mea în cultură. Ştiu prea bine că trăiesc sfârşitul unui ciclu istoric şi că nu mă voi putea încadra în haosul paradiziac care va urma. De altfel, nici nu mi s-ar îngădui. Lumea nouă anglo-sovietică nu va accepta în sânul ei oameni ca mine. Dar nu cazul meu personal mă impresionează. Mi-ar fi egal să trăiesc sau nu, că voi fi împuşcat sau nu de comunişti (puteam fi împuşcat de Carol sau Armand Călinescu, sau chiar de generalul Antonescu). Nu asta mă impresionează. Dimpotrivă, să mori, ştiind că laşi în urma ta o lume care-ți va duce mai departe

gândurile, că mori cu sens – e o moarte pe care întotdeauna mi-am dorit-o. Mă cutremură însă neantul pe care-l văd înaintea mea: civilizaţia latino-creştină sombrând sub aşa zisa dictatură a proletariatului, în fapt dictatura celor mai abjecte elemente slave. Şi dacă acesta e adevărul – pentru că asta vor şi Churchill şi Roosvelt, şi ei sunt cei tari - , atunci ce rost mai are creaţia în istorie, în cultură? Numai două atitudini îşi mai pot găsi îndreptăţirea: mistica şi orgia; credinţa în sfinţenie şi cinica dezagregare în voluptate. Şi atunci îţi dai seama cât de inutile au fost, de atâtea secole, jertfele românismului.“, *Jurnalul portughez*, ed.cit., p. 137

758 Voi cita aici o însemnare din *Memorii*, deosebit de sibilinică: „De atunci mi-am amintit de multe ori obsesia din acea noapte de 9 septembrie, când s-a dezlănţuit faimosul *Blitz* împotriva Londrei. Nu înţelegeam (şi mă îndoiesc că am înţeles vreodată în toate implicaţiile ei) enigma „morţii colective“ care solidariza destinul meu de al lui Nae Ionescu şi *totodată* îl despărţea. Nu înţelegeam, de asemenea *certitudinea* mea din acea noapte că tot ce se întâmplase după 14 iulie 1938 se datora unei „erori fatale“, pe care o făcusem atunci sau cu puţin timp înainte. Făcusem, desigur, multe greşeli şi înainte şi după 14 iulie 1938, dar niciuna nu mi se părea că poartă în consecinţele ei eplicaţia enigamticei obsesii a „morţii colective“ care mă aştepta de la o zi la alta…“., op. cit. p. 23.

759 Vezi aici: Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX*, Polirom, Iaşi, 2003; Norman Manea, „Felix Culpa“, în *Despre clovni: dictatorul şi artistul*, Polirom, 2005; Adriana Berger, „Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States“, în Nancy A. Harrowitz (ed.) *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, Temple University Press, Philadelphia, 1994, pp. 51-74; Robert Ellwood, *The Politics of Myth. A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, State University of New York Press, Albany, 1999, pp. 79-126; (de altfel după un climax al lichidării din motive ţinând de esenţa „fascistă“ a operei eliadiene, astăzi situaţia este mai calmă, opera fiind pusă la îndoială mai degrabă din punct de vedere metodologic şi al relevanţei epistemologice a demersului eliadian).Vezi, de asemenea, *„Dosarul“Eliade*, vol. V, VI, VII, VIII şi IX, Ed. Curtea Veche, Buc., 2002-2004, Cuvânt înainte şi culegere de texte de Mircea Handoca. Cartea lui Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX*, cuprinde câteva referate cuminţi despre operele lui George Dumézil şi Claude Lévi-Strauss şi ale altor câteva nume mari ale teoriei moderne a mitului, urmate de un capitol bulversant despre opera lui Mircea Eliade, un Eliade demascat, de pe faţa căruia, în sfârşit, Dubuisson, ca un erou salvator, reuşeşte să smulgă vălul ignobil al minciunii şi înşelătoriei. O încercare urieşească care nu reuşeşte să fie decât ceea ce cu adevărat este : un atac lipsit de orice temei, uzând de falsuri şi de interpretări conduse de o rea voinţă manifestă. Nici nu ştii ce să alegi din multitudinea de invective, informaţii trunchiate sau chiar false ale autorului. Dubuisson pune la bătaie un „dispozitiv“ de luptă ideologică, de falsificare a unei opere şi a unui destin. Numai ura şi falsul conştient pot genera şi organiza astfel de campanii de lichidare a unui autor. Pe scurt: 1. Eliade este fascist; 2. Eliade este antisemit; 3. Opera lui Eliade este o operă fascistă; 4. Opera lui Eliade este o operă antisemită (nu numai opera unui antisemit). Eliade şi opera sa sunt unul şi acelaşi lucru, o mixtură inextricabilă de crimă, fascism, antisemitism, minciună, travesti ideologic şi pasiune nesfârşită pentru crimă, holocaust, misticism abject şi naţionalism murdar. Pentru Dubuisson, Eliade merită studiat numai pentru că grotescul crimei trebuie la rându-i studiat, pentru a-l recunoaşte, pentru a ne putea apăra de ciumă, de rinocerizarea pe care o astfel de operă o strecoară insidios şi letal în minţile noastre. Eliade este astfel un autor profund vinovat, un autor implicat în ororile secolului XX pe care le-ar exalta printr-o vicleană şi pernicioasă paranteză ştiinţifică, de fapt o operă de intoxicare ideologică a fascismului, misticismului şi antisemitismului congenital acestui istoric al religiilor care dă dovadă de o conştiinţă retardată şi antiumanistă. Cititorii

lui Eliade s-ar împărți deci în două mari categorii: naivii şi complicii. Există totuşi şi o a treia categorie, mai puțin lectori, cât procurori: lucizii, demascatorii, necruțătorii cunoscători de adevăruri asupra vieții şi operei lui Eliade. Dubuisson face parte, ați ghicit, din această ultimă categorie privilegiată, alături de o mai veche celebritate acuzatoare, Adriana Berger, de exemplu, cândva „asistentă“ a lui Eliade, ocupându-se cu sortarea arhivei profesorului. Toate aceste acuzații constituie un eşafodaj pentru o demonstrație imposibilă, de aici folosirea predilectă a falsului, sofismului şi a unei tehnici a analogiilor complet iresponsabilă, dovedind lipsa de onestitate intelectuală a autorului. „Analiza“ cazului Eliade porneşte de la un fapt real: episodul legionar din tinerețea lui M. Eliade, care a lăsat şi câteva urme în gazetăria de dreapta scrisă între anii 1937-1938. De aici Dubuisson îşi propune să pornească în realizarea imposibilului: demonstrația că adeziunea pasageră la Legiune este de fapt o adeziune de esență la un „program“ fascist, că de fapt nu este nimic pasager aici, iar ideile politice ale fascistului Eliade constituie esența operei şi a persoanei sale, un fascism care apare peste tot, în toate însemnările din Jurnal, în toată opera tipărită, în tot sistemul hermeneutic eliadian. Opera de ştiință a lui Eliade este astfel numai o lungă şi penibilă încercare de mascare a unei realități insurmontabile – fascismul. Interesant este modul de punere în pagină a referatului absurd asupra operei lui Eliade. Incipitul trucajului ideologic îl găsim la pag. 184, unde Dubuisson are grijă să intre în polemică cu Norman Manea, care condamnând gazetăria „de dreapta“ a lui Eliade, ținea să precizeze: „A stabili o legătură între studiile sale şi perioada-i „fascistă“, a arunca o privire de închizitor asupra detaliilor „suspecte“ prezente în numeroasele sale studii erudite ar însemna a da un exemplu perfect de metodă totalitară“. Dar tocmai acesta este lucrul pe care Dubuissson îl face, în zeci de pagini, exersând o conştiință măruntă şi o putere de falsificare impresionantă. Temeiul analizei sale îl constituie o irațională suspiciune care *trebuie* demonstrată că întreaga operă eliadiană nu este decât mascarea şi totodată fetişizarea unui fascism congenital. Eliade este şi trebuie să fie vinovat, politic şi istoric vinovat, dar şi metafizic vinovat. Eliade a participat la crimele secolului XX, a susținut intelectual acest anitumanism feroce şi în sfârşit l-a ocultat, în disperare de cauză, într-o operă de erudiție, afirmă Dubuisson, neavând nici un moment de îndoială, nici un dubiu metodologic sau epistemologic. Pentru toate aceste acuzații niciodată, niciunde, nici o demonstrație, doar o continuă hermeneutică a suspiciunii şi a declarării de vinovății irevocabile. Eliade al lui Dubuisson pare un capo SS care se amuză cu scrieri erudite între două transporturi la Auschwitz, un criminal erudit şi soios interior. Marota cercetătorului francez este antisemitismul (antiiudaismul) lui Eliade: „ Eliade inventează mai ales un nou cap de acuzare împotriva evreilor, cel de crimă ontologică, crimă majoră prin urmare şi fără îndoială de neiertat“ (p. 222). Această acuzație este concluzia unui raționament care foloseşte prost şi tendențios afirmații şi notații ale lui Eliade privitoare la creația iudeo-creştină a timpului şi a istoriei, a timpului liniar integrat unei istorii sacre punctate de intervenția divină care rupe circularitatea timpului vechilor religii. În creştinism omul devine prezență în istorie, este confruntat cu timpul care devine teroare a istoriei prin cădere şi păcat. De aici concluzia lui Eliade că creştinismul face posibilă modernitatea. *Atât* spune Eliade şi nimic mai mult! Dubuisson, în schimb, montează şi decupează pentru a putea interpreta ce şi cum doreşte: în interpretarea sa Eliade susține că evreii sunt coautori ai shoah-ului pentru că participă la noua creație religioasă care are ca efect ontic naşterea timpului istoric, deci căderea în istorie, implicit posibilitatea ajungerii la apocalips prin voință şi rațiune umană. Pentru a-şi susține teza, citează trunchiat la pag. 223-224 din însemnarea din *Jurnal* de la data de 27 noiembrie 1961, începând cu jumătatea notei: „Milioane de evrei.....“ or, nota de la pag. 411- 412, *Jurnal I,* (ed. Humanitas, Buc., 1993) vorbeşte despre interpretarea interdicției biblice a înfruptării din pomul cunoaşterii ca idee a dispariției speciei umane şi nu a individului, în această ordine de lucruri: „...Astăzi mă gândesc la acest detaliu: şi aici, vreau să spun, şi în această eventuală dispariție catastrofică a umanității, evreii au fost precursorii. Milioanele de evrei omorâți sau arşi în lagărele naziste constiruie avangarda umanității care aşteaptă să fie incinerată prin voința „Istoriei“...“ Este foarte clar aici că avem de-a

face cu o valorizare, cu un elogiu al evreității care asumă încă o dată o situație umană fundamentală, paradigmatică pentru ființa omului. Deci evreitatea ca paradigmă a ființării omului, a situării sale în lume. „Istoria“ este creația iudeo-creştinismului, nu *shoah*-ul. Obtuzitatea şi viclenia sunt absolut evidente, procurorul Dubuisson falsifică toate piesele dosarului şi condamnă inculpatul fără drept de apel la o sentință complet măsluită. Acest gen de interpretare este singurul prezent în capitolul consacrat lui Eliade, astfel că este inutil să multiplicăm exemplele. Raționamentul lui Dubuisson este perfect circular: Eliade este fascist, deci opera sa este fascistă; Opera sa este fascistă, deci Eliade este fascist. Aici stă marea descoperire, marea decriptare care ne este oferită, un raționament absurd pentru o întreprindere absurdă. Dacă discutăm episodul politic al tinereții lui Eliade, atunci trebuie să discutăm despre epocă, despre detalii concrete asupra diverselor angajamente, etc., dacă se încearcă însă inferarea unei judecăți asupra operei din conjunctura istorică şi personală tranzitorie, atunci discuția este situată de la bun început în non-sens, pentru că o operă nu poate fi rodul unui episod. Ar trebui dimpotrivă să se facă proba unei astfel de judecăți prin analiza internă a operei, ceea ce nu este posibil decât prin fraudă, ceea ce Dubuisson a şi comis. Ceea ce este inacceptabil este nu critica radicală, ci falsul comis cu bună-ştiință, eroarea partizană, atacul perfid, demolator. Dacă oricine este liber să critice una sau alta din opțiunile politice ale unui autor, este necesar să respingem orice încercare de lichidare morală şi ştiințifică a cuiva pentru o presupusă corespondență a operei cu opțiunea politică a unui moment sau altul.

760 Vezi aici studiul lui Sorin Alexandrescu, „Fenomenul Legionar: Cuvântul şi Fapta“, cap. V din *Paradoxul Român*, Univers, Buc., 1998.

761 Vezi aici *Memorii*, vol. II, ed.cit., pp. 7-77.

762 „Mă gândesc uneori, meditând liniştit, la noua lume slavo-comunistă pe care ar organiza-o Stalin. România devenită sovietică, îşi va pierde burghezia şi inteligheția, dar masa, în cazul când nu va fi deportată, va câştiga o educație mai bună, o sanitație corectă. Iar după cinci sute de ani ruşii se vor retrage. Cum va arăta la față, atunci, neamul meu?“, *Jurnalul portughez*, ed.cit., p. 170.

763 Charles Baudelaire, *Critică literară şi muzicală. Jurnale intime*, Editura pentru literatură universală, Buc., 1968, pp. 290-291, fragmentul este din *Fusées*.

764 Carl Schmitt, *Teologia politică* (1922), traducere şi note de Lavinia Stan şi Lucian Turcescu, Universal Dalsi, 1996, p. 56.

765 *Ibid*., pp.71-73.

766 Vezi Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, text von 1932 mit einen Vorwort und drei Corollarien, 6. Auflage, 4. Nachdruck der Ausgabe von 1963, Duncker und Humblot, Berlin 1996, pp. 79-95; Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, traduit de l’allemand par Marie-Luise Steinhauser, Préface de Julien Freund, Flammarion, Paris, 1992.

767Carl Schmitt, *Teologia politică*, ed.cit., pp. 84 – 85.

768 Vezi Carl Schmitt, *La notion de politique*, ed. cit. pp. 114 - 127

769 *Ibid*., pp. 150 – 151.

770Heinrich Heine, *Contribuţii la istoria religiei şi a filozofiei în Germania*, Humanitas, Buc., 1996, pp. 130 - 131.

771 *Ibidem*, pp. 134 – 135.

772 G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, secţ. a III-a, cap. I, Reforma, p. 389.

773 *Idem*, pp. 407 – 408.

774 *Idem*, p. 408.

775 G.W.F.Hegel, „Credinţă şi Ştiinţă“ („Glauben und Wissen“), în *Studii filozofice*, pp. 125-126, Ed. Academiei R.S.R., trad. de D.D. Roşca, Buc., 1967.

776 Vezi Max Horkheimer Şi Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Gallimard, Paris, 1994.

777 Fr. Nietzsche, op.cit., Humanitas, Buc., 1994, pp. 212 – 213. „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat. — Das grösste neuere Ereigniss, — dass „Gott todt ist“, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist — beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die Wenigen wenigstens, deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgend eine Sonne untergegangen, irgend ein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: ihnen muss unsre alte Welt täglich abendlicher, misstrauischer, fremder, „älter“ scheinen. In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereigniss selbst ist viel zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als dass auch nur seine Kunde schon angelangt heissen dürfte; geschweige denn, dass Viele bereits wüssten, was eigentlich sich damit begeben hat — und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriethe heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsterniss, deren Gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?“, Fr. Nietzsche, KSA, vol. 3, p. 573.

778 Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, Sämtliche Werke, zweite Abteilung, Essays, Band 8, Essays II, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981 (1932).

779 Hannah Arendt, Între trecut şi viitor (*Between past and future*, 1954), Antet, Buc., 1997, p. 58.

780 *Ibidem*, p. 83.

781 *Idem*, p. 96.

782 *Idem*, pp. 32 – 33.

783 *Idem*, p. 39.

784 Carl Schmitt, *Teologia politică*, ed. cit., p. 16.

785 Johann Gottlieb Fichte, *Trei scrieri despre cărturar. Câteva prelegeri depre menirea cărturarului*, Casa Şcoalelor, 1944, pp. 46 – 47.

786 Pentru definirea modernității politice în temenii lui Carl Schmitt vezi Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und Drei Corollarien*, 6. Auflage, 4. Nachdruck der Ausgabe von 1963, Dunker und Humblot, Berlin 1996; *Idem*, *Teologia politică*, traducere şi note de Lavinia Stan şi Lucian Turcescu, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 1996.

787 Vezi aici Isaiah Berlin, *Adevăratul studiu al omenirii* (1998), antologie de eseuri, în special: „Contra-iluminismul“, „Herder şi Iluminismul“, „Apoteoza voinţei romantice“, „Naţionalismul“, Meridiane, Buc., 2001; *Sensul realității* (1996) studii asuprea ideilor şi istoriei acestora, în special: „Revoluția romantică: o criză în istoria gândirii moderne“, „Kant, un precursor paradoxal al naționalismului“, „Rabindranath Tagore şi conştiința naționalității“, Univers, Buc., 2004. Desigur, această definire este făcută ea însăşi din interiorul unei paradigme de gândire, care este aceea a liberalismului. Cu toate acestea, definirea este substanțială, corectă şi nefalsificată, deşi este evident dezacordul filozofului cu tezele contrailuminismului.

788 Nicolae Iorga, *Evoluția ideii de libertate*, ediție îngrijită, studiu introductiv şi note de Ilie Bădescu, Editura Meridiane, Buc., 1987, pp. 282-283.

789 *Ibid*., p. 290.

790 *Ibid*., pp. 293-295.

791 Nicolae Iorga, op. cit. pag. 179.

792 *Ibid*., pp. 79-80.

793 Nicolae Iorga, *O luptă literară*, vol. I, Minerva, Buc., 1979, pp. 7-8.

794 *Ibid*., pp. 8-9.

795 *Ibidem*, pag. 10.

796 Poate că ar fi utilă aici comparaţia acţiunii iorghiste cu acţiunea lui Charles Maurras, care în Franţa sfărşitului de secol XIX ducea aceeaşi luptă pentru salvagardarea identităţii franceze ameninţate de germanismul cultural triumfător. Maurras detestă germanismul şi umilinţa franceză în faţa inamicului istoric. Iată caracterizarea făcută doctrinei fichteiene a naţiunii allemanice: „ Le livre dont je parle est de plus médiocres. Tout homme de goût le trouvera, d'un bout au l'autre, déclamatoire et faux. Ce sont des *Discours* adressés à la nation allemande. Leur auteur n'etait pas de ces barbares qui, plus ou moins romanisés, eurent le sens de l'art d'écrire et, tels que Leibnitz, Gœthe, Heine, Schopenhauer ou Nietzsche, surent conduire et développer leurs pensées. Non, ce barbare est de sang pur. La conception dans ses *Discours* ne vaut pas mieux que l'expression. Elle est nulle: j'amais à l'écrire en toutes lettres. Après quatre-vingts ans que l'Europe entiére prend cette liberté, qui'l soit permis à Français de donner un sourire à la „pensée" de Fichte! Ce Jean-Gottlieb Fichte ne conserve plus qu'une arrière-garde d'admirateurs. Mais ces fidèles sont des Français de naissance aux confines de la jeunesse et de l'age mur. Ces messieurs ont d'ailleurs l'excuse suissante de n'avoir jameis lu celui qi'ils dénomment ainsi maître et seigneur. Fichte fut une sorte de lyrique égaré dans l'Ontologie. On l'a bien dit: sa philosophie était née de son charactère. Lui-même s'en vantait. Sa réflexion n'était que la continuelle décharge de son humeur. Lorsqu'on croit qu'il va se livrer au mouvement sublime d'une logique transcendante, il donne seulement des peintures, flattées, des aspirations de son âme. Mais cette âme était généreuse, enflée de beux désirs. Avec de l'étude et du soin, il eût assez bien réussi dans la poésie romantique. En ce royaume des divagations abstraites, - n'appelons pas une orgie de mots la Métaphysique, - il ne fut rien que le premier des Trois Sophistes, selon le jugement d'un critique de son pays. Il ouvrit ce courrant de délir philosophique qui recouvrit l'Allemagne entière au declin d'Emmanuel Kant. Son romantisme infecta la pure pensée" (în Charles Maurras, *Quand les Français ne s'aimaient pas, Cronique d'une Renaissance 1895-1905*, pp. 24-25, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, MCMXXVI). Critica maurrasiană este perfect analogă criticei iorghiste a *infestării* culturii naţionale cu franţuzismul clasei avute, care face astfel să transpară dispreţul profund pentru poporul pe care nu-l cunoaşte şi nu-l preţuieşte. 13 martie 1906 va fi creat de o astfel de atitudine de luptă culturală ardentă, difuzând în societatea mesajul unei noi misiuni culturale, aceea de a construi o cultură naţională. Maurras identifică corect textul fondator al inamicului cultural, textul care pune în termeni definitivi problema superiorităţii culturale şi istorice a germanităţii. Într-adevăr, Fichte este iniţiatorul acestui germanism à outrance, întemeiat metafizic. Astfel, Iorga este perfect modern, încadrat în curentul epocii *fin-de-siècle*, de punere sub interogaţie a tuturor presupoziţiilor curente.

797 *Ibid*., p. 268.

798 *Ibidem*., p. 306.

799 „Limba nu e, domnilor, numai un mijloc de a se înţelege, nu e numai mijlocul practic prin care un om poate să-şi comunice gândurile şi sentimentele sale altor oameni; o limbă reprezintă pentru un popor mult mai mult. Este forma cea mai înaltă, cea mai deplină în care se poate exprima sufletul acelui popor". (N. Iorga, op. cit., p. 311) Iată şi *arhitextul* lui Herder, textul originar al romantismului

contrailuminist: „Dacă limba este organul forţelor noaste sufleteşti, mijlocul destinat culturii şi educaţiei noastre celei mai profunde, atunci bine educaţi nu putem fi decât în graiul poporului şi al ţării noastre; o aşa-zisă educaţie franceză în Germania trebuie în mod necesar să educe greşit şi să rătăcească spiritele germane. Mi se pare că teza aceasta se prezintă atât de limpede ca soarele în miezul zilei. De către cine şi pentru cine a fost formată limba franceză? De francezi pentru francezi. Ea exprimă noţiuni şi raporturi care se află în lumea lor, în cursul vieţii lor; ea le desemnează în chipul în care, acolo, li-l înfăţişează fiecare împrejurare, momentul trecător şi atmosfera proprie a sufeltului lor în această clipă. În afara acestei fere, cuvintele sunt înţelese pe jumătate sau deloc, sunt prost folosite, sau, acolo unde obiectele lipsesc, nu sunt deloc utilizabile, şi care urmare, sunt zadarnic învăţate. De vrerme ce în nici o limbă nu domneşte atât de mult moda ca în cea franceză, admiţând că nici o limbă nu este atât de mult ca ea imaginea schimbării, a unui joc variat de culori, în obiceiuri, opinii şi relaţii, admiţând că nici o limbă nu înfăţişează ca ea nuanţe uşoare şi nu face să joace, pe o claviatură de culori, strălucitoare forme aeriene şi răsfrângeri de raze – ce reprezintă ea pentru educarea unoe oameni germani în sfera lor? Nimic sau o nălucă amăgitoare. Ea lasă sufletul lipsit de noţiuni, sau îi oferă, pentru relaţiile adevărate şi esenţiale ale patriei nostre, expresii false, denumiri greşite, imagini şi afectaţii străine. Scoasă din sfera ei, ea trebuie să dea asemenea rezultate, chiar dacă ar fi un grai al îngerilor. Aşadar, nu este prezumţios să afirmăm că în sânul naţiunii noastre, în clasele unde a preponderat educaţia, ea a deplasat mintea, a pustiit inima, dar mai ales sufletul, l-a lăsat gol în ceea ce avea mai esenţial, în ceea ce dă spiritului bucuria unei seminţii, unei situaţii, unei profesii a sa. Şi oare nu sunt acestea bucuriile cele mai scumpe? Aţi urmărit vreodată desfăşurarea unei educaţii germano-franceze? Pentru germani, pustiu şi uscăciune!“, Johann Gottfried Herder, *Scrieri*, Editura Univers, Bucureşti, 1973, pp. 181-182.

800 Nicolae Iorga, *O viaţă de om aşa cum a fost*, vol. II, Ed. N. Stroilă, 1934, pp. 131-132.

801 *Ibidem*., p. 134.

802 Vezi aici şi Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, ed.cit., cap. „«Fenomenul legionar»: cuvântul şi fapta“.

803 Nicolae Iorga, *Discursuri parlamentare*, vol. I-II, Bucureşti, 1939-1940.

804 Nicolae Iorga, op.cit., vol. I, partea I, p. 12.

805 *Ibidem*, pp. 64-67.

806 Nae Ionescu, *Roza Vânturilor*, Ed. Cultura Naţională, 1937, pp. 191-193.

807 Nicolae Iorga, „Descrieri de călătorie – La Câmpina“, *Floarea darurilor*, vol. II, nr. 10 din 3 iunie 1907, pag. 151-154, apud Zigu Ornea, *Sămănătorismul*, Ed. Minerva, Buc., 1971, p. 172.

808 N. Iorga, *Adunarea noastră*, Neamul românesc, 1910, nr. 50, p. 786, apud Z. Ornea, op.cit., pp.215-216.

809 N. Iorga, *Credința mea, cuvântări ținute în centrele țării la luarea în primire a guvernului*, Buc., 1931.

810 Nicolae Iorga, op. cit., pp. 18-19.

811 *Ibid*.., pp. 33,35.

812 *Ibid*., p. 73.

813 *Ibidem*, p. 82.

814 *Ibidem*, p. 100.

815 *Ibidem*, p. 140.

816 Toate citatele sunt din *C. Rădulescu-Motru, Scrieri politice*, Editura Nemira, Bucureşti, 1998, ediție îngrijită de Cristian Preda.

817 *Ibidem*, pp. 192-193.

818 *Ibid*., p.213.

819 *Ibidem*, p. 223.

820 *Ibidem*. p. 519.

821 Iată ce scria despre teologia ionesciană Mircea Vulcănescu: „El înfățişa de pe atunci un creştinism aspru, asocial, orientat în întregime spre viața de dincole, în care împărăția lui Dumnezeu se realiza abia la sfârşitul lumii, printr-un fel de catastrofă eshatologică a cosmosului întreg. Metodelor noastre de liberă alegere şi interpretare a textelor le opunea metoda rigidă a disciplinei bisericeşti: spiritul tradiției sfinte, opus duhului „evanghelizării“ sub libera inspirație – de origine protestantă – a unui pretins duh sfânt! Meditațiilor noastre laice le opunea viața liturgică şi participarea la viața de har a Bisericii. […] În vremea asta, în care noi redescopeream, nu fără ocolişuri şi rătăciri, între pesimismul eroic şi un fel de metafizică idealistă a valorilor, un creştinism care ni se părea autentic pentru că nu era învățat, Nae Ionescu stătea înaintea noastră, gata, mărturisind un creştinism intransigent, de totdeauna, un creştinism călugăresc, tare pe pozițiile lui radicale şi realiste, nutrit din seva autentică a tradiției părinților, şi ne judeca probabil cu oarecare interes, de vreme ce se ocupa de noi mereu; dar aspru, de vreme ce ne dojenea mereu polemic“, Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu, aşa cum l-am cunoscut*, Humanitas, Buc., 1992, pp. 43-44, 47-48.

822 Vezi aici, pentru determinarea unui anumit *Zeitgeist*, şi paragraful 77 din *Sein und Zeit*, ed. rom. cit., în special pp. 400-401, unde Heidegger citează consideraţiile lui Paul Yorck von Wartenburg despre ontic, istorie, istoricitate şi modernitate.

823 Nae Ionescu, *Curs de istorie a metafizicei*, 1930-1931, Anastasia, Buc., 1996, pp. 146-147.

824Nae Ionescu, *Nelinişstea metafizică*, „Sindicalismul“, Editura Fundației Culturale Române, 1993, p. 130.

825 *Ibidem*., p. 142.

826 *Ibid*., p. 144.

827 *Ibid*., p. 176.

828 *Ibidem*, pp. 140-141.

829 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883, (trad. fr. *Introduction a l'etude de sciences humaines*, Presses Universitaires de France, 1942). Operă fundamentală pentru întregul domeniu al ştiinţelor sociale, care a constituit un ferment pentru întreaga problematică a fundamentării studiilor umaniste în epoca de apogeu a pozitivismului. Demersul lui Dilthey este urmat şi utilizat de Nae Ionescu aproape fără a-l numi vreodată (o va face, cu titlu exemplificator, o dată, într-unul din cursuri). Problematica *trăirii* (Erlebnis) este, de asemenea, de sorginte dilthey-ană. Datoria lui Ionescu față de opera şi metoda lui Dilthey nu poate fi negată. Dilthey este unul din izvoarele cele mai importante pentru *Weltanschauung*-ul ionescian şi pentru metoda de a tematiza şi explicita această viziune a lumii. În acest sens, sunt de consultat, în special, secțiunile III şi IV ale cărţii a doua. Marea mişcare a spiritului lumii este aici analizată magistral de Dilthey, iar Ionescu va respecta desenul general al acestuia, în interpretarea şi tematizarea devenirii culturale şi spirituale a lumii.

830 Nae Ionescu, *Suferința rasei albe*, Timpul, Iaşi, 1994, pp. 105-109.

831 Este fundamentală pentru descifrarea personalității ionesciene cartea citată a lui M. Vulcănescu. Pentru profilul gânditorului politic şi al politicianului, în primul rând capitolele III şi IV.

832 Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Cultura Națională, Buc., 1937, p. 135.

833 Pentru întreaga discuție a esenței epocii contemporane în termenii politicului la Nae Ionescu trebuie avută în vedere opera lui Carl Schmitt care a fost cel mai coerent susținător, în epocă, a definirii epocii contemporane în termenii unei extraordinare schimbări de paradigmă metafizică, intelectuală şi politică. Ionescu a cunoscut cu certitudine opera lui Schmitt, deşi este greu de spus în

ce măsură. Vezi Carl Schmitt, *La notion de politique, Théorie du partisan*, préface de Julien Freund, Flammarion, 1992. Ediția franceză are inclus şi discursul din anul 1929, *L'ère de neutralisations et des dépolitisations*, discurs care sintetizează foarte bine definirea şi evaluarea liberalismului de către Schmitt. Liberalismul este deci era anulării şi dizolvării politicului în ceea ce s-ar putea numi utopia unei epoci a bunăstării, a păcii şi a liberului schimb. Anularea politicului înseamnă anularea criteriului politicului, adică diferența inamic-prieten, deci a antagonismului intrinsec naturii umane. Dar este această speranță pentru pacea universală reală, este ea dezirabilă? Sau este numai o iluzie care se vinde în epocă pentru a ascunde o cu totul altă realitate? Este statul liberal *neutral* şi *agnostic* cu adevărat un stat neutral? Epoca tehnicii universale este totodată şi epoca despiritualizării complete, epoca unei aneantizări spirituale complete. Dar tehnica poate deveni un instrument de intensificare atît a păcii, cât şi a războiului, ceea ce trebuie să nască o adevărată interogație asupra mersului epocii contemporane, care a născut o maşină psihotehnică de manipulare a maselor, care este extrem de puternică şi care pune umanitatea însăşi în fața unei probleme imense privind spiritul epocii viitoare.

834 Vulcănescu analizează şi el relația ortodoxie-politică: „Să fi alunecat aici Nae Ionescu de la poziția lui religioasă a transcendenței asociale a creştinismului la mântuirea socială prin politică? […] Nae Ionescu era însă prea la curent cu teologia ca să nu ştie ceea ce s-a numit în literatura chestiunii „păcatul lui Dostoievski" – triumful Bestiei, care naşte orice confuzie de planuri în acest punct: confuzia comunității sociale de aici cu comunitatea spirituală absolută, Națiunea cu Biserica – pentru a putea admite că soluția lui putea fi un totalitarism elementar ca acela al atâtor altora! Conferința lui despre „națiune şi naționalism" şi ultima convorbire cu el despre „național-socialismul german", cu puțin înaintea morții, arată că, totuşi, spre o asemenea contopire a Bisericii şi Națiunii se-ndrepta gândirea lui. Real, sau numai spre o limită? Aceasta este întrebarea, şi în ea stă sensul întreg al timpului şi al împlinirii lui, pentru gânditorul nostru. […] Nu cred, deci, că Nae Ionescu alunecase la credința în mântuirea politică. Şi, în acest punct văd stăruind, confirmată chiar de eşecul lui Codreanu, şi – prin aceasta, fără putința de acoperire – o deosebire categorică, reziduală, față de gardism". (op.cit. pp. 93-97).

835 *Ibidem*, pp. 140-141.

836 *Ibidem*, p. 273.

837 *Ibid*., pp. 282 - 284, articolul „Eroarea filantropică", 15 octombrie 1931.

838 *Ibid*., pp. 286-287.

839 *Ibid*., pp. 291-292.

840 *Ibid*., p. 310.

841 Mussolini, *Le Fascisme*. Doctrine, Institutions, Denoël et Steele, Paris,1933.

842 Pentru întreaga discuție despre fascism bibliografia este enormă. O carte importantă (deşi foarte disputată) rămâne însă *Der Faschismus in seiner epoche* (1963), trad. rom. *Fascismul în epoca sa*, Vivaldi, Buc., 2009, a lui Ernest Nolte, carte care pune în centrul definiției sale date fascismului opoziția față de comunism, creând astfel baza unei antinomii care va putea explica istoria europeană ca istorie a unui îndelung război civil. Ultimul capitol al cărții este, de asemenea, foarte interesant, deşi obscur din punct de vedere teminologic, capitol în care se încercă definirea fascismului ca fenomen transpolitic. Fascismul este pentru Nolte un fenomen în oglinda comunismului, este inversul său metafizic şi politic, argumentul său fundamental fiind că niciunul dintre fenomene nu poate fi definit şi evaluat separat, fără a falsifica adevărul obiectiv al devenirii civilizației europene. De altfel, teza lui Nolte (şi a celorlați istorici) a fost intens criticată (de pe poziții de stânga), deosebit de interesant fiind schimbul de idei din cadrul dialogului acestuia cu François Furet.

843 Este foarte interesantă şi demnă de citat definiția lui Berdiaev dată fascismului: „Fascismul italian, nu mai puțin decât comunismul atestă criza şi crahul vechilor guvernări. Cu fascismul, în adevăr, contopirea spontană a grupelor sociale ia locul vechiului guvernământ şi se însărcinează a organiza puterea. Armata voluntară fascistă se juxtapune armatei vechii guvernări; poliția fascistă, poliției sale, şi una şi alt domină în mod practic.[…] Fasciscmul este singura invenție nouă care există în politica Europei contemporane şi aparține, în aceeaşi măsură ca şi comunismul, Evului Mediu. Fascismul e absolut contrar ideii de legitimitate, pe care el nici nu o recunoaşte chiar; e o manifestere spontană a voinței de trăi, a voinței de a conduce; o manifestare de forță biologică, şi nu de drept“, în *Un nou Ev mediu*, ed. cit., p. 67.

844 Aici este perfect armonizat cu Cioran, care vitupera împotriva mioritismului nostru leşinat şi fără conştiința vitală a viitorului, vezi în acest sens *Schimbarea la față a României* (1937), precum şi publicistica, *Singurătate şi destin*, Humanitas, Buc., 1991.

845 „Pentru o teologie cu «nespecialişti»“, în Nae Ionescu, *Suferința rasei albe*, p. 228, Timpul, Iaşi, 1994

846 Pentru comparație şi stabilirea coordonatelor spirituale comune, vezi aici: Nikolai Berdiaev, *Un nou ev mediu*, *Omul şi maşina*, *Sensul creației*, *Adevăr şi revelație*, *Spirit şi libertate* etc. Berdiaev este un autor canonic al epocii pentru tipul de gândire creştină care sesizează importanța metafizică a epocii contemporane. Este, de altfel şi un autor frecventat de Ionescu.

847 Nikolai Berdiaev, *Un nou ev mediu*, Paideia, Buc., 2001, p. 60.

848 Nae Ionescu, *Roza Vânturilor*, ed.cit., p. 35.

849 *Ibid*., p. 420.

850 *Ibidem*, p. 317.

851 *Ibidem*, p. 318.

852 *Idem*, p. 318.

853 „Deci, orice se întâmplă în omenire îşi are rădăcina în ceva mai adânc decât viaţa de la suprafaţă, îşi are rădăcina într-o anumită formulă de echilibru spiritual al omului. Ei bine, această formulă de echilbru spiritual al omului este ceea ce numim noi metafizică“, în *Curs de filozofie a religiei*, 1930-1931, ed. Anastasia, 1996, p. 111.

854 Nae Ionescu, *Introducere în istoria logicei*. *Curs de istorie a logicei, 1924-1925*, însoţit de trei prelegeri din *Logica colectivelor, 1934-1935*, cu o introducere de Mircea Vulcănescu, ediţie îngrijită Dora Mezdrea şi Marin Diaconu, Editura Eminescu, Buc., 1997.

855 Vezi aici Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, trad. de C. Sudeţeanu, îngrijită de Dimitrie Gusti, Antet, f.a., cap. I, pp. 45-46.

856 *Ibidem*, p. 164.

857 Vezi aici Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), ed.cit., din care Ionescu se inspiră direct cu privire la definirea politicului prin criteriul identificării: prieten sau duşman. Schmitt este autorul clasic al noii fundări a teoriei politicului în perioada interbelică, autorul care a înţeles şi exprimat cel mai bine şocul noii epoci contemporane asupra înţelegerii istoriei şi politicii mondiale. Pentru Schmitt politica este prin definiţie agonală, de aici şi preeminenţa conceptului de politic asupra celui a statului, căci statul se construieşte prin politică.

858Vezi relatarea ultimei perioade de viaţă în Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, pp.268-316, „*Misterul morţii*… de Dan Zamfirescu. De asemenea Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu, aşa cum l-am cunoscut*, ed.cit., precum şi Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia*, vol. I-IV, ed.cit.

859 Iată punctul de vedere al lui Vulcănescu: „Pe vremea aceea, Nichifor Crainic, deşi teolog, era foarte şovăitor în ale ortodoxiei, oscilând între un creştinism folcloric, cu vagi temeiuri etnice şi sufleteşti, şi o dorinţă de reînnoire mistică şi sufletească care-l apropia de erezia preotului Tudor Popescu de la Cuibul cu Barză. Ce lung drum spiritual a făcut Nihifor Crainic spre a ajunge de la *Iisus în ţara mea*, pe care-l citeam cu interes, dar fără spor sufletesc, în *Gândirea*, prin 1923, la „Spiritualitatea“ transetnică, la care a ajuns, prin 1927, odată cu noi, poate astăzi aprecia oricine!“, Mircea Vulcănescu, op.cit. p. 48.

860 Nae Ionescu scria în *Cuvântul*, la aniversarea Gândirii: „Ortodoxism, naţionalism, monarhie, după care unul din generaţia noastră este identificat dintr-o mie – nu sunt decât condiţii absolut necesare care fac posibilă viaţa adevărată a spiritului… Asta nu înţeleg înaintaşii noştri, tristă generaţie de lichidare a unei culturi care nu a fost a lor şi prin acesta nu a fost măcar culturală“, „*Gândirea*. Zece ani de spirit românesc“, în *Cuvântul*, an VI, nr. 2037 din 21 decembrie 1930, apud Zigu Ornea, *Anii treizeci.*…, p. 96

861 Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, studiu introductiv, îngrijire de ediţie şi note de

Constantin Schifirneţ, Albatros, Buc., 1998.

862 Nichifor Crainic, op.cit. p. 29.

863 *Ibid*., p. 45.

864 *Ibid*., p. 69.

865 *Ibid*., pp. 78-79.

866 Nichifor Crainic, *Ortodoxie şi etnocraţie*, Cugetarea, Bucureşti, 1937, pp. 144-145.

867 *Ibid*., p. 172.

868 *Ibid*., p. 188.

869 Interesante rămân, în schimb, memoriile sale, scrise cu vervă şi talent, unde descrie momente esenţiale ale vieţii intelectule şi politice din perioada interbelică, vezi Nichifor Crainic, *Zile albe, zile negre*, memorii, ediţie îngrijită de Nedic Lemnaru, Casa editorială Gândirea, Bucureşti, 1991.

870 Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi Românism*, Tiparul tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1939

871 Dumitru Stăniloae, op.cit. p. 40.

872 *Ibidem*, p. 43.

873 *Ibidem*, p. 64.

874 *Ibidem*, pp. 73-74.

875 *Ibidem*, p. 93

876 Toată discuţia în „Iarăşi ortodoxie şi românism“, pp. 97-120,.

877 *Ibid*., p. 175.

878 Apud Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la faţă a României“*, p. 373, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1999; scrisoarea a apărut în *Buna Vestire de Duminică*, an II, nr. 7, 12 ian. 1941, p. 9.

879 Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. de Ştefan Augustin Doinaş, partea a treia, „Aşa grăit-a Zarathustra“, cap. „Despre tablele vechi şi noi“, p. 262, Humanitas, Buc., 1994.

880 Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Humanitas, Buc., 1991 (ediție purgată de accentele antisemite ale primelor două ediții, 1936 şi 1941).

881 Emil Cioran, op. cit. p. 171.

882 *Ibidem*, p. 143.

883 *Ibidem*, p. 88.

884 *Ibidem*, p. 78.

885 *Ibidem*, p. 79.

886 *Ibidem*, p. 76.

887 *Ibidem*, p. 23.

888 *Ibidem*, p. 46.

Capitolul VII. Istoria religiilor, filozofia istoriei, hermeneutică şi ieşirea din nihilism.

Arhaicitate, modernitate şi transcendență. „Teroarea istoriei“.

Eliade înțelege în epoca 1937-1939 că deține cheia unui model hermeneutic în istoria şi filozofia religiilor, care îl poate duce la *opus magnum*, la o nouă *paradigmă* a descrierii şi definirii omului. Miza gândirii, în ceea ce îl priveşte pe Eliade, este acum această *instauratio magna* a religiosului, a divinului, a lui *homo religiosus*, care nu este un construct ideologic sau metafizic speculativ, ci chiar realitatea nemediată a omului, a lumii. Ce este această multitudine de religii, credințe, rituri, decât imensitatea unei evidențe, a prezenței sacrului în istorie, în om. Sacrul, înțelege acum Eliade, este un element în structura conştiinței umane, nu în structura psihismului uman, ci un element structural şi structurant al spiritului uman[889]. Omul este construit să recepteze sacrul, să îl caute. Dacă omul are totuşi o substanță, un temei al ființării sale, acesta nu poate fi decât sacrul. Eliade înțelege acum că este în măsură să avanseze chiar o paradigmă nouă, o paradigmă hermeneutică a interpretării omului, prin prisma descifrării modelului ontolgic al omului arhaic. Sesizarea invarianților şi interpretarea semnificației lor l-au putut aduce la stadiul acesta, în care poate reconsidera întreaga disciplină a istoriei religiilor. Acest nou punct atins, punct ridicat din care poate observa şi interpreta întreaga curgere a spiritului religios al ființei umane, îl pune în fața unui posibil nou incipit, acela al unei noi filozofii a istoriei, care să poată da o altă definiție condiției umane, aşa cum psihanaliza freudiană o făcuse deja. În prefața la *Cosmologie şi alchimie babiloniană* afirma polemic: „[…] o simplă lectură putea convinge pe un om cu mintea bine organizată că este vorba de cu totul altceva: de o nouă metodă în filozofia culturii. A demonstra – cum am încercat noi în *Alchimia asiatică*, fascicula I – că alchimia indiană şi chineză nu sunt ştiințe empirice, nu sunt pre-chimii, ci tehnici mistice, soteriologice – nu înseamnă a face operă de erudiție, ci de a aplica o metodă oarecum revoluționară în cercetarea culturilor orientale,

metodă care se poate dovedi extrem de fertilă în filozofia culturii“.[890] Mai departe va reveni şi va accentua importanţa descoperirii noi metode, punând totul pe harta marilor sale planuri intelectuale, aşa cum făcea adeseori, dând titluri de viitoare cărţi, aflate în pregătire, care nu vor vedea totuşi niciodată lumina tiparului. Cartea prefațată este definită ca „un capitol preliminar dintr-o operă mai întinsă, privind evoluția mentală a omenirii“. În ce consta totuşi noutatea noii metode, ce aducea ea inedit, ce releva în urma efortului hermeneutic depus? „De pe acum, însă cititorul atent poate întrevedea noutatea metodei noastre şi revoluția pe care e chemată s-o introducă ea în înțelegerea evoluției mentale omeneşti. S-a observat, desigur, că marile descoperiri – metalurgie, agricultura, calendarul, „legea“ etc. – au modificat simțitor condiția umană. Nu s-a înțeles, însă, dinamica intimă a acestei modificări şi implicațiile sale cosmice. Într-adevăr, prin fiecare nouă descoperire fundamentală, omul nu-şi lărgeşte numai sfera cunoaşterii empirice, şi-şi reîmprospătează mijloacele de trai – ci descoperă un nou nivel cosmic, *experimentează* un alt ordin al realității. Nu descoperirea metalelor ca atare este faptul care a provocat saltul mental – ci „prezența“ metalelor, prin care omul descoperă un alt nivel cosmic, adică ia contact cu realități necunoscute sau rămase nesemnificative pînă atunci. Cu alte cuvinte, metalurgia – ca şi agricultura etc. – provoacă sinteze mentale care modifică radical condiția umană, modificându-i imaginea sa despre Cosmos“.[891] Eliade nu numeşte aici noutatea, ci o arată, o exemplifică printr-o analiză care trebuie să demonstreze încadrarea sa într-un nou tip de hermeneutică, menit să releve sensurile şi semnificațiile faptelor religioase. Evenimentele, faptele, credințele omului arhaic trebuie redate intelectului modern prin analiza semnificațiilor lor intrinseci, nonaparente. Hermeneutica eliadiană mizează de acum înainte pe ceea ce va fi numit mai târziu caracterul *creator*, adică pe puterea actului hermeneutic de a dizloca opacitatea acestei arhaicități, de a releva metafizica implicită a credințelor şi actelor omului arhaic.[892] Eliade trebuie să devină scafandrul care să aducă din adâncimea plonjonului său hermeneutic aurul adevărat şi uitat al condiției umane autentice, metalul pur al unei cunoaşteri adevărate, netrucate, nefalsificate de superficialitatea şi opacitatea unei modernități care nu are totuşi nimic esențial de spus pentru definirea omului. Astfel

opera eliadiană îşi dezvăluie încă de acum miza metafizică, definirea şi restaurarea condiţiei umane autentice, adică a condiţiei umane aflate în orizontul sacrului. Peste zece ani, când va începe să publice la Paris, mesajul eliadian va fi mai puţin explicit, mai puţin evident, dar tot atât de puternic înscris în filigran textului academic al operelor.[893]

Eliade va nota în „Simbolisme indiene ale timpului şi eternităţii“: „Amintim că, pentru fiecare din aceşti indivizi, pentru australian ca şi pentru chinez, hindus ori ţăranul european, miturile sunt adevărate, deoarece sunt *sacre*, deoarece vorbesc despre Fiinţe şi evenimente sacre. Prin urmare, recitind, sau ascultând un mit, se reiau legăturile cu sacrul şi cu realitatea, depăşindu-se astfel condiţia profană, „situaţia istorică“. Se depăşesc, cu alte cuvinte, condiţia efemeră şi suficienţa obtuză, care sunt zestrea fiecărei fiinţe umane prin simplul fapt că orice fiinţă umană este „neştiutoare“, altfel zis să se indentifică pe sine şi că identifică Realul cu propria sa situaţie particulară. Căci ignoranţa înseamnă în primul rând acea falsă identificare a Realului cu ceea ce fiecare dintre noi *pare că este* sau *pare că posedă*“.[894] Mai departe va analiza scenariul mistic al eliberării şi va preciza: „Înspăimântat de numărul fără sfârşit de naşteri şi renaşteri ale Universurilor, care era însoţit de un număr tot atât de uriaş de naşteri şi renaşteri umane guvernate le legea *karmei*, indianul se va vedea *obligat* să caute o ieşire din această roată cosmică şi din aceste nenumărate transmigrări. Doctrinele şi tehnicile mistice care urmăresc eliberearea omului din suferinţă şi din ciclul infernal „viaţă-moarte-renaştere“ îşi însuşesc imaginile mitice ale ciclurilor cosmice, le amplifică şi le folosesc în scopuri de prozelitism. Eterna întoarcere echivalează pentru indienii epocii postvedice – adică pentru indienii care descoperiseră „suferinţa existenţei“ – cu ciclul infinit de transmigrări generate de *karma*. Lumea de aici, iluzorie şi efemeră, lumea *samsarei*, a durerii ş ignoranţei, este lumea care se petrece sub semnul Timpului. Eliberarea din această lume şi obţinerea Salvării echivalează cu o eliberare de Timpul cosmic“.[895] Am dat aceste lungi citate, pentru a putea observa importanţa pe care scenariul mistic al eliberării din filozofiile Indiei îl are pentru Eliade, pentru stabilirea *arhetipului* eliadian al „omului religios“.[896] Eliade va interpreta, pare-se

până la sfârşit, condiţia umană în aceşti termeni ai misticii indiene.

Eliade crede că se află cu toate aceste descoperiri în faţa unei posibilităţi de schimbare a paradigmei ştiinţelor spiritului, aşa cum Marx sau Freud o făcuseră, o nouă definiţie a omului şi a umanităţii. *Mitul…* este încercarea acestui pariu, ultima, de altfel, prin care Eliade va mai risca să fie acuzat de a fi teolog sau metafizician.[897] Va rămâne permanent după aceea într-o poziţie rezervată, care va juca pe ambiguitate şi secret. Omul va rămâne subiectul care trebuie reconstruit printr-o nouă antropologie, dar nu într-un mod atât de direct, de manifest metafizic. Eliade va prefera aglutinarea lentă a volumelor care să păstreze formula sacrosanctă a prezentării de documente şi a analizei lor neutrale, singura care îl putea apăra de acuzaţia de neştiinţificitate, de subiectivism şi anarhie metodologică. Finalmente, nu va putea evita totuşi procesul instrumentelor şi a viziunii sale ca istoric al religiilor, şi nici punerea sub semul întrebării a temeiurilor întregului său demers ştiinţific.

Totuşi, de mai multe ori, în diversele studii sau prefeţe, îşi va depăşi rezerva impusă şi va face afirmaţii foarte ofensive. În „Simbolismul «Centrului»“, vorbind despre şansa omului modern să revină la autenticitatea sa arhetipală, va afirma: „Redobândind conştiinţa propriului său simbolism antropocosmic – care e numai o variantă a simbolismului arhaic - , omul modern va câştiga o nouă dimensiune existenţială, complet ignorată de existenţialismul şi istoricismul actuale: un fel de a fi autentic şi major, care-l apără de nihilism şi de relativismul istoricist, fără să-l sustragă istoriei. Căci şi istoria ar putea să-şi găsească într-o zi adevăratul ei sens: acela de epifanie a unei condiţii umane glorioase şi absolute. E suficient să ne amintim cum a valorizat iudeo-creştinismul existenţa istorică, spre a înţelege în ce fel şi în ce sens ar putea deveni istoria «glorioasă» şi chiar «absolută»“.[898]

Mitul eternei reîntoarceri[899] este, poate, cea mai *eliadiană* carte din a doua etapă a vieţii sale, exilul. Este cartea pe care o vedea scrisă încă din 1937-1939, cartea care trebuia să explice ontologia implicită a credinţelor omului arhaic. Eliade va urmări în primul rând accesul şi consacrarea în lumea academică europeană, acum, când era conştient că întoarcerea în

România devenise imposibilă; trebuia să se reinventeze ca autor francez, trebuia să mizeze pe consacrarea academică într-o lume care îl cunoaştea parţial. Volumul apare în acelaşi an, 1949, în care va apărea şi *Tratatul de istorie a religiilor*, cartea care îl va face cunoscut şi îi va deschide porţile afirmării. *Mitul…* este practic un pariu al tânărului Eliade, dus la capăt de autorul matur, care trecuse peste încercările labirintului existenţei şi al carierei. Tentaţia de a fi eseistic, de a filozofa, de a deschide o uşă metafizicii va fi în curând o tentaţie reprimată. Şansa de a reuşi într-o lume străină era una singură, totala camuflare în neutralitatea unui academism suveran. Orice hermeneutică derivată dintr-o tensiune metafizică a spiritului, încercând să ofere explicaţii universale condiţiei umane, l-ar fi aruncat în rândul autorilor damnaţi, imposibil de creditat cu o catedră la universitate. Cu toate acestea, Eliade publică această „sondă metafizică“, nu fără a a-i ataşa obişnuitul aparat academic care presupune o abundenţă de trimiteri şi de citate, care să joace rolul adeveririi realităţii documentelor etnografice şi religioase pe care analiza hermeneutică le ia ca ansamblu constituit al realităţii de la care porneşte pentru stabilirea semnificaţiilor. În „Cuvânt înainte“ Eliade notează: „Dacă teama de a nu părea prea ambiţioşi nu ne-ar fi împiedicat, am fi dat acestei cărţi un al doilea subtitlu: *Introducere la o Filozofie a Istoriei*. Căci tocmai acesta este, în definitiv, sensul eseului de faţă; cu particularitatea, totuşi, că în loc să facă apel la analiza speculativă a fenomenului istoric, el cercetează concepţiile fundamentale ale societăţţilor arhaice care, deşi cunosc şi ele o anumită formă de «istorie», se străduiesc să nu ţină seama de ea.“[900] Această „filozofie a istoriei“ este pariul constant al lui Eliade pentru descifrarea esenţei existenţei umane.

Marea antinomie care guvernează cele două moduri de a exista ale omului, universul *omului arhaic* şi acela al *omului istoric*, este aceea între *mit* şi *istorie*. Eliade pune la baza edificiului său conceptual: „revolta împotriva timpului concret, istoric, nostalgia unei reîntoarceri periodice la un timp mitic al originilor, la Marele Timp“.[901] Omul societăţilor arhaice[902] ar refuza timpul istoric, devenirea, evenimentele care se înlănţuie după o simplă logică a contingenţei sau după hazard. Or, asta revine la a spune că omul arhaic respinge trăirea, existenţa în pura imanenţă a profanului şi a

naturalului. Sacrul rămâne orizontul în care acest om îşi gândeşte şi realizează viaţa, iar sacrul respinge timpul profan. Pentru omul arhaic concretul se dizolvă în *arhetip*, adică în transcendenţă.[903] Timpul istoric, istoria nu ar putea reprezenta adevărul fiinţării pentru omul arhaic. Acest timp concret, profan, ar fi numai timpul morţii, al extincţiei, al distrugerii lumii. Sacrul nu poate fi eliminat din conştiinţa omului arhaic. Nucleul fundamental al hermeneuticii eliadiene stă aici integral: diferenţa ontic/ontologică între *sacru* şi *profan* este dublată, refăcută de diferenţa ontologică între *mit/mitic* şi *istorie*, precum şi de diferenţa *om arhaic* şi *om istoric/modern*. Această sumă de diferenţe ontice/ontologice întemeiază filozofia istoriei care guvernează hermeneutica eliadiană. A înţelege fiinţa umană înseamnă a înţelege/decripta/descifra aceste diferenţe care întemeiază un câmp al tesiunilor. Omul autentic, omul redat sensului său originar, este omul acestor diferenţe ontice/ontologice, existenţa sa reală este dată de această tensiune între sacru şi profan, care este tensiunea fundamentală, raportul esenţial al fiinţei şi existenţei umane.[904]

Filozofia istoriei aici este funcţie de o concepţie a omului, a existenţei şi a fiinţei, pe care Eliade o are deja înrădăcinată. Această concepţie este, aşa cum am demonstrat deja, în bună măsură, o moştenire a lecţiei metafizice ionesciene. *Omul eliadian* este *omul ionescian*.[905] Fiinţa umană este o fiinţare care se împlineşte, adică îşi realizează esenţa sa de om, propria sa umanitate, în propensiunea sa către transcendenţă. Realitatea lumii este dată de existenţă şi de ceea ce o depăşeşte, anume transcendenţa. Realitatea nu este numai acest *hic et nunc* al existenţei, ci şi acest *dincolo* pe care transcendenţa îl oferă lumii. Omul care nu există decât în această existenţă limitată şi separată de transcendenţă nu este uman, nu este cu adevărat om, este o fiinţă amputată. Transcendenţa este imperiul lui Dumnezeu, acolo divinitatea există, desigur, nu numai acolo, dar acolo cu desăvârşire. Pentru metafizica eliadiană, omul este esenţial o fiinţă care caută salvarea ontologică în transcendenţă, care caută cunoaşterea şi trăirea sacrului, care este urma sensibilă, evidentă a divinităţii. Experienţa indiană este în acest sens hotărâtoare, pentru că Eliade experimentează, trăieşte cu propria sa fiinţă, această realitate umană esenţială, care este căutarea salvării, necesitatea sacrului şi a divinului pentru realizarea esnţei umane a fiecărei

existenţe umane. Pentru Eliade experienţa indiană a trebuit să însemne depăşirea filozofiei şi metafizicului către trăirea experienţei depline a sacrului, a căutării salvării. Chiar şi trăirea eşecului căutării salvării este o experienţă numinoasă, pentru că este o experienţă care *recentrează* şi *reorientează* fiinţa umană, îi arată adevăratele resurse ale spiritului propriu, ale existenţei sale care trebuie să se consume pe calea găsirii adevărului.

În acest sens, omul *autentic*, omul *adevărat*, omul *esenţial* este pentru Eliade omul arhaic, adică omul istoriei trecute, omul timpului primordial, care caută în mod firesc, natural, salvarea, adevărul transcendent al fiinţării. *Homo religiosus* este aici omul arhaic sau primitiv, omul pentru care existenţa nu este amputată de dimensiunea transcendenţei.[906]

Pentru Eliade întrebarea fundamentală este: „Cum poate fi suportată „teroarea istoriei“ în perspectivă istoricistă? Justificarea unui eveniment istoric prin simplul fapt că el este eveniment istoric, altfel spus, prin simplul fapt că *s-a petrecut în acest fel* , nu va putea decât foarte greu să elibereze umanitatea de teroarea pe care o inspiră.Să precizăm că nu este vorba de problema răului, pe care din orice unghi am aborda-o, rămâne o problemă filozofică şi religioasă; este vorba de problema istoriei ca atare, de „răul“ care este legat nu de condiţia omului, ci de comportamentul său faţă de ceilalţi. Am vrea să ştim, de exemplu, cum se pot suporta şi justifica durerile şi dispariţia atâtor popoare care suferă şi dispar pentru simplul motiv că se află în drumul istoriei, pentru că sunt vecinele unor Imperii într-o stare de expansiune permanentă etc. […] Ştim că în trecut umanitatea a putut îndura suferinţele despre care am vorbit: ele erau considerate ca o pedeapsă a lui Dumnezeu, sindromul declinului „Vârstei“ etc. Şi ele n-au putu fi acceptate decât pentru că aveau un sens metaistoric, pentru că pentru marea majoritate a umanităţii, rămasă încă în perspectiva tradiţională, istoria *nu avea* şi *nu putea să aibă* valoare în sine. […] Un singur fapt contează după părerea noastră: că datorită acestui punct de vedere zeci de milioane de oameni au putut răbda secole de-a rândul marile presiuni ale istoriei fără să dispere, fără să se sinucidă, nici să cadă în acea uscăciune spirituală care aduce după sine întotdeauna o viziune relativistă sau nihilistă a istoriei“. [907] Am citat pe larg pentru a avea întreagă dispunerea eliadiană a întrebării. Sensul ei profund stă în ceea ce am putea numi îngrijorarea

pentru lipsa de sens a existenței ființei umane în orizontul istoriei evenimențiale care se descoperă pe sine ca o curgere informă a crimelor şi cataclismelor. Istoria este preluată în această îngrijorare ca simplă curgere temporală a lipsei de sens, care se manifestă în evenimente care nu mai pot fi integrate ca aparținând unei dimensiuni a sacrului. Evenimentul istoric nud, ca simplă manifestare a unei serii de cauze şi condiții diverse, nu mai poate sluji sensul unei condiții în care manifestarea sacrului să fie substanța existenței umane. Condiția istorică izbucneşte în şi prin modernitate, reducând istoria şi prezența umană la apariția şi manifestarea evenimentului istoric, care devine astfel un eveniment fizic, istoric şi politic, dar fără dimensiunea fundamentală a sacrului, singura cara putea să-i asigure realitatea şi semnificația transistorică. Această ființă care este prinsă între atâtea evenimente fizice, care sunt tot atâte forțe ale căror sensuri nu mai sunt decelabile, este omul modern, redus numai la condiția sa istorică, pur evenimențială. Cosmosul omului arhaic depăşit în datele sale fundamentale, arhetipuri şi repetare, nu mai poate oferi sens şi nici realitate transmundană unei condiții care asumă mundanitatea radicală şi moartea iremediabilă ca pe nişte condiții existențiale absolute. Radicalismul acestei temporalizări în mundanitatea fără rest coduce pe omul modern la criza sensului existenței sale şi a lumii sale. Într-un anumit sens, pentru Eliade, condiția modernă este condiția crizei de sens *par excellence*. Sacralitatea lumii, a cosmosului, a ființei umane, a creației în totalitate este pierdută pentru omul modern, care pierde astfel orice acces la sens. Realitatea care rămâne omului modern este realitatea atroce a crimei şi dezastrului, a vidului servituții perpetue într-o istorie care este făcută nu de el şi nici pentru el, ca om, ca ființă liberă şi spirituală. Astfel eliberarea omului modern nu poate fi decât o iluzie, o eroare.[908]

Eliade foloseşte pentru această experiență a timpului istoric expresia „teroarea istoriei“. Se pune întrebarea legitimă: de ce? De ce experiența acestui timp trebuie trăită ca teroare, ca infinită agresiune, ca un atentat permanent la realitatea şi ființa umană?! Hegel vorbind despre istoria umanității spunea că la capitolul fericirii paginile sunt goale, istoria umană nu poate fi un imperiu al concordiei şi păcii; dimpotrivă, este terenul luptei, al competiției şi al obținerii recunoaşterii ca ființă umană egală. Dar nu

acesta este sensul pe care îl conferă Eliade, ci un cu totul altul. „Teroarea istoriei“ este în mod esențial teroare a lipsei de sens, *id est* teroarea haosului şi informului. Şi lumea hindusului este o lume a suferinței fără sfârşit, dar suferința are un sens. Suferința pentru condiția omului modern este absurdă pentru că nu duce nicăieri, nu este în nici un fel soteriologică: „de orice natură ar fi fost şi oricare i-ar fi fost cauza aparentă, suferința lui (*a omului arhaic n.n.*) avea un sens; ea răspunde dacă nu unui prototip, cel puțin unei ordini a cărei valoare nu era contestată“.[909] Pentru omul arhaic, pentru omul religios suferința este inteligibilă, este valorizată cosmic şi poartă asupra dimensiunii sacrului, deci a salvării, a transcendenței. Omul modern pierde inclusiv, afirmă Eliade, condiția istoric-religioasă creată de „iudeo-creştinism“, care valoriza istoria, adică „o considera o teofanie“. Modernul nu mai poate ieşi din timp, nu mai există o condiție transistorică şi transmundană spre care suferința

în istorie să-l poată elibera. Pentru modern singurul salt (dacă nu acceptă transcendența) este în neant, de aici şi interpretarea eliadiană ca nihilism a modernității.[910]

Modernitatea este defininită implicit de Eliade în termenii propriei hermeneutici ca *lume a profanului*, ca lume a retragerii sacrului.[911] Or, profanul este la rândul său definit implicit şi explicit de către Eliade în termenii metafizicii hinduse. Este teza pe care o argumentează fericit Sergiu Al-George în studiul său: „India în destinul cultural al lui Mircea Eliade“, publicat în *Arhaic şi Universal* (1981). Interpretarea lui Sergiu Al-George afirmă că hermeneutica eliadiană este guvernată interior de categoriile metafizicii indiene, şi că inclusiv definirea termenilor de sacru şi profan este făcută prin grila acestei metafizici. Astfel, profanul este definit de Eliade ca simplă absență a sacrului, ca empiric nediferențiat şi nesemnificativ, dar şi ca „haos“, apoi ca „ireal“ sau ca „pseudoreal“. Definirea profanului ca „ireal“ sau „pseudoreal“ implică, în viziunea interpretului, referința la termenul sanskrit Māyā. Interpretând profanul ca Māyā, ca iluzie, joc, schimbare perpetuă, Eliade defineşte profanul ca dimensiune a unei condiții pentru care libertatea nu există, condiție a omului în care cunoaşterea nu este posibilă pentru că iluzia formelor universului este luată drept realitate absolută, deci o condiție dominată de

ignoranţa desăvârşită. Eliberarea de ignoranţă înseamnă accederea la cunoaştere sau la o tehnică ascetică a eliberării. Implicaţia tezei lui Sergiu Al-George este că interpretând astfel profanul, adică în termenii metafizicii hinduse, Eliade depăşeşte categoriile moştenite de la Durkheim, statuând profanul ca o condiţie paradoxală, condiţie în care devine totuşi posibilă manifestarea sacrului, dar nu ca alteritate, ci ca polaritate pe care o integrează însăşi marea iluzie cosmică, Māyā, care devine ea însăşi o hierofanie. Eliade afirmă aceasta în „Simbolisme indiene ale timpului şi eternităţii“: „ (…) cu alte cuvinte, în ultimă instanţă *Marea Iluzie cosmică este o hierofanie*. Acest Adevăr revelat în mituri de o serie de imagini şi de „întâmplări“ este expus mai sistematic în Upanişade şi de către filozfii ulteriori: fundamentul ultim al lucrurilor, *Grund*-ul, este alcătuit, s-a spus, *simultan din Māyā şi din Spiritul Absolut*, din Iluzie şi Realitate, din Timp şi Eternitate“.[912] Legat de posibilitatea salvării, a ieşirii din timp, Eliade afirmă mai departe: „Dacă Timpul, în ipostaza lui de Māyā, este şi el o manifestare a Divinului, a trăi în timp nu constituie o „faptă rea“: „faptă rea“ înseamnă să credem că nu există nimic în afara Timpului. Suntem devoraţi de timp nu pentru că trăim în Timp, ci pentru că credem în Realitatea lui şi, prin aceasta, uităm sau disprețuim Eternitatea“.[913]

Or, modernitatea este tocmai acestă condiţie umană în care omul este devorat de timp, de istorie, în care timpul este considerat unica realitate.[914] Deci umanitatea modernă este o , umanitate care se închide pe sine într-o condiţie a ignoranţei şi servituţii. O condiţie în care abisul hazardului şi lipsa de sens a suferinţei devin postulare ale unei existenţe exclusiv istorice.[915]

Care este deci soluţia pentru omul modern, ce poate aştepta el? Eliade este foarte clar şi ferm în răspunsul la această intrebare: „În fond, orizontul arhetipurilor şi al repetării nu poate fi depăşit decât dacă se aderă la o filozofie a libertăţii care nu-l exclude pe Dumnezeu. Este de altfel şi ceea ce s-a verificat când orizontul arhetipurilor şi al repetării a fost pentru prima oarp depăşit de iudeo-creştinism, care a introdus în experienţa religioasă o nouă categorie: *credinţa*. […] Credinţa, în acest context, ca de altfel în multe altele, semnifică emanciparea absolută de orice fel de „lege“ naturală şi de aici cea mai deplină libertate pe care omul şi-o poate imagina: aceea

de a interveni în statutul ontologic chiar al Universului. Ea este, în consecință, o libertate *creatoare* prin excelență. Cu alte cuvinte, ea constituie o nouă formulă de colaborare a omului cu creația, prima dar şi singura care i-a fost dată de la depăşirea orizontului tradițional al arhetipurilor şi repetării. Numai o asemenea libertate (în afara valorii ei soteriologice şi deci religioase în sensul strict) este capabilă să apere omul modern împotriva terorii istoriei: adică o libertate care-şi găseşte garanția şi sprijinul în Dumnezeu“.[916]

Răspunsul este deci întoarcerea la Dumnezeu, un răspuns teologic pentru un om care ar trebui să reînvețe să trăiască într-un univers teocentric.[917]

Semnificația termenului *istoricism* la Eliade este destul de vagă, de imprecisă.[918] Cu toate acestea, ceea ce pare să înțeleagă Eliade prin el este descrierea, definirea şi înțelegerea existenței umane ca existență exclusiv în orizontul timpului istoric, ca devenire guvernată numai de evenimente istorice, ca epocă în care omul se înțelege pe sine ca fiind o creație autonomă generată de propria devenire istorică şi antropologică. Omul istoric este omul modern, va spune Eliade. Dar acesta este nu altceva decât reluarea dihotomiei ionesciene sau splengeriene a tipurilor de civilizație şi a tipurilor de om. Omul postrenascentist este omul modern, care îşi construieşte o autonomie abnormă, respingând transcendența. Istoricismul este astfel acea *Weltanschaaung* care pune accentul pe autodezvoltarea umană, pe creația istorică suverană a omului, care devine subiectul emancipat de transcendență, construindu-şi o libertate reală, subiect autocentrat în sine. Eliade are intenția să chestioneze această înțelegere a omului, în fond o definiție a umanului, pe care epoca modernă a făcut-o să fie atât de imperativă pentru gândire. Dar nu este vorba în textul eliadian numai de înțelegere ca atare, ci şi de existența istorică a acestui nou subiect uman ca atare. Existența istorică, existența numai în şi pentru istorie este o existență *precară*, o existență care este supusă disoluției, terorii, în ultimă instanță. *Istorie*, *istoricism*, *„teroare a istoriei“* sunt termeni corelativi, termeni care închid o viziune tragică asupra devenirii istorice, şi care este răspunsul eliadian la istoricism şi existențialism. Omului care se singularizează şi se autonomizează într-un imperiu al precarității şi al

tragismului fără ieşire, care se predă nihilismului, care nu mai poate urma lecţia suferinţei salvatoare, Eliade vrea, trebuie, să îi opună omul autentic, omul care poate şi vrea să se salveze prin tensiunea căutării transcendenţei. Astfel hermeneutica sa capătă accente metafizice, petru că are loc un pariu care trebuie să ducă la revelarea esenţei umane, la o redefinire a umanului. Ceea ce nihilismul sau istoricismul distrug mai înainte de orice este definirea umanului în termenii săi substanţiali; întâi dispare definiţia omului ca fiinţă a transcenderii limitelor concretului istoric şi abia apoi omul ca atare. Atacul asupra *istoricismului* este atacul eliadian asupra nihilismului, care este văzut ca responsabil pentru golirea de transcendenţă a umanităţii. „Sfârşitul omului“, care este o temă a nihilismului, este mai întâi de toate sfârşitul înţelegerii şi experimentării sacrului, a transcendenţei, acum de-abia omul se desparte cu adevărat de sine însuşi, iar ceea ce îl aşteaptă este neantul, teroarea nesfârşită a istoriei. În fond, istoria, pentru Eliade este nimicul, neantul, *Māyā* care nu face decât să devore realitatea şi iluzia la un loc, asigurând la nesfârşit reproducerea unei realităţi a falsului, a neadevărului. Este foarte probabil ca Eliade să fi rămas marcat definitiv de înţelegerea indiană a sacrului şi profanului prin această devalorizare totală a istoriei, deşi o concluzie peremptorie nu cred că putem trage. Pentru Eliade omul nu poate fi numai o fiinţă istorică, pentru că istoria nu este decât locul pierderii de sine, al terorii, al tragediei, al unui holocaust continuu, în care oamenii pier nu ca subiecte ale istoriei, ci, dimpotrivă, ca obiecte ale istoriei care se face singură într-un nesfârşit proces tragic. În istorie se întâmplă ireparabilul, haosul ia fiinţă: „E locul de asemenea să înrevedem că, cu cât teroarea istoriei se va agrava, cu cât *existenţa* va deveni mai precară din vina *istoriei*, poziţiile istoricismului îşi vor pierde şi mai mult creditul. Şi în momentul în care istoria ar fi în stare – ceea ce nici Cosmosul, nici omul, nici hazardul n-au reuşit până acum să facă – să aneantizeze speţa umană în totalitatea ei – s-ar putea să asistăm la o tentativă disperată de a interzice „evenimentele istoriei“ prin reintegrarea societăţilor umane în orizontul (artificial pentru că e dictat) al arhetipurilor şi al repetării lor. Cu alte cuvinte nu este interzis să se conceapă o epocă, nu prea îndepărtată, în care umanitatea, pentru a-şi asigura supravieţuirea, se va vedea contrânsă să înceteze să mai «facă» în contiuare «istorie» în sensul în care a făcut-o

începând cu crearea primelor imperii, şi să se mulţumească *să repete* gesturile arhetipale prescrise, străduindu-se să uite, ca nesemnificativ şi periculos, orice gest spontan care ar risca să aibă consecinţe «istorice»“.[919] Tabloul desenat de Eliade aici este tulburător, acela al unui cataclism final în care umanitatea ar fi nevoită să renunţe tocmai la istoria pe care a creat-o pentru reveni la sine însăşi, pentru a putea supravieţui. Istoria ca proces al progresului, ca devenire ascensională a umanităţii este negată aici fără drept de apel, umanitatea pare a trăi sub damnarea absolută dezastrului şi a ruinei. Ruina este rodul istoriei, al evenimentelor istorice care se succed, care construiesc şi reconstruiesc din temeiuri o umanitate a precarităţii, care nu are cum să nu sucombe în dezastru. Evenimentul istoric, istoria ca atare nu poate sfârşi decât în acest abis. Să ne reamintim că Nae Ionescu afirma că Nero este prototipul omului modern. Modernitatea pare deci a fi o epocă pe deplin damnată. În aceste condiţii, omul arhaic devine viitorul posibil, deloc paradoxal, al unei noi umanităţi care să depăşească metafizic dezastrul. Abisul modernităţii este abisul conştiinţei moderne, a conştiinţei subiectului modern care se anihilează pe sine însuşi în procesul alienării faţă de esenţa sa intimă, faţă de salvarea prin transcendenţă. Modernul se crede liber şi creator, spune Eliade, dar este de fapt supus precarităţii şi sclaviei spirituale.[920] Omul modern nu poate crea istoria, şi nici nu o creează, pentru că aceasta este de fapt marea iluzie, istoria se autocreează sau este creată de o minoritate care subjugă majoritatea, în ambele variante libertatea absolută a modernului nu este decât o capcană, o iluzie nefastă.[921] Istoria este deci imperiul servituţii permanente, nicidecum imperiul libertăţii şi al creaţiei. „Libertatea pe care o implică existenţa „istorică“ a putut să fie posibilă – şi cu limite încă – la începutul epocii moderne, dar ea tinde să devin inaccesibilă pe măsură ce această epocă de vine mai „istorică“, adică mai străină, vrem să spunem, oricărui model transistoric“.[922] Într-o astfel de istorie nu se poate supravieţui terorii hazardului şi cataclismului. Care este ieşirea, care este calea prin care ne mai putem totuşi salva, noi cei care locuim această istorie a cruzimii? „În fond, orizontul arhetipurilor şi al repetării nu poate fi depăşit fără riscuri dcât dacă se aderă la o filozofie a libertăţii care nu-l exclude pe Dumnezeu. […] Se poate spune, de altfel, că creştinismul este „religia“ omului *modern* şi a omului *istoric*, a celui care a

descoperit simultan *libertatea* personală şi timpul *continuu* (în locul timpului ciclic). Într-adevăr, numai presupunând existenţa lui Dumnezeu, el cucereşte pe de o parte *libertatea* (care-i acordă autonomie într-un univers regizat de legi sau, cu alte cuvinte, „inaugurarea“ unui mod de a fi nou şi unic în Univers) şi pe de altă parte *certitudinea* că tragediile istorice au o semnificaţie transistorică, chiar dacă această semnificaţie nu este întotdeauna transparentă pentru actuala condiţie umană. Orice altă situare a omului modern, la limită, conduce la disperare. O disperare provocată nu de propria lui existenţialitate umană, ci de prezenţa sa într-un univers istoric în care cvasitotalitatea fiinţelor umane trăieşte pradă unei terori continue (chiar dacă nu este întotdeauna conştientă)“.[923] Există în toată această pledoarie o spaimă a intelectualui Eliade faţă de soarta lumii moderne, o angoasă profundă, o descurajare care colorează lucrurile într-un mod aparte. Creştinismul îi apare lui Eliade ca fiind singura şansă a omului modern european să poată găsi sensul ordaliei de a trăi într-un univers din ce în ce mai vidat de sens. Războiul a fost desigur unul din motivele cele mai puternice pentru o asemenea angoasă, care, de altfel, va fi sursa existenţialismului postbelic. Dar angajării ateiste în absurdul unei lumi tragice, Eliade iată îi preferă angajarea de partea creştinismului care poate oferi sens acestei lumi. Dumnezeul veterotestamentar şi al Noului Testament este singurul Dumnezeu al speranţei, graţiei şi iubirii care poate ocroti şansa omului la persistenţă, la supravieţuire. Evanghelia este răspunsul, afirmă Eliade, şi este singura afirmaţie de această tărie pe care o va mai face în vreuna din scrierile sale. În creştinism „omul modern“ poate regăsi funcţia soteriologică a existenţei, adică capacitatea efectivă de a exista întru salvare, întru adevărata salvare în eternitate, singura salvare care poate conferi realitate libertăţii umane. A exista în eternitate este singura posibilitate de a fi liber cu adevărat, altfel moartea este limita reală a oricărei libertăţi precare, situate într-o temporalitate care nu-i poate conferi decât o minimă durată. Creştinismul valorizează istoria pentru că Dumnezeu intervine în istorie, istoria devenind teofanie; aceasta fiind marea creaţie a profetismului veterotestamentar.[924] Numai astfel suferinţa pentru omul modern mai poate avea un sens, altfel, totul devine vid de sens, un univers al tenebrelor. Omul arhaic deţine această preeminenţă a lecţiei

suferinţei care are un sens, care conduce spre transcendenţă într-un scenariu iniţiatic major. „Omul modern“ va trebui să înveţe această lecţie pentru a putea depăşi angoasa unei lumi supuse „terorii istoriei“.[925]

Care este semnificaţia acestui concept de *modernitate*, modernitate care are ca efect şi doctrina „istoricismului“ ?[926] Nu vom mai insista asupra moştenirii ionesciene, pe care am analizat-o în capitolul dedicat acestei problematici. Vom căuta aici să subliniem influenţele sau paralelismele cu autori contemporani.[927] Una din cărţile care vor conta pentru Eliade în susţinerea teoriei sale asupra devenirii fiinţei umane este, în mod cert, aceea a lui Karl Löwith, care publica în 1949 cartea sa clasică: *Meaning in History*.[928] Teza lui Löwith este că modernitatea este esenţial *secularizare* şi deci ilegitimă deviere a creştinismului, prin faptul că, deşi este menţinută speranţa în salvare, aceasta este, de data aceasta, golită de orice transcendenţă, totul rezolvându-se la nivelul imanenţei. Omul se va salva singur prin progresul umanităţii sale ascendente, care este teza fundamentală a luminismului. Toată această doctrină a progresului umanist către un sfârşit al eliberării umane de ignoranţă, văzută ca singură cauză a răului în lumea dominată de ordinea imanentă, uită, în opinia lui Löwith, esenţialul, şi anume, că salvarea adusă de creştinism este legată de transcendenţă, de dumnezeirea lui Hristos, de Dumnezeu Tatăl şi de o ordine a mântuirii care nu poate fi cunoscută de om. În acest sens, modernitatea este ilegitimă, pentru că nu face decât să transforme postulatele religioase şi metafizice în postulate secularizate. Astfel, originea modernităţii este chiar creştinismul, ale cărui fundamente sunt răsturnate. Eliade va fi de acord cu această idee, a originii modernităţii chiar în creştinism, şi va continua să considere creştinismul ca fiind nodul paradoxal, de fapt o *coincidentia oppositorum*, al întâlnirii istoriei cu divinitatea. „Omul modern“, pentru Eliade, este, invitabil, omul „creştin“, creştinul decăzut din dimensiunea sa religioasă autentică, alunecând într-o istorie pe care transcendenţa nu o mai întâlneşte.

Cu toate acestea modernitatea are o cale de salvare, cale pe care Eliade o numeşte şi o defineşte încă din 1934, într-un articol publicat în *Vremea* şi reluat în *Oceanografie*: „Despre miracol şi întâmplare“. Dacă în antichitate miracolul era *contrastul*, în modernitate miracolul este *contactul*. Misterul

există, subzistă încă, el este prezent, dar are altă fenomenologie: „Toate aceste demonstraţii pornesc de la un punct fals: absenţa lui Dumnezeu din lume, absenţa miracolului din istorie. Dar aceasta e cu desăvârşire ridicol. Căci despre ce *absenţă* poate fi vorba? Despre absenţa lui Dumnezeu de acolo unde *l-am fi aşteptat noi*, despre absenţa miracolului aşa *cum ni l-am închipuit noi*“. După venirea lui Hristos miracolul nu mai este recognoscibil, miracolul devine cotidianul, umanul obişnuit: „Miracolul are această singură deosebire de un fapt ordinar (adică de un fapt explicabil, produs de forţe fireşti, cosmice, biologice, istorice) că *nu poate fi deosebit*. Cât de paradoxală ar părea această definiţie, esa este totuşi foarte simplă. (…) Irecognoscibilul este forma perfectă de revelaţie divină; căci divinitatea nu se mai *manifestă*, nu se mai realizează prin contrast, ci activează direct în umanitate, prin contact, prin venirea laolaltă“.[929] Teoria eliadiană schiţată aici este esenţială pentru înţelegerea literaturii sale fantastice şi pentru înţelegerea soluţiei sale metafizice antinihilistice, antimoderne. Modernitatea are deci această şansă religioasă de a putea trăi experienţa sacrului ca experienţă a cotidianului, ca experienţă a ordinarului. Dar această experienţă este totuşi o experienţă a paradoxalului, aşa cum şi definirea ei este un paradox. Pentru a putea recunoaşte miracolul în cotidian ar trebui să ai acces la o hermeneutică specială a semnelor irecognoscibilului: „Nu mai e o cunoaştere propriu zisă, ci o recunoaştere, o foarte obscură participare la divinitate. Miracolul ne conduce fără ştirea şi fără vrerea noastră“.[930] Ideea *totalei camuflări a sacrului în profan* îşi face pentru prima oară aici apariţia. Ceea ce va fi considerat mai târziu ultima mare creaţie religioasă a umanităţii[931] moderne este anunţată în acest eseu.

În *Cuvântul înainte* la ediţia franceză a cărţii sale despre *Sacru şi profan* (1965), Eliade introducea pentru prima dată teza că creştinismul nu este o religie, concepţie care era oarecum anticipată de analizele din *Mitul eternei reîntoarceri*. Ideea apare în contextul problematizării modernităţii şi a radicalei sale desacralizări, în sensul în care ne putem interoga asupra posibilităţii ca această desacralizare să fie totuşi o nouă creaţie religioasă sau să pregătească una. Este foarte interesant că această evaluare a creştinismului ca nonreligie a fost făcută, probabil pentru prima oară, de Carl Schmitt, pe care Eliade îl cunoştea foarte bine, pe care îl frecventase

chiar şi în timpul războiului, şi cu care coresponda după terminarea războiului. Carl Schmitt publică în 1950: *Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes* în Universitas 5, 927-931, 1950.[932] Articolul este de fapt o cronică a cărții lui Löwith, pe care o apreciază, şi pe marginea căreia face propriile remarci. Cea de-a doua remarcă a lui Schmitt aduce în discuție conceptul său teologico-politic de *katechon*, ca agent al amânării, frânării sfârşitului lumii, prin acțiunea acestuia de dizovare a răului, a acțiunii satanice asupra lumii. Cea de-a treia remarcă discută realitatea istorică şi despre tensiunea acestei realități cu transcendența creştină. Schmitt rezumă punctul de vedere al lui Löwith, asupra caracterului religios al salvării creştine, dar continuă: „(…) Creştinismul în esența sa nu este nici moralitate, nici doctrină. Nu este nici predică penitențială, nici religie în sensul studiului comparativ al religiilor, ci este un eveniment istoric de o infinită, nealienabilă şi de neînlocuit singularitate. Este întruparea în Fecioara Maria. Credo-ul creştin vorbeşte de evenimente istorice; Pilat din Pont aparține istoriei în mod intrinsec. Creştinii îşi întorc privirea spre aceste evenimente încheiate şi găsesc un temei profund (*Ingrund*) şi un arhetip (*Inbild*)“. Textul lui Schmitt enunță, fără îndoială, chiar ideea pe care Eliade o va înscrie ca a treia posibilitate a dezvoltării „religiei“ pe fundamentul unei lumi radical desacralizate: „ a respinge în opoziția sacru-profan o caracteristică a religiilor, precizând totodată că nici creştinismul nu este o „religie“; că, prin urmare, creştinismul nu are nevoie de o asemenea dihotomie a realului; că omul creştin nu mai trăieşte într-un cosmos, ci în Istorie“. Implicația existentă în teza lui Schmitt este că creştinismul este o radicală, absolută, total diferită manifestare, venire a divinului pe pământ şi în istorie; cu toate acestea, evenimentele rămân istorice şi în istorie, fiind radical identificabile în singularitatea lor unică şi misterioasă. Creştinismul este astfel altceva decât o „religie“ construită pe un scenariu mitic comun. Această absolută prezență în istorie a divinului dizolvă caracterul comun de religie pentru a institui o nouă dimensiune a sacrului şi a salvării umane, de nenumit încă.[933]

În 2 februarie 1962 va nota în *Jurnal* despre gândirea lui Dietrich Bonhoeffer: „(…) Secularizarea radicală a vieții nu trebuie să se facă împotriva creştinismului, ci în numele său. Creştinii au datoria să accepte şi

să-şi asume această secularizare. Dar în ce va consta atunci „religiozitatea“ lor? Iată răspunsul lui B.: „Să participe la suferința lui Dumnezeu, într-o lume fără Dumnezeu.“ În rezumat: umanitea devenită adultă renunță la Dumenzeu; într-o astfel de lume, Dumnezeu suferă, îndură nenumărate umilințe; singura experiență autentică a creştinismului (dar numai a creştinismului?) ar fi să participe la acestă suferință. Tentativa disperată a lui Bonhoeffer de a găsi o semnificație religioasă pentru tot ce este „natural“, „profan“, „rațiune“. De comparat cu reflecțiile mele în *Le Sacré et le Profane* asupra celei de-„a doua căderi“ a omului. Viața religioasă a omului modern, spuneam eu, este acum „inconştientă“. Singur inconştientul a rămas încă «religios».“[934] Modernitatea este deci această teribilă epocă a unei provocări fără precendent, o existență fără postulatul religios şi metafizic al unui Dumnezeu care să întemeieze sensul existenței umane. Teologicul este astfel interesant pentru Eliade din punctul de vedere al aceluia care este interesat de soluțiile pe care teologia creştină contemporană le poate aduce acestei crize spirituale, de eventuale puncte de convergență cu punctele sale de vedere ca istoric al religiilor şi gânditor în marginea acestei crize.

Eliade va da definiția „omului modern“ în următorii termeni: „ (…) când vorbim despre „omul modern“, despre crizele şi angoasele sale, ne gândim mai ales la cel căruia îi lipseşte credința, la cel care nu mai are nici un fel de legătură vie cu iudeo-creştinismul“.[935] Angoasa modernului în fața morții, este angoasa în fața neantului, pentru că modernul nu mai înțelege moartea decât ca pe un sfârşit absolut, ca pe o intrare în nimicul absolut. Pentru omul religios, „moartea constituie o ruptură de nivel ontologic şi în acelaşi timp un ritual de trecere, întocmai ca naşterea sau inițierea“.[936] Moartea este deci o trecere spre un alt nivel ontic pentru omul religios, iar modernul nu are nici o şansă să-şi depăşească angoasa în fața morții, dacă va rămâne la soluția nihilistă a conceperii neantului. Hindusul va înțelege angoasa în fața morții, dar nu va înțelege soluția instalării modernului în *neantul* istoriei şi al istoricității, nu va înțelege imposibilitatea acestuia de a accepta scenariul salvării. Angoasa revelează simbolismul morții, deci trimite la o situație paradigmatică, arhetipală, la situarea umană în cadrul limitei absolute, care defineşte însăşi condiția umană. Europeanul modern ateu va trăi angoasa ca

pierdere irevocabilă a libertăţii în faţa neantului. Noneuropeanul va trăi, dimpotrivă, angajarea ireductibilă pe calea eliberării, a salvării ontice, pentru că scenariul morţii nu este decât scenariul iniţiatic al eliberării de condiţia istorică, de timpul care subjugă. Moartea este fundamental trecere, transcendere a condiţiei profane, este calea spre continuitate, spre reînviere: „(…) pentru neeuropeni Moartea nu este nici definitivă, nici absurdă; dimpotrivă, angoasa provocată de iminenţa Morţii este deja o promisiune de reînviere, ea revelează presentimentul unei renaşteri la un alt mod de existenţă, şi acest mod transcende Moartea“.[937]

„Omul modern“ european, eliberat de „povara“ creştinismului, este paradigma existenţei profane, paradoxul viu al unui tip uman care supravieţuieşte în istorie pentru istorie.[938] Extirparea dimensiunii sacrului nu face decât să supună modernitatea occidentală la experienţa nihilismului, a absurdului, ceea ce este egal cu a trăi experienţa suferinţei fără sens, a „terorii istoriei“ fără sfârşit. Este oare acest „om modern“ uman?! Aceasta este întrebarea implicită demersului eliadian. Pentru Eliade, în mod cert, umanitatea, condiţia umană nu poate fi exprimată de o existenţă profană, aceasta ar fi un nonsens. Modernitatea trebuie recentrată, dimensiunea sacrului trebuie reinserată în condiţia umană a modernităţii, care nu poate rămâne prizoniera istoriei.[939]

Referitor la modernitate Eliade notează în *Jurnal*, la 27 noiembrie 1961: „Milioanele de evrei omorâţi sau arşi în lagărele de concentrare naziste constituie avangarda umanităţii care aşteaptă să fie incinerată prin voinţa „Istoriei“. Cataclismele cosmice (potopuri, cutremure de pământ, incendii) sunt cunoscute şi de alte religii. Cataclismul provocat de om, în calitate de fiinţă istorică, este aportul civilizaţiei noastre. Distrugerea, este adevărat, nu va fi posibilă decât graţie dezvoltării extraordinare a ştiinţei occidentale. Dar cauza sau pretextul cataclismului se află în decizia omului de „a face istorie“. Or, „Istoria“ este creaţia iudeo-creştinismului“. Această notă, care va fi interpretată de D. Dubuisson ca mărturie a antisemitismului, este în mod hotărât expresia puternică a ambiguităţii sale relativ la creştinism, pe care nu îl poate vedea definitiv ca pe o religie a salvării. Presiunea modelului religiei naturale care revelează un om al naturii şi al sacrului, deci al naturii sacralizate, care trăieşte într-un eden, dacă nu etern, cel puţin

al unei durate lungi, această presiune a modelului unui *homo religiosus* care nu este finalmente covârşit de teroarea istoriei, face ca creştinismul să nu fie religia absolută pentru Eliade. Or, istoria pe care creştinismul o lasă să fie istorie, în cadrul şi în cursul căreia apare, şi pe care totuşi o va aboli, iată ajunge la stadiul în care poate ameninţa întreaga creaţie, întreaga umanitate. Aceasta este teroarea istoriei, o istorie care ajunge la propria dezvoltare de sine, care poate lăsa umanului la îndemână orice cale de devenire. O istorie care întoarce spatele divinităţii. Pe acest drum al terorii, susţine Eliade, evreii, victimele holocaustului, sunt avangarda unei umanităţi care cel mai probabil va dispărea în acelaşi fel, în aceeaşi dialectică a stăpânului şi a sclavului, pe care pura devenire istorică o instaurează nemijlocit. Deci întreaga umanitate poate avea soarta acelor evrei care au fost primele victime ale terorii istoriei. Lagărul de concentrare este vestitorul şi realitatea totodată a unei noi epoci metafizice şi istorice, o metafizică a unui nihilism teribil şi înspăimântător. Istoria însăşi poate deveni un lăgăr de exterminare, dacă umanitatea nu îşi recapătă esenţa, care constă în deschiderea către transcendenţă, ca negare a istoriei, a evenimentului, a spiralei continue a progresului.

Eliade nu este deloc a apariţie singulară în epocă în ceea ce priveşte suspiciunea faţă de o modernitate care devenise din ce în ce mai acaparatoare, mai periculoasă în ceea ce priveşte efectele de lungă durată asupra umanităţii.[940] Deziluzia modernităţii este o temă recurentă în epocă. Stânga marxistă acuza modernitatea de a fi distructiv capitalistă, iar conservatorismul cultural acuza liberalismul ca fiind agentul tuturor exceselor care fac din cultură şi tradiţie un vid al conştiinţelor. Acuzaţia eliadiană nu este nici politică, nici ideologică, ea este metafizică, în sensul în care constată că umanitatea însăşi se află în disoluţie pe cale afundării pe un drum al devenirii care nu poate duce nicăieri. Modernitatea este deci o fundătură, o mişcare tectonică care va aduce la cataclismul final. Un argument pe care nu-l mai notează explicit, dar era un argument puternic pentru existenţa reală a terorii istoriei era însăşi existenţa comunismului, pe care Eliade nu a încetat s-o considere ca pe un semn al sfârşitului.[941]

Eliade a încercat mereu să construiască un model al existenţei arhaice

care să fie relativ uşor de explicitat pentru a crea nevoia modernului de a se confrunta cu imaginea omului arhaic. Iată succinta teorie expusă în capitolul VIII al cărţii sale *Aspectele mitului* (*Mit şi Realitate* în varianta engleză): „La nivelurile arhaice de cultură, religia menţine „deschiderea“ către o lume supraomenească, către lumea valorilor axiologice. Acestea din urmă sunt „trasncendente“, fiind revelate de fiinţe divine dau de strămoşi mitici. Prin urmare ele constituie valori absolute, paradigme ale tuturor activităţilor omeneşti. […] Această „altă lume“ reprezintă un plan supraomenesc, „transcendent“, un plan al *realităţilor absolute*. Aşadar, în experienţa a ceea ce e sacru, în întâlnirea cu o realitate transumană, ia naştere ideea că ceva *există cu adevărat*, că există valori absolute, susceptibile de a călăuzi omul şi se a conferi o semnificaţie existenţei omeneşti. Aşadar, prin intermediul experienţei a ceea ce este sacru se conturează ideile de *realitate*, de *adevăr*, de *semnificaţie*, care ulterior aveau să fie elaborate şi sitematizate de speculaţiile metafizice“.[942] Eliade expune aici o idee foarte veche, apărută încă în antichitate, asupra religiei ca învăţătoare a genului uman. În mod nemediat, Eliade îl putea avea în minte pe Giambattista Vico, care, în *Scienza nova*[943], va crea o întreagă teorie a istoriei şi a devenirii umane pe această bază. Existenţa umană a primitivului este o existenţă paradigmatică pentru că este normată de mituri şi de rituri. Timpul este dizolvat de rit, care „suprimă timpul profan, cronologic, şi recuperează timpul sacru al mitului“.[944] Dialectica mitului şi ritului îi asigură omului arhaic, în teoria eliadiană, accesul la transcendenţă, deci la adevăr, iar istoria, care poate însemna teroare şi haos este abolită de manifestarea sacrului care conferă sens existenţei umane şi cosmosului: „Lumea nu mai este o masă opacă de obiecte arbitrar îngrămădite laolaltă, ci un cosmos viu, articulat şi semnificativ. În ultimă instanţă, *lumea se vădeşte a fi un limbaj*. Îi vorbeşte omului prin propriul său mod de a fi, prin structurile şi ritmurile sale“.[945] Cu toate acestea, Eliade nu uită să avertizeze asupra unei înţelegeri reducţioniste, în sensul în care ar desena aici o utopie a bucolicului: „Miturile „primitivilor“ şi ritualurile care depind de ele nu ne înfăţişează o Arcadie arhaică“.[946]Existenţa omului arhaic este totuşi o existenţă plină de violenţă, dominată de o concepţie tragică, susţine Eliade.

Ceea ce trebuie subliniat este că acest gen de generalizare, de creare a

unei imagini esenţializate, cu o mare putere de sugestie, va avea un dublu efect. Va asigura succesul uriaş al anilor 70, dar va duce la critica acerbă a anilor 80 şi ulterior, în posteritate, la acuzaţia de utilizare a unui reducţionism care conduce la rezultate care nu pot fi nicicum validate ştiinţific, alcătuind, mai degrabă, o vulgată metaforizantă. Eliade nu le va răspunde niciodată criticilor săi.

Tezele eliadiene au puternice puncte de contact cu tezele lui René Guénon şi ale lui Julius Evola, cu toate că este foarte puţin probabil ca Eliade să fi crezut cu adevărat în mod ocult într-o *Tradiţie primordială* perenă. Deşi nu împărtăşeşte această credinţă, Eliade este un antimodern care pune la îndoială postulatele modernităţii. R. Guénon califică lumea modernă ca fiind o lume dominată de materialism, raţionalism, individualism şi pseudospiritualitate: „Înţelegem prin „individualism“ negarea oricărui principiu superior individualităţii şi, ca urmare, reducerea civilizaţiei, în toate domeniile, le elemente exclusiv umane; e ceea ce Renaşterea a desemnat prin „umanism“, aşa cum am spus-o anterior şi ceea ce caracterizează foarte precis „punctul de vedere profan“ de care vorbeam adineauri. E vorba de unul şi acelaşi lucru sub denumiri diverse: am spus, de asemenea, că spiritul „profan“ se confundă cu tendinţele specific moderne. […] Până acum nu s-a mai pomenit o civilizaţie clădită în întregime pe ceva absolut negativ, pe ceva ce am putea numi o absenţă de principiu; acestă lipsă de temei constituie caracterul anormal al lumii moderne şi face din ea un soi de mostruozitate, explicabilă numai dacă ne gândim că pune capăt unei perioade ciclice, după cum am explicat la început“.[947] Este aici aceeaşi tensiune, ca şi la Eliade, a împotrivirii la dimensiunea radical profană a lumii moderne. În mod similar, Eliade gândeşte modernitatea în termenii unei crize profunde a umanităţii, criză generată de secularizarea masivă a lumii care generează angoasa în faţa morţii ca neant. Umanismul Renaşterii este definit de Guénon ca secularizare, ca laicism: „Există un termen care a fost pus la loc de cinste de către Renaştere şi care anticipa, într-o formă restrânsă, întreg programul civilizaţiei moderne: e vorba de cuvântul „umanism“. Era într-adevăr necesar ca totul să fie redus la proporţii exclusiv umane, ca orice principiu de ordin superior să fie ignorat şi, simbolic vorbind, se cuvenea să se

întoarcă spatele cerului sub pretextul cuceririi pământului (…)“.[948] Nu este deloc întâmplător că Eliade va miza pe crearea unui „nou umanism“; pentru că acesta din urmă va trebui să refacă o ordine a umanului de mult părăsită, încă de la începuturile Renaşterii. „Noul umanism“ întemeiat pe hermeneutica istoriei religiilor nu va trimite către redescoperirea unei Tradiţii perene, ci va retrimite omul la izvoarele ocultate ale experienţei sacrului, ca experienţă fundamentală a condiţiei umane.

Rămâne acum să încercăm să analizăm *Mitul eternei reîntoarceri* din perspectiva unei subtile legături cu *tradiţionalismul* lui R. Guénon şi J. Evola. Întrebarea care se pune este: există o legătură subterană între cărţile de doctrină, deja clasice, ale acestora şi cartea lui Eliade, care încearcă şi el aici o filozofie a istoriei şi o judecată a istoriei civilizaţiei, din punct de vedere antimodern, antiistoricist, antipozitivist şi antimaterialist. Sau, mai degrabă, modelele eliadiene sunt cele clasice, provenind din aria filozofiei culturii şi filozofiei istoriei europene clasice?!

O examinare atentă a acestora demonstrează cu claritate că, în ciuda unor împrumuturi, ce-i drept, frapante, a unor similitudini bazate pe aceeaşi convingere că lumea spiritului există, că religia nu este doar un epifenomen al experienţei fiinţei umane etc., nu există totuşi identitate de poziţie metafizică, că Eliade urmează o altă cale, a unei filozofii a istoriei, care, deşi nu este fundată teologic sau metafizic în adevăratul sens al cuvântului, este totuşi de extracţie ionesciană, fiind racordată deci la metafizica europeană a secolului XX, având mai multe legături cu Spengler, Jung, Blaga, Frobenius, Schmitt sau Heidegger decât cu Guénon, Evola sau Corbin. Nici *Criza lumii moderne*, nici *Revolta împotriva lumii moderne*, şi nici *Domnia cantităţii* şi semnele vremurilor[949] nu constituie adevăratul context metafizic al axiomaticii eliadiene din *Mitul eternei reîntoarceri*, deşi influenţa acestor autori şi opere este evidentă şi importantă. Simpla condamnare a modernităţii pentru refuzul spiritului, dimensiunii sacrului, pentru haosul pe care îl exhibă, nu creează o identitate de poziţie. Modernitatea era de mult sub un neostoit tir al angajărilor antimoderne, politice, economice, metafizice etc. Eliade este antimodern, dar în stilul său propriu, venind din interiorul propriei sale opere, care îl întemeia ca un critic al modenităţii. *Zeitgeistul*-ul era de aşa natură încât modelul

tradiţionalist nu putea fi singurul model antimodern care să-l fi putut influenţa pe Eliade. Epoca întreagă căutase o soluţie pentru o modernitate a cinismului şi a stupidităţii, dar războiul demonstrase că modernitatea nu era numai stupidă sau numai stupid burgheză şi capitalistă, ci era tragică şi aneantizantă pentru o imensă parte a umanităţii. De aici proiectul eliadian al unui nou umanism, fondat pe hermeneutica religiosului, pe recunoaşterea sacrului ca element constitutiv al lui *homo sapiens*. Eliade, de fapt, nici nu rămâne un antimodern consecvent, deseori îşi arată optimismul pentru o nouă creaţie religioasă a spiritului uman, chiar în condiţiile unei lumi complet desacralizate. Disponibilitatea sa de a vedea sacrul camuflat în profanul dezastuos al unei modernităţi dezaxate, l-a făcut să spere mereu, să nu condamne integral această modernitate, prima epocă a umanităţii care nu are un principiu spiritual director, un centru.

Eliade îşi încheie eseul său de filozofie a istoriei printr-o pledoarie pentru speranţa teologică: „Credinţa, în acest context, ca de altfe1 în multe altele, semnifică emanciparea absolut de orice fel de „lege“ naturală şi de aici cea mai deplină libertate pe care omul şi-o poate imagina: aceea de a interveni în statutul ontologic chiar al Universului. Ea este, în consecinţă, o libertate *creatoare* prin excelenţă. Cu alte cuvinte, ea constituie o noua formulă de colaborare a omului cu Creaţia, prima dar şi singura care i-a fost dată de la depăşirea orizontului tradiţional al arhetipurilor şi repetării. Numai o asemenea libertate (în afara valorii ei soteriologice şi deci religioase în sensul strict) este capabilă să apere omul modern împotriva terorii istoriei: adică o libertate care-şi are sursa şi-şi găseşte garanţia şi sprijinul în Dumnezeu. Orice altă libertate modernă, oricâte satisfacţii i-ar putea ea procura celui care o posedă, este neputincioasă să justifice istoria; ceea ce pentru orice om sincer cu el însuşi echivalează cu teroarea istoriei“.[950]

Ce este religia? Sacrul şi profanul. Arhetipuri, mituri şi simboluri.

„Teoria este aceea care decide ce putem observa“ (Albert Einstein)

Arheologia conceptului de sacru la Eliade

Există la Eliade, înaintea lucrărilor propriu-zise de istorie a religiilor, o serie întreagă de eseuri care reformulează înțelegerea sacrului şi a religiei.[951] Există deci o înțelegere *existențială* a religiei şi a sacrului, o înțelegere care derivă dintr-o hermeneutică care nu este niciodată neutrală, ci întotdeauna implicată existențial şi ontologic. Sacrul nu este niciodată o valoare care derivă dintr-o hermeneutică desprinsă de valorile vitale ale unei existențe care caută mereu propria înțelegere, propria situare în lume. Eliade va păstra întotdeauna această implicare, care este într-adevăr una de esență religioasă, este o implicare care mizează pe un sens, pe o mişcare certă către transcendență. Ca disciplină academică istoria religiilor a trebuit să facă mereu distincția dintre religia ca obiect de studiu şi religia ca orizont al unei infinite prezențe transcendente.[952]

Eliade scrie, cu zece ani înainte de „Folklorul ca instrument de cunoaştere“, articolul intitulat „Magie şi Metapsihică“, în 1927, în *Cuvântul*. Teza principală a articolului nu e alta decât cea de peste zece ani, şi anume, faptele magice sunt fapte care pot fi dovedite experimental, care au fost dovedite experimental de *metapsihică*, ceea ce constituie dovada peremptorie că faptul magic este un fapt care a reprezentat în mod nemijlocit experiența omului arhaic care credea în toate acestea. Eliade mai întâi îşi motivează alăturarea surprinzătoare dintre cele două domenii: „«Comparația» a fost folosită de mult în istoria religiilor şi cu excelente rezultate; dar numai parțial. S-au comparat, anume, legendele, miturile, riturile – culese din feluritele locuri şi timpuri. S-au reconstituit, astfel, tipurile mitice, s-au precizat structura şi evoluția lor. Istoria religiilor nici nu e posibilă astăzi decât prin acest instrument al comparației“.[953] Dar comparația nu este indispensabilă numai în interiorul istoriei religiilor, ci şi în afara ei, în comparația dintre diferite domenii, între diferite metode de a analiza realitatea umană. Aici Eliade face deja o critică ambițioasă (deşi nu lipsită de o anumită exagerare juvenilă) a istoriei religiilor de până la momentul scrierii articolului. Fenomenul religios scapă definirii şi înțelegerii reale în istoria religiilor dominată de teorii sociologice, economice, raționaliste etc. În această istorie a religiilor „se poate urmări perfect într-însele *evoluția materială* a religiei, dar nu cea interioară“. James a intuit bine unde poate fi adevărul, dar „noi credem însă că alăturarea

trebuie dusă mai departe. Experienţa religioasă nu poate fi privită ca o formă a istoriei, pentru că aceasta dovedeşte confuzia *conţinutului* psihic, cu *exteriorizarea* materială. Mediumnitatea şi alte fenomene metapsihice se recunosc – însă - lesne în experienţele religioase primitive şi istorice. Toate sunt evadări din viaţa sufletească cotidiană, potenţarea anumitor facultăţi psihice, intensificarea lor până la transfigurare, cristalizarea sub forme stranii, nebănuite. Înţelească religia ca o serie de efervescenţe sufleteşti şi de momente în care conştiinţa întrece fruntariile normalului – psihologia şi metafizica vor fi singurele care vor putea aduce lămuriri, chiar înaintea filologiei şi sociologiei“.[954] Concluzia lui Eliade este tranşantă: „magia contagioasă nu e creaţia unor conştiinţe prelogice, ci legiferarea unor observaţii adesea repetate, un adevăr obiectiv, ştiinţific. S-a observat de mult că magia e premergătoare spiritului ştiinţific, prin conştiinţa *cauzalităţii*. Suntem nevoiţi să mergem mai departe. Poate primitivii posedau într-un număr mai mare calităţile psihometriei. Sau poate le-au observat la magicieni, au simţit dureros efectele şi s-au temut de ele. În orişice caz, nu se mai poate susţine că magia contagiosă e o creaţie întru totul absurdă a unor spirite fantastice“.[955]

Această teză mi se pare a fi o teză esenţială pentru întreaga operă a lui Eliade. Realitate religiei, înţeleasă ca manifestare a sacrului, realitatea tuturor fenomenelor care ţin de sfera sacrului, a hierofaniilor şi a revelării acestui *cu totul altul*, care este putere şi prezenţă a numinosului. Magia este ea însăşi manifestare a sacrului, a numinosului care intervine în devenirea umană. Eliade ia decizia de a studia istoria religiilor profund marcat de realitatea sacrului, de importanţa crucială de a recunoaşte şi afirma această realitate. Omul arhaic/primitiv nu este deci pentru Eliade un antierou, ci chiar eroul religiei naturale şi al devenirii umane, acela care este cel mai aproape de realitatea autentică a fiinţei. Structura sa mentală, capacităţile sale intelectuale nu sunt rodul unei evoluţii greşite sau al unei deviaţii, ci chiar capacitatea şi puterea de a fi uman în modul cel mai autentic. Nu este nimic eronat în comportamentul şi în civilizaţia sa, nu este nimic care trebuie înlocuit, negat sau explicat, astfel încât să putem crede că ceva trebuie corectat sau eliminat. Omul arhaic, omul neolitic trebuie afirmat ca om *tout court*. Realitatea magiei, a puterii interioare de a modifica realitatea

fără a acționa fizic direct, este pentru Eliade dovada excelenței ontice a omului arhaic, dovada capacității acestuia de a se integra ordinii realului, de a trăi în orizontul infinitudinii şi transmundanității, deci de a fi total şi esențial umani. Astfel, istoria religiilor nu îşi inventează obiectul de studiu, nu face hermeneutica unor fantasme, ci se plasează chiar în inima realității umane, a experienței cruciale pentru ființarea umană. Este convingerea intimă esențială care l-a condus permanent pe Eliade de-a lungul întregii sale vieți.

Tot în 1927 publică „Theós eghénou…“, o mărturisire de credință în puterea şi valoarea spiritului, în soluția convertirii la experiența spiritualului: „Din oameni - să ajungem zei. Acesta a fost țelul omului de cum s-a trezit din amorțirea sexuală şi alimentară. Fără acest țel, viața e goală, inutilă, gratuită, - şi conştiința o povară. Istoria – cristalizare contingentă de experiențe spirituale – păstrează urmele adânci ale câtorva încercări de transfigurare a omului în divin. Tot ce am scris până acum n-a fost decât o pregătire pentru înțelegerea acestor lucruri“.[956] Articolul se încheie printr-o fixare a problemei spirituale pe poziția creştină: „Fireşte – această simplă ataşare a «cristicului» înseamnă problema centrală a oricărei conştiințe şi înseamnă permanenta şi fecunda agonie în Cristos. Niciodată agonia nu a fost mai acută ca în anii noştri. Conflictul necontenit dintre conştiința cărnii şi conştiința renăscută din Cristos – e însuşi izvorul vieții spirituale contemporane“. [957] Publicat în *Gândirea*, eseul se apropie destul de mult de pozițiile revistei, fără a fi totuşi cu adevărat o mărturisire de credință ortodoxă, pe care Eliade nu o va face niciodată cu deosebită claritate. Termenii sunt cei obişnuiți ai eseisticii eliadiene a perioadei respective, fără o încărcătură teologică explicită. Ceea ce contează este angajarea spirituală, ca şi în „Itinerariu spiritual“, cu care, de altfel, eseul publicat în *Gândirea* are o evidentă legătură.

Eliade este în toate aceste eseuri preocupat de a-şi afirma o poziție spirituală, care înseamnă în mod concret căutarea şi găsirea unei soluții de salvare din contingent şi din fenomenal. Dar această experiență este gândită nu ca pură interioritate psihologică, ci ca o cale deschisă umanului de a transcende mundanitatea. Există, cu alte cuvinte, ceva obiectiv înscris în spiritul omului care îi deschide această cale. Spiritualul este acestă cale spre

un dincolo care cheamă cu necesitate umanul cel mai adânc al fiecăruia. Sacrul este această deschidere ontică spre treanscendent, este, de fapt, chiar transcendența. În „Despre un anumit sentiment al morții“, eseu publicat în *Oceanografie*, Eliade tematizează asupra experienței morții, asupra imposibilității cunoaşterii ei. Moartea este o experiență limită, este cu totul altceva, moartea este experiența radicală a misterului, a necunoscutului. Moartea nu poate fi neantul, nimicul, golul absolut. Moartea ar putea fi miracolul absolut: „Miracolul constă mai ales în totala răsturnare de valori. Viața, aşa cum o înțelegem noi, este o continuă ascensiune, o continuă perfecțiune morală şi spirituală, un neîntrerupt şir de cucerriri, de posesiuni, de înțelegeri, de experiențe.[…] Acesta este miracolul. Acesta este paradoxul; cheltuieşti o viață întreagă pentru a te înălța, a te purifica şi a *cunoaşte*, ca să ajungi în moarte, cine ştie, la cea mai de jos treaptă a perfecțiunii. Prin simplul fapt al morții, o biată femee bătrână poate ajunge mult mai sus decât un Bergson, un Einstein, un Rodin“.[958] Moartea ar putea fi deci o poartă de pătrundere în transcendent. Acest sentiment al existenței miracolului, al experienței sacrului, va rămâne o caracteristică importantă a angajării eliadiene în câmpul filosofiei religiei. Eliade presupune permanent că ceea ce studiază istoria religiilor este *realitatea* întâlnirii umanului cu transcendentul, nu doar *urma* simbolică a acestei întâlniri.

Ce este de fapt religia, fenomenul religios în viziunea lui Mircea Eliade?![959] Există la Eliade o definiție neechivocă pentru acest complex fenomen numit „religie“? Răspunsul cel mai apropiat de adevăr este că nu, nu există o definiție a religiei, nu există un set de invarianți care să definească religia. Aceasta datorită complexității intrinseci a fenomenului religios, care nu poate fi prins într-o definiție urmând tiparele clasice. Eliade respinge permanent la maturitate tentația filozofiei religiei, încercând să fie neîncetat un istoric şi un fenomenolog al religiei. Va încerca să descrie morfologic şi să analizeze fenomenologic structura fenomenului religios, crezând permanent că numai astfel se va putea apropia de esența fenomenului religios.[960]

În capitolul I al tezei de doctorat, din 1932, *Psihologia meditației indiene*, Eliade va da câteva definiții care merită reținute, pentru evoluția concepției sale hermeneutice: „Obiectul acestui studiu e interpretarea

istorică religioasă şi discutarea filozofică a unui larg număr de fapte, cunoscute în India sub termenul generic de *Yoga*. Înțelegem prin „fapt“ orice manifestare concretă a unei experiențe, fie ea individuală sau colectivă , precum şi orice opinie sau judecată, fie ea fantastică sau reală, formulată asupra acestor experiențe. Un eveniment istoric, un mit, o filozofie sau o practică – în alte cuvinte orice specie de evenimente şi documente – sunt fapte. Prin expresia „interpretare istoric-religioasă“ înțelegem efortul de a surprinde relații organice între serii de fapte religioase, indiferent dacă aparțin sau nu aceluiaşi mediu geografic şi aceloraşi coincidențe istorice; de a le descoperi originile şi semnificațiile lor religioase, indiferent de acrescențele lor culturale; în sfârşit, de a documenta devenirea lor istorică, devenire care înseamnă pur şi simplu viețuire sau supreaviețuire, indiferent de progresul sau degenerarea lor. Prin expresia „discutare filozofică“ înțelegem efortul de a asimila şi judeca conținutul acelor formulări scrise care implică anumite probleme de ordin universal (d.p. viața, sufletul, creația, problema răului etc.) şi anumite soluții consistente, indiferent de gradul de sistematizare a acestor soluții“.[961] Va insista pe diferența majoră dintre simpla filologie şi istoria religiilor, ca şi pe diferența majoră dintre aceasta şi „vagul teosofism“.[962] Metoda eliadiană va fi descrisă astfel: „ (…) nu e nici operă strict filozofică, nici travaliu de istoric al filozofiei, ci o colaborare între aceste două discipline, precum şi triarea rezultatelor din punct de vedere al psihologiei; toate acestea pentru a putea reconstitui şi înțelege un fenomen religios şi o atitudine mentală proeminentă în India, reprezentative nu numai unui sistem filozofic sau ale unei experiențe religioase, ci ale unei întregi culturi“.[963]

Paragraful 2 al primului capitol ne oferă definiția sensului şi rațiunii de a fi a oricărui fenomen religios, definiție care este dată în termenii ei ionescieni şi otto-nieni, definiție care va fi neschimbată la Eliade: „Sensul şi rațiunea de a fi a oricărui fapt religios e, fără îndoială, încercarea de a armoniza conştiința individuală cu conştiința supremă, fie ea exprimată ierarhic, în creație, fie deasupra categoriilor hierarhice, în Creator. […] La rădăcina oricărei nelinişti religioase ca şi a oricărui ritual prin care se cere clarificată – se găseşte acelaşi sentiment al căderii, al păcatului, al greşelii. […] la temelia tuturor (ritualurilor) se descifrează aceeaşi *malaise* a

sufletului individual rupt din armonia inițială între el şi creaţie. Sistemul sideral cu armonia lui perfectă şi eternă, trezeşte nostalgia armoniei şi mijloceşte admirabile comparaţii pentru a exprima necesitatea de a fixa o asemenea armonie absolută între sufletul individual şi Creator“.[964] Este aceeaşi formulă pe care o va utiliza şi peste câteva decenii în *Tratat* sau în *Mitul eternei reîntoarceri*.

Epoca 1937-1940[965] este epoca în care Eliade ajunge la o *comprehensiune* proprie satisfăcătoare a fenomenului religios şi, subsecvent, la un tip de *hermeneutică* care să desfăşoare această *comprehensiune* la scara întregii diversități a fenomenelor vizate.[966] Este momentul în care intuiției originare a magnitudinii şi importanței fenomenului religios i se adaugă capacitatea intelectuală de a explica fenomenele, de a le descrie fenomenologic şi de a le analiza. Eliade îşi construieşte acum un instrument intelectual apt să îl conducă sigur prin hățişul de documente, fapte, evenimente, fenomene care constituie fenomenul religios privit comparatist. Renunțarea la *istoria* religiilor pentru fenomenologia religiilor tocmai de acest lucru este motivată, de descoperirea metodei care să îl poată ridica la nivelul de privire a esenței, a structurii constitutive a fenomenelor religioase. Intuiția intelectuală a nucleului unic al fenomenului religios este acum posibil de desfăşurat într-o metodă care poate duce la o hermeneutică exhaustivă şi universală, în sensul în care *omul* va putea fi interpretat ca ființă dedicată transcendenței. Sensul hermeneuticii la Eliade acesta va fi, realizarea unei paradigme de interpretare a omului, crearea unei noi definiții a existenței umane. În acest sens hermeneutica sa este îndreptată de la bun început împotriva nihilismului conştiinței subiectului modern.

În deschiderea la *Comentarii…*, capitolul „Participare şi repetiții“, scria deja: „Poate că cea mai semnificativă deosebire între omul modern şi omul arhaic constă în aceasta: pentru omul arhaic, un lucru sau un act nu are semnificație decât în măsura în care participă la un prototip, sau în măsura în care repetă un act primordial (bunăoară, Creația)“.[967] Această dualitate istorică şi metafizică a ființei umane era deci o constantă a hermeneuticii eliadiene, una care fundamenta viziunea asupra istoriei religiilor şi asupra devenirii umane. Apoape toți termenii eliadieni de după război se pot găsi sau măcar întrezări în vocabularul studiilor sale scrise sau publicate în

această perioadă.[968] Acum se construieşte teoria eliadiană a sacrului şi profanului, a religiei, cu un termen generic, dar şi teoria interpretării faptelor religioase, hermeneutica care să poată da seama despre universul culturii arhaice. „Universul mental al lumilor arhaice a ajuns până în zilele noastre păstrat nu în chip dialectic în credinţele explicite ale oamenilor, ci conservat în mituri, simboluri, obiceiuri, care, oricâte degradări ar fi suferit, au încă sensurile originare transparente. Etimologia cuvântului «supersiţie»(*super stat*, ceea ce stă deasupra) este de altfel sugestivă; toate documentele acestea folklorice au rămas „deasupra“ curgerii timpului, au plutit până în zilele noastre fără să fie abolite de revoluţiile mentale care au modificat radical viziunea omului în ultimii două mii de ani. Fiecare din ele sunt, într-un anumit sens „fosile vii“ şi uneori ne este de ajuns o singură „fosilă vie“ pentru a reconstrui întregul organism din care a supravieţuit“.[969] Ceea ce va susţine în continuare Eliade este de fapt teoria hermeneutică a istoriei religiilor pe care o va practica neîncetat după aceea. Ce trebuie reconstruit? „Teoria“, care stă la temelia actelor şi credinţelor arhaice. Trebuie observată încercarea eliadiană de o da o anumită obiectivitate şi pozitivitate tipului de analiză pe care o practică. Documentele constituie, în această logică a cercetării, planul obiectivităţii, al documentului care face să transpară o realitate care trebuie mai apoi studiată, analizată, comparată, introdusă în sistem. Ceea ce trebuie reconstruit, în analogie cu reconstituirea din ştiinţele naturii, este „universul mental“ care a dat naştere acestor credinţe şi acte, pe care cercetătorul le descoperă ca pe nişte fosile vii în adâncurile istoriei. Abordarea istorică nu va fi privilegiată, pentru că nu ea este cea menită să conducă spre reconstituirea arhetipului, care structurează teoria. „Teoria generală pe care o presupune orice univers mental consistent, se află implicată în orice produs folkloric sau document etnografic, chiar dacă pentru cel care foloseşte asemenesa produse folklorice sau le face să circule, aceste implicaţii teoretice nu mai sunt evidente“.[970] Mai departe Eliade răspunde întrebării esenţiale: „De ce funcţionează astfel mentalitatea folklorică? Un răspuns provizoriu ar fi: pentru că structura arhaică a acestei mentalităţi a luat naştere sub semnul ontologiei. Spaima omului arhaic este irealul, nesemnificativul, moartea; setea întregii lui fiinţe este realitatea ultimă, oricât ar fi de trivialeformulele

prin care e indicată acestă relitate absolută. (…) Ontologia şi onticul sunt unica „obsesie“ a omului arhaic. De aceea, cum spuneam la începutul acestor comentarii, tot ce face sau gândeşte el este copia unui prototip divin sal al unui gest cosmologic“.[971] Avem aici in nuce întreaga teorie a omului arhaic, precum şi teoria actului hermeneutic al istoricului religilor de mai târziu. Eliade este pe deplin format şi gata să atace reduta academiilor europene.

În capitolul I al *Tratului de istorie a religiilor*, intitulat „Aproximări: structura şi morfologia sacrului“, Eliade va relua şi va extinde propedeutica sa la orice istorie a religiilor.[972] Elementul fundamental al fenomenului religios este *sacrul*, care, în generalitatea sa nedefinită şi nemediată, se opune *profanului*. Dihotomia aceasta îşi are originea în sociologia religiilor a lui Durkheim.[973] Dar aceasta nu este decât a ajunge la o abstracţie, la o dihotomie care nu defineşte nimic, care nu ajunge la concretul documentar şi spiritual al lucrurilor. Eliade afirmă, în rezumat, că: 1) nu putem defini *sacrul*, ci doar spune cum se manifestă el; 2) iar manifestarea sacrului este întotdeauna o *hierofanie*; 3) aceasta la rândul ei dă seama asupra unei situaţii a omului ca fiinţă în raport cu sacrul;4) orice hierofanie este o manifestare istorică, dar ea nu este numai istorică, deci particulară; 5)orice hierofanie trimite întotdeauna şi la un simbolism universal, care spune ceva despre om; 6) dacă am rămâne numai la documentarea istorică a hierofaniilor, am rămâne în indistinct şi în confuzie; 7) ceea ce contează este structura semnificantă a acestor hierofanii, sensul lor spiritual, universul mental pe care îl configurează; 10) eterogenităţii tuturor acestor manifestări ale sacrului i se opune sistemul construit de lectura hermeneutică a istoricului religiilor, care, examinând conţinutul religios revelat de hierofanii, găseşte invarianţii, *id est arhetipurile*, care asigură, ele singure, inteligibilitatea multitudinii şi multiplicităţii hierofaniilor.[974]

Revenind la definiţia sacrului, Eliade reia problema dihotomiei sacru-profan şi validităţii ei teoretice, în condiţiile în care totul poate fi sau deveni sacru.[975] Răspunsul său este că dihotomia rămâne validă, pentru că există numai *posibilitatea* sacralizării oricărui obiect sau existenţe, realitatea oricărei civilizaţii arhaice demonstrând că niciodată universul unei astfel de culturi nu devine vid de prezenţe profane. Ce este sacrul, în mod esenţial?

Eliade păstrează termenii definiţiei lui Rudolf Otto, *das ganz Andere*, dar nu-l va urma pe calea definirii prin analizarea interiorităţii umane în atingere cu sacrul, ci va încerca o definiţie care să rămână atât în afara psihologicului, cât şi în afara sociologicului sau a istoricităţii. Eliade defineşte sacrul în termenii unei morfologii urmate de fenomenologia lecturii hermeneutice. Morfologicul este nivelul dat de operaţiunea de clasare a hierofaniilor, operaţiune căreia îi urmează operaţiune noetică de tip fenomenologic a lecturii arhetipurilor care guvernează toate aceste manifestări ale sacrului. Definirea sacrului de către istoricul religiilor trebuie să treacă în mod necesar prin aceste două demersuri pentru a putea fi validată.

În termenii acestei lecturi hermenutice a universului mental al omului arhaic, sacrul este o „ruptură de nivel ontologic“.[976] Sacrul presupune cu necesitate existenţa hierofaniei, a cărei structură este perfect antinomică şi paradoxală, pentru că pune în contact sacrul cu profanul, pentru că întotdeauna epifania se manifestă în materialitatea profană a lumii de obiecte. Eliade numeşte acest proces paradoxal şi antinomic „dialectica hierofaniei“.[977] Manifestarea sacrului este pentru Eliade „problema cardinală a oricărei religii“ : „S-ar putea chiar spune că toate hierofaniile nu sunt decât prefigurări ale miracolului întrupării, că fiecare hierofanie nu este decât o tentativă nereuşită de a revela misterul coincidenţei om-Divinitate. Ockam, de pildă, nu ezită să scrie: „Est articulos fidei, quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam assinam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum“. Morfologia hierofaniilor primitive nu apare deci absurdă în perspectiva teologiei creştine: libertatea de care se bucură Divinitatea îi permite să ia orice formă, chiar aceea a pietrei sau a lemnului. Pentru moment evităm termenul „Divinitate“ şi traducem: sacrul se manifestă sub orice formă, cea mai absurdă chiar. În definitiv, ceea ce e paradoxal nu este faptul manifestării sacrului în pietre sau în arbori, ci însuşi faptul că *se manifestă* şi, în consecinţă, *se limitează* şi devine *relativ*“.[978] Creştinismul pare a deveni aici un referenţial absolut pentru întreaga istorie religioasă a umanităţii, ceea ce este încă o situare teologică a istoricului Eliade faţă de obiectul disciplinei sale.

Sacrul este permanent definit fenomenologic[979] de Eliade, reuşind astfel să evite o definiţie pur formală. Ceea ce este fundamental este „ruptura de nivel ontologic“ şi apoi, faptul că arhetipurile care se organizează într-un „sistem“ experimentat prin mituri şi rituri de omul arhaic. Pentru tipul de abordare eliadiană, care este cel al fenomenologiei religiilor, definirea sacrului este fundamentală, pentru că numai astfel sacrul poate rămâne obiectul distinct al unei discipline distincte, autonome în cadrul ştiinţelor umane. De aceea, Eliade va insista în mai multe volume asupra definirii sacrului, hierofaniei, profanului, simbolului, mitului şi ritului, toate având rolul de a conferi acestor categorii un profil distincit, bine precizat.[980]

Există în *Tratat* o foarte interesantă precizare terminologică şi totodată metodologică: „Pentru moment evităm termenul «Divinitate» şi traducem (este vorba de traducerea fragmentului din Ockam despre libertatea divinităţii de a se întrupa în orice, n.n.): sacrul se manifestă sub orice formă, cea mai absurdă chiar. În definitiv, ceea ce e paradoxal nu este faptul manifestării sacrului în pietre sau în arbori, ci însuşi faptul că *se manifestă* şi, în consecinţă, *se limitează* şi devine *relativ*“.[981] Hierofania este deci ea însăşi un miracol, orice manifestare a sacrului fiind în sine miraculoasă şi surprinzătoare. Misterul prezenţei şi manifestării sacrului rămâne astfel o componentă majoră teoriei eliadiene a sacrului.

Mai departe, în paragraful 10 al capitolului I al *Tratatului*, Eliade face câteva precizări importante despre teoria sacrului. Cea mai interesantă din punct de vedere hermeneutic este cea de-a patra: „se întâlneşte peste tot, chiar în afara acestor urme de forme religioase superioare, un *sistem* în care vin să se ordoneze hierofaniile elementare“.[982] „Sistemul“, afirmă Eliade este constituit din toate formele de experienţe religioase ale unui trib, cuprinzând inclusiv şi corpusul de tradiţii teoretice care sunt distincte de hierofaniile elementare. Cu alte cuvinte, hierofaniile, miturile, riturile, credinţele sunt întotdeauna coerente, alcătuiesc o *teorie*, un sistem al existenţei umane. Eliade va susţine întotdeauna că această coerenţă este o evidenţă care se impune conştiinţei cunoscătoare în cursul interogării documentelor experienţelor religioase. „Sistemul“ este deci al lucrurilor înseşi.[983]

În *Sacrul şi profanul*[984] Eliade concentrează o fenomenologie a sacrului

construită pe alte coordonate decât în *Tratat.*…. Dacă acolo avem o fenomenologie şi o morfologie a hierofaniilor, aici avem o fenomenologie a sacrului constituită pe mari categorii: spațiul, timpul, natura, existența umană. Dacă în *Tratat.*… avem o tăietură orizontală a sistemului, aici avem o tăietură verticală, o secțiune în plan vertical a sistemului fenomenologic eliadian. Metoda este aceeaşi: hermeneutica bazată pe comparația fenomenelor religioase. Comparația aduce fenomenele disparate în acelaşi spațiu al analizei intelectuale formale şi de conținut. Disparitățile de formă sunt uneori anulate de logica analizei de conținut care relevă similitudinele nonaparente, alteori disparitățile de conținut sunt anulate de logica formei fenomenului religios sau a simbolului, care relevă astfel similitudinile nonaparente menite să aşeze fenomenele în aceeaşi clasă. Sistemul este foarte important pentru Eliade, care ajunge mereu la expunerea acestui caracter sistematic al manifestărilor sacrului. Fenomenele construiesc un sistem pentru că sunt determinate de o „metafizică arhaică“ care este unitară în esența sa, deşi atât de diversă în reprezentările ei. Aici problema epistemologică este una crucială: fenomenele sunt sistematice sau teoria care guvernează interpretarea lor construieşte sistemul? Eliade, care este un *realist*, va implica mereu că sistemul este descoperit în ordinea pe care înseşi fenomenele o expun cercetării. Deşi, pe de altă parte va recunoaşte mereu valoarea euristică majoră a teoriei care decide în final *ce* vedem. Astfel, pentru Eliade categoriile sale sunt reflexia teoriei implicate în interpretare, dar sunt o reflexie condiționată de realitate, de evidența inconturnabilă a fenomenului care a fost descris, documentat. Fenomenul trimite subiectului epistemologic toate datele sale, date care, descrise, clasate, analizate, construiesc o morfologie, deci un sistem. Ca şi natura, spiritul uman este sistemic. Experiența sacrului nu face excepție, deşi este o experiență dincolo de conştiința umană, în sensul în care acest dincolo care o face posibilă este transcendent, totuşi această experiență nu lasă urme decât în conştiința umană, este deci o experiență spirituală a ființei umane. Desigur, nu este numai o experiență spirituală, este de atâtea ori o experiență a întregii persoane umane, o experiență socială de asemenea. Ceea ce este într-adevăr fundamental pentru Eliade, istoricul religiilor, este ireductibilitatea sacrului, caracterul său autonom. Sacrul nu poate fi redus la

psihologie, psihanaliză, istoricism, structuralism sau joc al imaginației şi cogniției (după Culianu, „joc al minții“). Sacrul există şi coexistă cu toate celelalte dimensiuni ale ființei umane care există în univers ca ființă şi totodată ca *simbol* al sacrului (*id est* divinității, dar Eliade nu pronunță niciodată direct acest postulat). Sacrul are o valoare existențială intrinsecă şi fundamentală, nu poate fi anulat, devalorizat într-o valoare auxiliară. Omul este nu atât „păstorul ființei“, ci *simbolul* viu al dimensiunii sacrale a universului, a ființei. Ființa este dată de, oferită de această transcendență care se manifestă multiplu şi multiform. Omul trăieşte şi experimentează această *donație* prin diversele hierofanii care îi findamentează existența şi universul, omul există pentru că i se comunică ființa lumii prin arhetipuri şi hierofanii. Modernitatea este o „lichidare generală a valorilor“ („*Ausverkauf der Werte*“, prima oară definită ca atare de Kierkegaard în *Frică şi cutremurare*, folosită apoi şi de Hannah Arendt în analiza crizei culturii moderne) pentru că este în primul rând o lichidare generală a esenței oferite, donate, omului, *id est* a sacrului, a dimensiunii transcendente a ființării mundane. Această *abolire a omului* este esența modernității europene şi americane şi celălalt nume al nihilismului.

„Omul ia cunoştiință de sacru pentru că acesta se manifestă, se prezintă ca fiind ceva cu totul diferit de profan. Pentru a reda manifestarea sacrului, am propus termenul de hierofanie, care este comod, cu atât mai mult cu cât nu implică nici o precizare suplimentară (…)“. Hierofania „este, mereu, acelaşi act misterios: manifestarea a ceva „total diferit“, a unei realități ce nu aparține lumii noastre, în obiecte care fac parte integrantă din lumea noastră, <naturală>, <profană>“.[985] Aici Eliade porneşte de la definiția clasică a lui Rudolf Otto, ceea nu este deloc întâmplător, sensul acestei definiții nu este pur şi simplu descriptiv sau analitic, ci instituie, ceea ce este foarte important pentru Eliade, ireductibilitatea sacrului, diferența sa ontic-ontologică față de lumea profanului şi naturalului. Conceptul de sacru al lui Otto este acela unui teolog, al unui om care recunoaşte în experiența religioasă un *adevăr* al condiției umane şi un fenomen absolut distinct de orice alt fenomen.[986] Dar sacrul trebuie de asemenea să fie distins şi de materia în care el se manifestă, materia nu devine sacră prin simplul fapt al manifestării, al hierofaniei. „Niciodată nu se va insista de ajuns asupra

paradoxului oricărei hieorofanii, începând cu cele elementare. Manifestând sacrul, un obiect oarecare devine *altceva*, fără a înceta să fie *el însuşi*, deoarece continuă să participe la mediul comic înconjurător. O piatră *sacră* rămâne o piatră;(…)“.[987] Importanţa acestei distincţii este imensă, pentru că numai astfel fenomenul religios rămâne ireductibil, inclusiv în ceea ce priveşte *materia signata* în care el se manifestă. „Cu alte cuvinte, pentru cei care cunosc o experienţă religioasă, Natura întreagă este susceptibilă să se dezvăluie ca sacralitate cosmică, Cosmosul în totalitate poate să devină o hierofanie“.[988] Deci pentru omul religios, universul, deşi continuă să fie acelaşi în ordinea sa fenomenală, câştigă o dimensiune numinoasă care este cauzată de hierofanie. Pentru punctul de vedere profan dimensiunea numinoasă nu este transparentă, universul rămâne cu o singură dimensiune. Sacrul este deci o putere, o energie care transformă nu formele realului, ci substanţa fiinţării sale, semnificaţia sa. De aici concluzia eliadiană valabilă pentru întreaga sa hermeneutică: „Omul societăţilor arhaice are tendinţa se a trăi cât mai mult posibil în sacru sau în intimitatea obiectelor consacrate. Această tendinţă este de înţeles: pentru «primitivi»,ca şi pentru omul tuturor societăţilor premoderne, *sacrul* echivalează cu *puterea* şi, în definitiv, cu *realitatea* prin excelenţă. Sacrul este saturat de fiinţă. Putere sacră înseamnă, în acelaşi timp, perenitate şi eficacitate. Opoziţia sacru-profan se traduce adesea printr-o opoziţie între *real* şi *ireal* sau pseudoreal“.[989]Sacralitatea este deci o dimensiune a fiinţei fiinţării, a acelui *Grund* care întemeiază orice existenţă (dar o şi însoţeşte până la manifestare, la apariţie), orice fenomen al vieţii şi al fiinţării. „Sacrul este saturat de fiinţă“ înseamnă: sacrul este acest *Grund* al oricărei fiinţări, al oricărei existenţe, al oricărei întemeieri. Realitate este pe deplin reală pentru omul arhaic religios în doar temeiul sacrului. Este tipul de concluzie eliadiană care va fi întotdeauna atacată la Eliade pentru caracterul ei metafizic, nondescriptiv şi neanalitic, pentru caracterul ei normativ şi generalizant. Împotriva acestei acuzaţii Eliade va încerca mereu să demonstreze că hermeneutica sa porneşte de la fapte, evidenţe, fenomene, date a căror descriere este mai mult decât dovedită. Ele, aceste fenomene, asigură soliditatea argumentaţiei sale hermeneutice, tipul de comprehensiune pe carea aceasta o dezvoltă.

S-a pus problema, de către cercetătorii operei eliadiene, dacă definirea sacrului este făcută în termeni ontologici sau pur fenomenologici, descriptivi, cu alte cuvinte, dacă Eliade defineşte sacrul ca având statut ontic sau este numai un „obiect intenţional“ al spiritului, al conştiinţei şi al experienţei umane. Bryan S. Rennie notează: „The equation of the sacred and the real is consistent throughout Eliade's work since „Cosmical Homology and Yoga“ in 1937. However, many scholars have either disregarded this equation or mistakenly assumed it to refer to a deity or a necessarily independent ontology. On the contrary, Eliade also repeatedly states that „the sacred is an element in the structure of (human) consciousness“ (*Quest*, i; *No Souvenirs*, 1; and *The History of Religious Ideas*, vol. 1, xiii). In other words, Eliade is not discussing an ontological substratum, like Aristotle's *hyle* or Kant's noumenal, but the psycho-phenomenological realthat which is *apprehended* as real by the consciousness of the aware, experiencing subject. It is all too possible to be misled by Eliade's language. For example, he states, through the experience of the sacred, the human mind grasped the difference between that which reveals itself as real, powerful, rich and meaningful and that which does not. (*Quest*, i) This could be read as granting external, independent ontology to the sacred as the object of experience. However, it is more consistent with Eliade's thought to read the *experience* of the sacred to be the *experience* of the real. In context, Eliade has made it plain that he does not, as Robert Baird suggests, „assume that there is something out there that corresponds to the term ‚religion' or ‚the sacred'“ (*Phenomenological Understanding*, 74). Rather he identifies something in the structure of human consciousness and concomitant phenomena in human history. This is not to say that Eliade ever *denies* the ontological independence of the sacred; he does not. However, this is a question for theology or metaphysics, not for the history and phenomenology of religions. This, then, is Eliade's view of the sacred. *It is the intentional object of human experience which is apprehended as the real*. His use of the term „sacred“ in this way has led to all sorts of criticisms of prejudgment, theological bias, and metaphysical assumptions. However, J. Z. Smith noted occasional similarities between Eliade's and Durkheim's sacred/profane pair. He points

out that Eliade may have substituted Rudolf Otto's *language* of the Holy for „Durkheim's more neutral and positional sacred while maintaining the dynamics of Durkheim's dualism" (*Map is not Territory*, 91). William Paden has demonstrated in more detail that the Eliadean category is „under some debt to the French school" of Emile Durkheim. Here the sacred is „an index of a system of behavior and representation which follows its own rules" rather than „the name for the transcendent reality to which religious experience points and to which it responds.'' This second usage, which Paden attributes to R. R. Marrett, Nathan Soderblom, and Eduard Lehmann has constituted „the predominant model of the sacred" („Before the Sacred became Theological,"199). But this is *not* Eliade's usage. Eliade's emphasis on the ubiquity of sacred potentiality concurs with Paden's analysis of Durkheim's expression in that „the *nature* of the objects that are sacred is completely incidental to the fact *that* they are sacred *to* some group" (202). Yet it is *not* the case that „the sacred is simply whatever is *deemed* sacred by any group" (203) if „simply" implies an arbitrary choice. Eliade's sacred is not either „a value placed on objects" or „a power that shines *through* objects" but a complex reciprocation of *both*. It is not a disjunction but a conjunction".[990] Dimpotrivă, cred că o lectură corectă a lui Eliade trebuie să ne aducă la concluzia că pentru Eliade sacrul există *qua* sacru, că are un statut ontic, iar relația umană cu sacrul pe care o constituie religia, este determinată ontic şi ontologic de această preexistență a sacrului, deci a divinului. Eliade are cu adevărat o înțelegere ontoteologică a realității, pe care nu o va trăda niciodată, chiar dacă va găsi necesar să o camufleze deseori. Într-adevăr, istoricul şi fenomenologul religiilor nu pot studia sacrul decât ca manifestare a sa în realitatea mundană, ca experiență umană, dar aceasta nu poate aboli statutul ontic al sacrului, care, ca esență, precede existența.[991]

Omul religios se opune dialectic omului modern care trăieşte într-o lume desacralizată. „Să spunem de la început că lumea profană în totalitate, cosmosul în întregime desacralizat este o descoperire recentă a spiritului uman".[992] Eliade merge mai departe şi enunță teza existenței a două moduri de a fi în lume, „două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei". Două moduri de a fi în lume, deci două tipuri de situare în lume,

de raportare la devenire. Existenţă şi istorie. Care este deci scopul acestei fenomenologii a sacrului? Eliade o va spune foarte clar: construcţia unei paradigme care să descrie şi să interpreteze existenţa în dimensiunea sacrului a omului religios. Vom avea astfel modelul existenţial al lui *homo religiosus*: „Intenţia noastră de căpătâi este să prezentăm dimensiunile specifice ale experienţei religioase, să scoatem în evidenţă ceea ce o deosebeşte de experienţa profană a Lumii“.[993] Pentru aceasta va compara fenomene religioase diverse, din epoci şi arii geografice extrem de diverse, pentru a putea ajunge la acest model esenţializat al comportamentului religios arhaic. A nu ține seama de condiționările istorice şi geografice nu înseamnă o întoarcere la Frazer sau Tylor, ci, dimpotirvă, a merge mai departe pe calea decriptării acestui comportament religios. Istoria diferențiază, dar descrierea fenomenologică şi hermeneutica fenomenelor religioase pot aduce la suprafață similitudinile profunde. Agricultorul şi vânătorul sunt tipuri diferite de ființe culturale şi religioase, dar „şi unii şi ceilalţi trăiesc într-un Cosmos sacralizat, participă la o sacralitate cosmică, manifestată atât în lumea animală, cât şi în lumea vegetală“.[994] Eliade e îndreaptă deci către un model fenomenologic al descripției esenței comportamentului religios, de aici mereu nevoia de a-şi apăra concluziile studiilor sale de acuzația de esențialism, anistoricism şi teologie mascată. Finalul „Introducerii“ este şi el important pentru că arată locul volumului în opera eliadiană, şi pentru că deschide calea spre *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, care va fi ulterior complementul şi încoronarea operei sale de istoric al religiilor. „Acestă carte poate, deci, să servească drept introducere generală în istoria religiilor, din moment ce descrie modalitățile sacrului şi condiția omului într-o lume încărcată de valori religioase. Ea nu constituie însă o istorie a religiilor în sensul strict al cuvântului (…)“.[995]

Ceea ce e de remarcat este că Eliade nu defineşte nicăieri profanul altfel decât ca negație a sacrului, ca *privatio*. Sacrul este categoria forte care poate fi descrisă şi analizată, profanul este doar un epifenomen, o deviere de la condiția umană paradigmatică. Eliade defineşte totuşi omul areligios la sfârşitul ultimului capitol: „Omul areligios s-a dezvoltat plenar numai în societățile moderne. Omul modern areligios îşi asumă o nouă situație existențială: el se recunoaşte doar ca subiect şi agent al Istoriei şi refuză

orice chemare la transcendenţă. Altfel spus, nu acceptă nici un model de umanitate în afara condiţiei umane, aşa cum se lasă aceasta descifrată în diferitele situaţii istorice. Omul *se face* pe sine însuşi şi nu reuşeşte să *se facă* în întregime decât în măsura în care se desacralizează şi desacralizează lumea. Sacrul este obstacolul prin excelenţă, în faţa libertăţii sale. Omul nu va deveni el însuşi decât în măsura în care se va fi demistificat radical. Nu va fi cu adevărat liber decât în clipa în care-l va fi ucis pe ultimul zeu“.[996] Mai departe totuşi îi va recunoaşte acestui tip uman o anume măreţie, şi anume aceea de a hotărâ să trăiască într-o condiţie tragică perpetuă, refuzând transcendenţa. Omul areligios modern este totuşi numai aparent desacralizat, pentru că trăieşte într-o mitologie camuflată şi în „ritualisme degradate“. Sacrul expulzat se întoarce în forma degradată a unui mozaic magico-religios fără nici o logică simbolică substanţială. Cu toate acestea: „un om perfect raţional este o abstracţie: el nu poate fi întâlnit niciodată în realitate“. Această concluzie eliadiană trebuie interpretată ca şansă pentru omul modern areligios de a mai păstra contactul cu zonele de profunzime ale conştiinţei sale care este rezultatul a mii de ani de experienţe religioase.

Spaţiul, timpul, natura, existenţa ca iniţiere sunt categoriile prin care Eliade construieşte paradigma comportamentului religios al omului arhaic. Ceea ce reuşeşte Eliade în *Sacrul şi profanul* este o *Menschenbild*, o extrem de comprimată imagine fenomenologică a condiţiei umane guvernate de sacralitate, de transcendenţă. Această imagine care se bazează pe o *reductio* a diversului şi a multiplului fenomenal la esenţial, la model, a făcut ca hermeneutica eliadiană să fie serios criticată ca fiind o simplificare, o reducere la o falsă unitate a domeniului experienţei sacrului. Nu este mai puţin adevărat că talentul de prozator şi limpiditatea excursului hermeneutic au făcut ca teoria eliadiană să devină uşor inteligibilă, deci de succes, ceea ce este menit să creeze dubii specialiştilor. În esenţă, Eliade a fost acuzat implicit şi explicit că a creat un *mit*, o naraţiune despre omul arhaic/primitiv/religios, naraţiune care n-are multe tangenţe cu realitatea documentabilă, care este infinit multiformă şi particulară. Singularul, diversul, profunda manifestare a unicului, cu alte cuvinte, i-ar scăpa lui Eliade, care a jertfit totul pentru inteligibilitatea unei pardigme simpliste şi mult prea generale.[997]

Spre exemplu, Carlo Ginzburg îşi încheie astfel studiul despre Eliade intitulat „Mircea Eliade's Ambivalent Legacy": „You probably noted that I spoke of a right-wing and a left- wing reception of Eliade's work, tacitly dismissing the possibility of a different reading that lacked a strong ideological disposition. In fact, I share the attitude of those—more and more numerous, I must say—who find something deeply problematic in Eliade's work from an intellectual (not only political) point of view. A long time ago, in a letter addressed to Furio Jesi, Kerenyi scornfully wrote: "You succeeded in finding something interesting even in the work of the trivial Eliade." Kerenyi was apparently a haughty man. He may have been jealous of Eliade's fame; he probably thought that Eliade had rendered some of his own ideas quite banal; but he also understood that Eliade, a voracious reader and an incredibly prolific writer, was not interested in a critical approach to religion. Eliade preferred to impose his own irresistible categories on a vast amount of (mostly secondhand) evidence. A long time ago historians got rid of the category *homo oeconomicus* ; Eliade's *homo religiosus* is equally fruitless. His work does not help us to understand the largely enchanted, or re-enchanted, world we live in. In order to understand religious phenomena—in fact, all historical phenomena—we need critical distance, not tautologies. I am well aware that critical distance is (or has become) a contentious notion. The reason is simple: the ambivalence I mentioned in the title of my essay is part of a larger context, in which Left, Right, Enlightenment, and anti-Enlightenment clash, crisscross, and overlap on specific issues. The case I have been dealing with reminds us, in its potential developments, that the age of simple dichotomies is over". [998]

Simbolul, între ontologie şi hermeneutică

Eliade rămâne deci permanent preocupat de definirea şi redefinirea vocabularului şi a instrumentarului istoriei religiilor, precum şi de definirea hermeneuticii fenomenelor religioase, de miza ei ştiinţifică în abordarea tuturor acestor fenomene. În 1952 publică *Imagini şi simboluri*, volum dedicat în bună parte definirilor terminologice şi metodologie. Va mai publica un volum de acest gen în 1969, *The Quest*, unde se va apleca asupra istoriei disciplinei şi asupra mizelor sale pentru lumea contemporană.[999]

Mai întîi să analizăm contribuţia din *Tratat* asupra simbolului, căreia îi este dedicat întreg capitolul XIII.[1000] Problema cea mai interesantă este pusă în paragraful 169, „Simboluri şi hierofanii“, unde Eliade discută relaţia dintre simbol şi hierofanie, care este într-adevăr de o importanţă capitală pentru teoria eliadiană a sacrului. Teza eliadiană este următoarea: „Privit din acest punct de vedere, simbolul prelungeşte dialectica hierofaniei: *tot ce nu e direct consacrat printr-o hierofanie devine sacru prin participarea sa la un simbol*“. Mai departe Eliade notează: „Simbolul e important nu numai pentru că *prelungeşte* o hierofanie sau i se *substituie*, ci pentru că, înainte de toate, el poate continua procesul de hierofanizare şi mai ales pentru că , ocazional, *este el însuşi o hierofanie*, adică *revelează o realitate sacră sau cosmologică pe care nici o altă <manifestare> nu e în măsură s-o reveleze*“.[1001] Interpretarea simbolului ca hierofanie are consecinţe importante pentru întreaga teorie eliadiană a sacrului, pentru că astfel întreg domeniul simbolic al lumilor religioase poate fi un câmp pentru manifestarea sacrului, pentru hierofanie înţeleasă ca prezenţă a transcendentului. Simbolul este astfel un vehicul care nu mai poate aparţine numai spiritului sau psihismului de profunzime al omului, ci un vehicul al medierii prezenţei transcendentului. „Mai mult: în timp ce hierofania presupune o discontinuitate în experienţa religioasă (deoarece există întotdeauna, într-un fel sau altul, o ruptură între sacru şi profan şi o trecere de la unul la altul, ruptură şi trecere care constituie însăşi esenţa vieţii religioase), un simbolism realizează solidaritatea permanentă a omului cu sacralitatea (solidaritate evident confuză, în sensul că omul nu o conştientizează decât sporadic)“.[1002]Simbolul ar fi deci un *nexus* al domeniilor fiinţei, care ar lega omul de domeniul transcendenţei. Cred că ar trebui spus că acceaşi înţelegere a simbolului o avea şi Ananda K. Coomaraswamy, autorul pe care Eliade l-a cultivat încă de la primele sale scrieri de istorie a religiilor (ca, de altfel, şi René Guénon).[1003]

În „Cuvânt înainte“ la *Imagini şi simboluri* Eliade îşi propune să definească în termenii istoriei religiilor simbolul.[1004] Iată o primă definiţie: „Imaginile, simbolurile, miturile nu sunt creaţii arbitrare ale psihicului; ele răspund unei necesităţi şi îndeplinesc o funcţie: dezvăluirea celor mai secrete modalităţi ale fiinţei. Ca urmare, studierea lor ne îngăduie să

cunoaştem mai bine omul, „omul pur şi simplu“, care n-a fost încă afectat de condiţiile istorice. Fiecare fiinţă istorică poartă în sine o mare parte a umanităţii de dinainte de Istorie“.[1005] Simbolul este deci înţeles ca o sondă aruncată spre niveluri mai profunde de existenţă şi înţelegere. Aici Eliade foloseşte cu predilecţie modelul psihanalizei şi al psihologiei abisale a lui Jung. Freud este net respins, în tot ceea ce înseamnă pretenţia acestuia de a defini unilateral şi totalizant fiinţa umană. Imaginea Mamei din complexul lui Oedip nu poate fi interpretată atât de reducţionist, pentru că „*adevărată* este imaginea ca atare, Imaginea ca fascicul de semnificaţii, iar nu doar *una singură dintre semnificaţiile ei sau unul singur dintre numeroasele ei planuri de referinţă*. A traduce o Imagine într-o terminologie concretă, a o reduce la numai unul dintre planurile ei de referinţă este mai grav decât a o mutila; înseamnă a o anihila, a o anula ca instrument de cunoaştere“.[1006] Demersul freudian este deci respins *in toto*, ca fiind un demers care descompune, anulează semnificaţia imaginii simbolice, demnitatea ei metafizică. Respingerea freudismului va rămâne o caractereistică permanentă a hermeneuticii eliadiene, pentru că Eliade vedea în freudism o pseudoştiinţă, deşi nu îi nega marea cucerire, descoperirea inconştientului, ca nivel de profunzime a fiinţei umane.[1007]

Pentru Eliade pare că există o echivalenţă perfectă între imagini şi simboluri. Imaginea este permanent simbolică, permanent arhetipală, încărcată de o semnificaţie transistorică. Imaginea este de asemenea legată de psihismul de profunzime al omului, ceea ce indică preluarea definitivă a lecţiei jungiene. Imaginile arhetipale, deci simbolice, sunt permanent accesibile psihismului uman, omul nu se desparte niciodată de aceste imagini care îi compun şi recompun fiinţa interioară. Omul are deci o fundamentală constituţie simbolică a psihismului, care îi asigură supravieţuirea şi neîncetata iniţiere în experienţa vieţii. Chiar omul modern, omul care trăieşte într-o lume degaradată, între mistere şi mituri degradate, este o fiinţă simbolică, o fiinţă ale cărei nevoi spirituale subzistă şi pot încă trimite la tiparul arhaic arhetipal. „Desacralizarea neîntreruptă a omului modern a alterat conţinutul vieţii sale spirituale, nu i-a sfărâmat însă matricele imaginaţiei: un întreg deşeu mitologic dăinuie în zonele slab supuse controlului“.[1008] Teza lui Eliade este că aceste imagini degradate,

laicizate pot oferi punctul de pornire pentru „înnoirea spirituală a omului“. Nicăieri nu este mai utopic Eliade, decât în această speranță „evanghelică“ a renaşterii spirituale a omului contemporan prin refacerea legăturii sale cu nivelurile profunde ale umanității sale uitate, eşuate pe banchizele istoriei. Eliade face din această speranță una din constantele hermeneuticii sale a fenomenului religios. Istoria religiilor poate juca acest rol, de a retransmite, într-o lume desacralizată, moştenirea spirituală, religioasă a omului arhaic. Istoria religiilor nu poate deveni o religie, dar poate apela omul modern, degradat şi desacralizat, în locul sau *din locul* unei religii care nu mai există. Istoria religiilor trebuie să-i aducă omului modern acest mesaj imperativ, un apel la renaştere spirituală.[1009] Omul modern ar putea fi deci salvat de omul arhaic, adică de prototipul său arhetipal, esențial.[1010] Aceasta este exprimarea probabil cea mai acut teologică a speranței unei *restauratio magna* a lui *homo sapiens*. Omul modern se poate salva, poate depăşi nihilismul propriu istoriei care devine fără vreun centru, poate ieşi din cercul vicios al istoriei spre un nou început. Aceasta revine la a oferi omului modern posibilitatea unei noi religii sau măcar a unei noi religiozități, care să însemne un nou drum spre o nouă salvare. Pare că creştinismul este aici definit, într-un anume fel, ca *trecut*, ca mesaj epuizat, care nu mai poate aduce cu sine speranța teologică a mântuirii. Totuşi, ar putea fi o implicație nu destul de certă pentru a putea glosa pe marginea importanței sale în cadrul gândirii eliadiene.

Accentul pus pe definirea şi redefinirea simbolului şi a simbolismului este generat de necesitatea de a răspunde unei întrebări mai degrabă implicite: „Cum există sacrul, cum devine sacrul experiență umană?“. Iar din punct de vedere metodologic: „Cum putem decripta sacrul, cum putem citi experiența sacră în „documentele“ istoriei religiilor?“. Eliade trebuie să răspundă acestor provocări, pentru că trebuie să respundă atât provocărilor la adresa disciplinei, cât şi la adresa metodei sale hermeneutice şi a întemeierii sale. Răspunsul lui Eliade este că simbolul revelează întotdeauna ceva mai profund, ceva fundamental. Simbolul, pentru Eliade, este deci cu totul altceva decât o simplă şi pură imagine noetică sau aparținând psihismului profunzimilor. Este, desigur, toate acestea, dar încă ceva, este o experiență numinoasă, este chiar modalitatea arhetipală a

sacrului de a surveni în existența umană, în experiența umană. Se poate întrevedea aici echivalența simbolului cu hierofania, omul care are experiența sacrului o are în plan simbolic, adică realul este transformat epifanic în simbol, realitatea devine transparentă în şi prin simbol. Numai astfel sacrul poate deveni *uman*, numai astfel umanul poate experimenta sacrul. Aceasta nu înseamnă că experiența sacrului devine ficțională, aparținând imaginarului, ci doar că materialitatea lumii profane se dizolvă în simbol, ca vehicul al hierofaniei. Sacrul nu poate fi exprimat, el poate fi numai simbolizat.

Foarte important pentru definirea simbolului este capitolul final din *Imagini şi simboluri*, „Simbolism şi istorie“, capitol care pune în discuție câteva teze esențiale ale hermeneuticii eliadiene. În paragraful „Imagini arhetipale şi simbolism creştin“ Eliade este preocupat să stabilească relația dintre miturile şi arhetipurile (simbolismele) arhaice şi creştinism. Teza lui Eliade este că există o identitate substanțială între arhetipurile hierofaniilor culturilor primitive şi experiența sacrului în creştinism, care este o religie care se bazează pe o revelație istorică. Creştinismul nu anulează şi nu dizolvă experiența sacrului de tip primitiv, ci dimpotrivă o valorizează. Crucea însăşi a fost asimilată cu Arborele Cosmic, ca simbol al Centrului Lumii. „Dar noțiunea de „mântuire“ reia de fapt şi completează noțiunile de reînnoire continuă şi regenerare cosmică, de fecunditate universală şi sacralitate, de realitate absolută şi, până la urmă, de nemurire – toate, noțiuni care coexistă în simbolismul Arborelui Lumii“.[1011] Ceea ce încearcă să spună Eliade este că hierofania are aceeaşi structură inclusiv în creştinism, chiar dacă acesta este o religie revelată. Structura comună este dată de identitatea subiectului uman care experimentează sacrul. Un alt exemplu al acestei identități de substanță este chiar experiența mistică a călugărilor creştini. Viața mistică este definită ca fiind întoarcere în Rai; or, „reintegrarea Paradisului se regăseşte în misticile arhaice şi primitive înglobate în mod obişnuit sub numele de şamanism“. Eliade va încheia: „Nu încercăm să explicăm mistica iudeo-creştină prin şamanism, nici să identificăm „elemente şamanice“ în creştinism. Există totuşi un aspect a cărui importanță nu poate scăpa nimănui: experiența mistică a „primitivilor“, ca şi viața mistică a creştinilor, implică recuperarea condiției

paradisiace primordiale. *Echivalența mistică = întoarcere în Paradis nu este deci un hapax iudeo-creştin, ci un „dat“ uman universal de o incontestabilă vechime*“.[1012]Astfel, susține Eliade, simbolismul creştin, deşi istoric şi local, „provincial“, rămâne universal, inteligibil şi pentru un hindus, de exemplu. Teza eliadiană este foarte discutabilă, din punct de vedere teologic, având în vedere faptul că susține că inclusiv creştinismul este guvernat de arhetipurile arhaice „imanente“ oricărei experiențe a sacrului. Mai departe Eliade îşi va încheia demonstrația astfel: „Din punctul de vedere al istoriei religiilor, iudeo-creştinismul prezintă hierofania supremă: *transfigurarea evenimentului istoric în hierofanie*. Ceea ce înseamnă mai mult decât hierofanizarea Timpului, căci Timpul sacru apare curent în toate religiile. De data aceasta, evenimentul istoric ca atare este cel care revelează maximum de transistoricitate: Dumnezeu nu doar intervine în istorie, ca în iudaism; el se întrupează într-o ființă istorică spre a suferi o existență istoriceşte condiționată. (…) În realitate însă, „evenimentul istorice“ pe care-l constiruie existența lui Isus este o teofanie totală: există în toate acestea un fel de sfort cutezător de *a salva evenimentul istoric* în sine, acordându-i maximă îndreptățire de a fi. În ciuda valorii atribuite Timpului şi Istoriei iudeo-creştinismul n-a dus la istoricism, ci la o teologie a Istoriei“. [1013] Întruparea, susține Eliade, este o „teofanie totală“, sacrul, realitatea ultimă devine umanitate, iar istoria devine teofanie. Timpul devine sacru, iar istoria este salvată. Deşi în mod paradoxal, pentru că la a doua venire a lui Mesia, timpul însuşi va fi abolit. Această hierofanie pare, în viziunea eliadiană, să redefinească sacrul şi să ofere ființei umane „ultima“ experiență a sacrului. Legat de semnificația creştinismului pentru istoria religiilor, Elaide notează că problema *irecognoscibilității miracolului* în lumea creştină este generată de această cucerire a timpului istoric de către hierofanie, idee mai veche a lui Eliade, care datează încă din epoca *Oceanografiei*. Mai departe, Eliade, vorbind despre „Simboluri şi culturi“, introduce identitatea, care rămâne totuşi nefundamentată, dintre simbol şi arhetip. Culturile sunt necomparabile pentru filozoful culturii în dimensiunile lor istorice, dimensiuni care sunt particulare şi istorice, ceea ce ramâne comparabil este tocmai multitudinea de arhetipuri universale care „salvează“ culturile. De ce salvează

arhetipurile culturile? Pentru că ele fundamentează însuşi universalul din om ca fiinţă culturală. Eliade defineşte aici culturile ca fiind fiecare din ele o „cădere în istorie“. Arhetipurile sunt deci universalurile care circulă în substratul culturilor umane şi care le asigură acestora inteligibilitatea şi universalitatea, dincolo de particularismul istoric. În acest principiu totodată metafizic şi metodologic stă pentru Eliade importanţa simbolurilor universale, pe care el numeşte aici arhetipuri. Eliade va folosi aici şi un alt termen: Imagine, pe care îl va considera ca având aceeaşi semnificaţie cu simbolul. Care este principala caracteritică a Imaginii? „Deschiderea către transcendent“. Arhetipul este deci *imaginea* care are această „deschidere“ către transcendent. Arhetipurile constituie, în termenii lui Eliade însuşi, un „fundament spiritual unic al diverselor stiluri culturale“.[1014]

Este sacrul legat de transcendenţă? Există ceva care întemeiază sacrul, sacralitatea? Cu alte cuvinte, este sacrul legat de divinitate? Sau avem de-a face numai cu un univers mental arhaic, care îşi produce singur temeiul mitic al existenţei? Eliade pare a răspunde că fenomenul religios există ca realitate concretă, „experimentală“ a transcendentului, fără a califica niciodată acest transcendent.

Pentru definirea simbolului ca mediere a sacrului este de asemenea relevant capitolul intitulat „Observaţii asupra simbolismului religios“ din *Mefistofel şi Androginul*. Mai întâi, Eliade clarifică problema legată de metoda studiului simbolurilor religioase, reluând aici argumentaţia din *Tratat* cu privire la rezolvarea contradicţiei dintre eterogenitatea simbolisticii religioase multiple şi structurile pe care analiza întemiată pe comparaţie le relevă istoricului religiilor. Deci este reluată problema tensiunii dintre istoricitatea simbolurilor religioase (care aparţine firesc unor fenomene religioase) şi morfologia lor: „Deşi lucrul acesta s-a mai spus, e bine să insistăm asupra faptului că cercetarea structurilor simbolice nu este un efort de *reducere*, ci unul de *integrare*. Comparăm şi confruntăm două expresii ale unui simbol nu pentru a le reduce la una singură, preexistentă, ci pentru a descoperi procesul prin care o structură îşi poate adăuga noi semnificaţii“.[1015]

Dar ce „revelează“ simbolurile? Spre deosebire de teolog şi de psiholog, istoricul religiilor, care abordează o cale empirică, trebuie să facă

inteligibile semnificațiile acestor „fapte istorico-religioase“, dar şi *istoria* acestora. Eliade va sintetiza astfel definirea simbolurilor religioase: 1) „Simbolurile pot revela o modalitate a realului sau o structură a Lumii care nu sunt manifeste în planul experienței imediate“; 2) „pentru populațiile primitive, simbolurile sunt totdeauna religioase, din moment ce vizează fie ceva real, fie o structură a Lumii“; 3) „o caracteristică esențială a simbolismului religios este plurivalența sa, capacitatea de a exprima simultan mai multe semnificații a căror solidaritate nu este evidentă în planul experienței imediate“; 4) „simbolul poate revela o perspectivă care ar permite unor realități eterogene să se articuleze într-un ansamblu sau chiar să se integreze într-un „sistem“; 5) simbolul are „capacitatea de a exprim situații paradoxale sau anumite structuri ale realității ultime imposibil de redat altfel“; 6) simbolsmul religios are „o valoare existențială“, în sensul că „vizează totdeauna o realitate sau o situație care angajează direct existența umană“, deosebindu-se astfel esențial de concepte“.

Concluzia sintetică a acestei definiri este că „cel care înțelege un simbol se „deschide“ spre lumea obiectivă, reuşind totodată să iasă din situația lui particulară şi să acceadă la înțelegerea universalului. […] Datorită simbolului, experiența individuală este „trezită“ şi transformată în act spiritual“. [1016]

Arhetipul, semnificație şi interpretare

Hermeneutica eliadiană nu poate fi înțeleasă fără sesizarea importanței fundamentale a noțiunii de arhetip. Arhetipul reprezintă, pentru paradigma eliadiană a istoriei şi fenomenologiei religiilor, noțiunea cheie a întregii comprehensiuni a fenomenului religios. Arhetipul este o noțiune plurivalentă: are o valoare euristică în cadrul metodei hermeneutice, o valoare descriptivă a experienței sacrului, şi o valoare existențială.[1017] Deşi folosit ocazional şi înainte de *Comentarii…*, *arhetipul* devine noțiunea de bază a interpretării fenomenului religios numai în acest volum, unde este folosit şi termenul „prototip“. Referindu-se la obiecte şi acte, la valoare lor religioasă, afirmă: „Toate aceste alcătuiesc modele, arhetipuri, repetate de câte ori o cer împrejurările vieții. Repetarea lor nu e un act silnic sau inutil; dimpotrivă, prin ele se sporeşte realitatea vieții şi omul, ca atare, capătă un

conţinut metafizic. Se imită un gest primordial sau se însuşeşte un obiect care participă la un prototip, pentru că, prin asemenea gesturi sau obiecte, omul rămâne în realitate“.[1018] Aici arhetipul are deja întreaga semnificaţie hermeneutică pe care Eliade îşi va baza analizele de mai târziu.[1019]

Arhetipul este deci, în primul rând, un anumit nivel al sacrului, pentru că hierofania se realizează numai prin participarea, prin rit, a omului la modelul paradigmatic. Aici apare cea mai importantă diferenţă faţă de sensul jungian al arhetipului. La Jung arhetipul, deşi este gândit tot ca o formă paradigmatică, este recunoscut şi trăit ca nivel al profunzimilor abisale, la nivelul inconştientului colectiv. Jung notează în *Conceptul de inconştient colectiv* (1936): „Conceptul de arhetip, inevitabilul corelat al ideii de inconştient colectiv, indică prezenţa în psihic a anumitor forme de universală răspândire. Cercetarea mitologică le numeşte „motive“; în psihologia primitivilor ele corespund conceptului de „représentations collectives“ creat de Lévy-Bruhl, iar, în domeniul studiului comparativ al religiilor, Hubert şi Mauss le-au definit drept „categorii ale imaginaţiei“. Mai de mult Adolf Bastian le desemnase prin termenul de „idei originare“ sau „elementare“. De aici rezultă suficient de clar că reprezentarea pe care o am despre arhetip – literal o formă preexistentă – nu este singulară, ci poate fi întâlnită şi în alte discipline, unde îmbracă o haină terminologică specifică“.[1020] În *Despre arhetipurile inconştientului colectiv* (1935), după ce face referire la Philo Judeus, la Iraeneus, Dionysus Areopagitul şi la Sf. Augustin, defineşte astfel arhetipul: „Arhetipul este o parafrază explicativă pentru platonicul *eidos*. Această de numire este potrivită şi folositoare scopurilor noastre, căci ea spune că în cazul conţinuturilor colective ale inonştientului avem de-a face cu tipuri originare, cu alte cuvinte cu imagini (Bilder) universale existente din vremurile străvechi“.[1021] Pentru Jung sensul fundamental al arhetipului rămâne acela de imagine a inconştientului, notând că există doar o echivalenţă parţială cu sensul termenului de „reprezentări colective“ al lui Lévy-Bruhl: „Arhetipul este un conţinut inconştient pe care conştientizarea şi perceperea îl modifică, şi anume în sensul respectivei conştiinţe individuale în care apare“. [1022] În acest sens, arhetipurile care apar în mituri sau basme, pentru că sunt supuse prelucrării, nu mai reprezintă direct „realităţi psihice nemijlocite“, deşi între ele „nu

există o diferență insuprimabilă“.[1023] În *Despre arhetip cu o specială considerare a conceptului de* anima (1936), Jung va defini şi ceea ce înțelege prin religie din punctul de vedere al ştiinței empirice pe care o practică: „Indiferent de argumentele pro şi contra de ordin filozofic, psihologia ştiințifică trebuie să considere viziunile transcendente produse de spiritul uman în toate timpurile drept proiecții, adică drept conținuturi psihice plasate şi ipostaziate într-un spațiu metafizic“.[1024]

Spre deosebire de Jung, Eliade va considera întotdeauna arhetipul ca o realitate dincolo de conştiință şi dincolo de inconştientul colectiv. Arhetipul este o structură nu a profunzimilor abisale ale psihismului uman, ci a *realității* înseşi. Accentul pus pe *eidos*-ul platonician către acest sens vrea să trimită. Arhetipul este *transcendent*, nu *imanent*. Această înțelegere şi definire a arhetipului îl va face pe Eliade obiectul criticilor acerbe ale acelora (antropologi, etnologi, istorici ai religiilor) care vor vedea în hermeneutica sa nu un discurs *despre* religie, ci chiar o teologie, asimilabilă unui mesaj religios, pentru că nu se desparte de sensurile intrinseci ale limbajului religiei. Eliade va căuta, mai ales după publicarea *Mitului eternei reîntoarceri*, să facă mult mai evidentă diferența dintre concepția sa şi cea a lui Jung. Va găsi aici un ajutor în morfologia goetheană, mai ales în conceptul de „fenomen originar“, care este definit de Goethe ca o structură transcendentă a realității din care realitatea se împărtăşeşte pentru a putea ființa cu toate formele şi esențele sale. Arhetipul este un astfel de „fenomen originar“ pentru dimensiunea sacrului. Iată definiția pe care o dă în *Mitul eternei reîntoarceri*: „Fiecare din exemplele citate în prezentul capitol ne revelează aceeaşi concepție ontologică „primitivă“: un obiect sau un act nu devine *real* decât în măsura în care *imită* sau *repetă* un arhetip. Astfel, *realitatea* se dobândeşte exclusiv prin *repetare* sau *participare*; tot ceea ce nu are un model exemplar este „golit de sens“, adică lipsit de realitate“.[1025] Arhetipul e astfel modelul paradigmatic sacru care este actualizat prin rit în lumea fenomenală, profană. Arhetipul este deci un element primordial al sacrului pentru omul arhaic. Înțelegerea arhetipului este deci aici una *realistă*, adică acea înțelegere care găseşte realitatea şi o numeşte adecvat. Arhetipul este dincolo de lume şi dincolo de spiritul uman.[1026]

În acelaşi timp, *arhetipul* este şi o noțiune a instrumentarului hermeneutic

eliadian, care este utilizat pentru construcţia unui model hermeneutic, deci a unei *teorii*, care să interpreteze datele şi faptele câmpului de experienţă al istoriei religiilor. Eliade ţine foarte mult la sensul „empiric“ al termenilor pe care îi utilizează, ca şi Jung, pentru a statua caracterul ştiinţific al teoriei sacrului. Empiricul se opune speculativului, empiricul înseamnă, nu experiment, ca în ştiinţele naturale, ci culegere şi selecţie a faptelor, descrierea fenomenelor, transformarea lor în *date* pentru analiza comparativă a istoricului şi fenomenologului religiilor. Este o necesitate stringentă pentru Eliade ca această ştiinţificitate să fie acceptată, pentru ca teoria sa să rămână în cercul teoriilor academice acceptate ale comunităţii ştiinţifice. În acest sens, *arhetipul* este învestit cu un puternic rol euristic, el fiind termenul care structurează categoriile şi clasele de fenomene ale sacrului. Arhetipul este invariantul care transgresează multitudinea de „manifestări ale sacrului“, hierofaniile. Avem deci o triadă: arhetip-hierofanie-simbol. Nu este o ordine descendentă a realului, ci este o ordine care implică o structură triadică pentru a putea constitui un model explicativ, de fapt un model care să ofere interpretării o logică intrinsecă şi stringentă. Este o structură logică, dar este culeasă din realitatea fenomenelor religioase. Petru că însăşi realitatea acestor fenomene este sistemică: „Metoda cea mai sigură este, fără îndoială, aceea care ia în considerare şi foloseşte toate aceste documente eterogene, neexcluzând nici un tip important, punând în acelaşi timp chestiunea *conţinuturilor revelate* de toate hierofaniile. Vom obţine astfel un ansamablu coerent de note comune care – vom vedea, de altfel, mai târziu - permit să se organizeze un *sistem* coerent al modalităţilor sacralităţii vegetale. Vom putea remarca, astfel, că fiecare hierofanie *presupune* acest sistem (…)“.[1027] Sistemul, dacă există permite crearea teoriei, *Tratatul…* chiar aceasta propunându-şi, să fie teoria morfologică şi fenomenologică a „manifestărilor sacrului“. Desigur, *sistemul* este descoperirea cercetătorului, dar *sistemul* există mai întâi în realitate, abia apoi în teoria istoricului religiilor. Ceea ce Eliade vrea să privilegieze este logica empirică a descoperirii realităţii elementelor şi fenomenelor care care alcătuiesc *evidenţa* realităţii experienţei sacrului. Pentru Eliade, care este un *realist*, şi nu un *nominalist*, teoria nu construieşte realitatea, ci o descrie, o descoperă. Astfel, arhetipul este un

element primordial al lumii sacrului, dar şi o noţiune a vocabularului hermeneutic care construieşte un model hermeneutic pentru a descrie realitatea lumii fenomenelor sacrului. Gerardus van der Leeuw va scrie: „structura este realitatea organizată în mod semnificativ. Dar semnificaţia aparţine în parte realităţii înseşi, în parte acelui cineva care încearcă să o înţeleagă […]. Nu se poate deloc spune cu certitudine cât este înţelegerea mea şi cât este inteligibilitatea lucrului înţeles“.[1028]

Eliade scrie, relativ la importanţa arhetipurilor pentru istoria religiilor, în *„Zeul legător“ şi simbolismul nodurilor*: „Tocmai această tendinţă către arhetip, către restaurarea *formei perfecte* – faţă de care un rit, un mit sau o divinitate oarecare sunt simple variante, adeseori destul de palide – face posibilă istoria religiilor. Fără ea, experineţa magico-religioasă ar crea necontenit forme fulgurante şi evanescente de zei, mituri, dogme etc., iar cercetătorul s-ar găsi în faţa unei puzderii de tipuri mereu noi, care nu i-ar îngădui nici o posibilitate de ordonare a faptelor. Dar, odată „realizată“, „istoricizată“, forma religioasă tinde să se desprindă de condiţiile ei de timp şi loc şi să devină universală, să-şi regăsească arhetipul“.[1029] Avem aici exprimată foarte clar importanţa *arhetipului* ca instrument euristic pentru hermeneutica şi fenomenologia religiilor.

Valoarea, calitatea *existenţială* a arhetipului este dată de universalitatea sa pentru comportamentul uman, adică de prezenţa sa, camuflată sau nu, inclusiv pentru omul modern, care are încă experienţe arhetipale, întrucât este om. Eperienţele arhetipale sunt experienţele care îi revelează inclusiv astăzi că este o fiinţă umană: „ …în măsura în care omul îşi depăşeşte momentul istoric şi să frâu liber dorinţei de a retrăi arhetipurile, el se realizează ca fiinţă integrală, universală. În măsura în care se opune istoriei, omul modern regăseşte situaţiile arhetipale. Până şi somnul său şi pornirile sale orgiastice sunt încărcate de o semnificaţie spirituală. Prin simplul fapt că descoperă înăuntrul fiinţei sale ritmurile cosmice – alternanţa zi-noapte sau iarnă-vară, de exemplu - , el ajunge la o înţelegere mai deplină a destinului şi a rostului său“.[1030] Desigur, valoarea *existenţială* este legată intrinsec de valoarea *metafizică* a acestor experienţe arhetipale. Eliade va explica: „E suficient un efort de informare în domeniu spre a constata că, difuzate sau descoperite spontan, simbolurile, miturile şi riturile revelează

totdeauna o situaţi-limită a omului, şi nu doar o situaţie istorică; situaţie-limită, adică aceea pe care omul o descoperă când devine conştient de locul său în univers“.[1031] Această universalitate şi perenitate a arhetipului este legată deci de condiția umană în mod intrinsec, sacrul revelându-se în chiar condiția şi existența sa umană, definind-o astfel.

Structura şi funcțiile mitului

Eliade creează, prin teoria sa despre mit, o adevărată teorie despre *homo religiosus*, despre modalitatea sa de a exista în lume.[1032] Omul total al civilizațiilor arhaice este omul care îşi înțelege şi construieşte viaţa prin mit şi rit. „Mitul povesteşte o istorie sacră; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al „începuturilor“. Altfel zis, mitul povesteşte cum, mulțumită isprăvilor ființelor supranaturale, o realitate s-a născut, fie că e vorba de realitatea totală. Cosmosul, sau numai de un fragment: o insulă, o specie vegetală, o comportare umană, o instituţie. E aşadar întotdeauna povestea unei „faceri“: ni se povesteşte cum ceva a fost produs, a început să fie. Mitul nu vorbeşte decât despre ceea ce s-a întâmplat realmente, despre ceea ce s-a întâmplat pe deplin. Personajele miturilor sunt ființe supranaturale. Ele sunt cunoscute mai ales prin ceea ce au făcut în timpul prestigios al „începuturilor“. Miturile revelează aşadar activitatea lor creatoare şi dezvăluie sacralitatea (sau numai caracterul „supranatural“) operelor lor. În fond, miturile descriu diversele şi uneori dramaticele izbucniri în lume a sacrului (sau a supranaturalului). Tocmai această izbucnire a sacrului *fundamentează* cu adevărat lumea şi o face aşa cum arată azi. Mai mult încă: tocmai în urma intervenţiilor ființelor supranaturale este omul ceea ce azi, o ființă muritoare, sexuată şi culturală“.[1033]

Capitolul VI al lucrării *Aspectele mitului*, „Mitologie, ontologie, istorie“, se deschide cu o frază pe care Eliade şi-o doreşte ca antiteză la întreaga filozofie existențialistă : „Pentru *homo religiosus*, esențialul precede existența“. Vizat aici este în primul rând Jean-Paul Sartre, pentru care *existența precede esența* în cazul ființei umane, care se descoperă şi se construieşte pe sine angajându-se în istorie şi prin istorie. Miticul se opune istoriei, neagă şi depăşeşte istoria, pentru a ajunge la esența ființei umane,

care nu se poate dezvălui numai în evenimentul istoric. Miticul este o categorie fundamentală a spiritului uman şi este şi condiţia umanităţii esenţiale, pentru care istoria este o categorie şi o condiţie recentă: „Numai prin descoperirea istoriei, mai exact prin trezirea conştiinţei istorice în sânul iudeo-creştinismului şi prin înflorirea acesteia la Hegel şi la succesorii lui, numai prin asimilarea radicală a acestui nou mod de a fi în lume ce-l constituie existenţa umană, s-a putut depăşi mitul“.[1034] Eliade pare a raţiona în modul următor: conştiinţa istorică a modernităţii schimbă condiţia ontologică a subiectului uman. Există deci aici un punct de cotitură, o cezură ontologică, prin care condiţia umană însăşi este afectată, de fapt degradată, omul se schimbă, îşi schimbă propria viziune despre sine. Această nouă condiţie umană este exprimată foarte bine de existenţialismul ateu al lui Sartre, pe care Eliade l-a vizat mereu implicit şi uneori explicit ca exemplu de falsificare a înţelegerii condiţiei umane, ca falsă conştiinţă de sine a omului contemporan[1035]. Omul conştiinţei mitice este omul unei fiinţări autentice, iar autenticitatea aceasta este cu totul alta decât accea a „autenticităţii“ de tip existenţialist, care se închide în istorie şi pentru istorie. „La nivelurile arhaice de cultură, religia menţine „deschiderea“ către o lume supraomenească, către lumea valorilor axiologice. Acestea din urmă sunt „transcendente“, fiind revelate de fiinţe divine sau de strămoşi mitici. Prin urmare ele constituie valori absolute, paradigme ale tuturor activităţilor omeneşti. (…) Această „altă lume“ reprezintă un plan supraomenesc, „transcendent“, un plan al *realităţilor absolute*. Aşadar, în experienţa a ceea ce e sacru, în realitatea întâlnirii cu o realitate transumană, ia naştere ideea că ceva *există cu adevărat*, că există valori absolute, susceptibile de a călăuzi omul şi de a conferi o semnificaţie existenţei omeneşti. Aşadar, prin intermediul experienţei a ceea ce e sacru se conturează ideile de *realitate*, de *adevăr*, de *semnificaţie*, care ulterior aveasu să fie elaborate şi sistematizate de speculaţiile metafizice. Valoarea apodictică a mitului este periodic reconfirmată de ritualuri. Rememorarea şi reactualizarea evenimentului primordial îl ajută pe omul „primitiv“ să deosebească şi să reţină *realul*“.[1036]

Această fenomenologie a conştiinţei mitice constituie ea însăşi o problemă a hermeneuticii eliadiene, în sensul în care a fost contestată

puternic capacitatea de a infera din descriptivul multiform o anumită structură a acestei conştiinţe mitice a omului arhaic.[1037] A fost observată ambiguitatea discursului eliadian cu privire la cine consideră această lume ca fiind transcendentă şi totuşi reală? Omul „primitiv“ sau hermeneutul care încearcă să descifreze această conştiinţă arhaică a umanităţii?! Eliade nu va rezolva niciodată echivocul acestui tip de hermeneutică, poziţie pe care a împărtăşit-o cu Jung[1038]. În acest moment Eliade reia definirea problemei timpului, raportarea la timp a omului arhaic. Timpul este întotdeauna timp profan, ireversibilitatea timpului este numai ireversibilitatea timpului profan. Omul primitiv respinge ireversibilitatea timpului, pentru că respinge definirea realităţii ca fiind realitate profană, sacrul este dimensiunea ontologică a realului, a adevărului. Or, sacrul dizolvă timpul linear în circularitatea mitică şi ritualică a paradigmei originare, a începutului : „ritualul suprimă timpul profan, cronologic, şi recuperează timpul sacru al mitului“.[1039] Profanul înseamnă haosul, informul, lipsa de model paradigmatic al creaţiei. Pentru omul arhaic „lumea nu mai este o masă opacă de obiecte arbitrar îngrămădite laolaltă, ci un cosmos viu, articulat şi semnificativ. În ultimă analiză, *lumea se vădeşte a fi un limbaj*.[1040] Îi vorbeşte omului prin propriul său mod de a fi, prin structurile şi ritmurile sale“.[1041]

Imaginea eliadiană a acestei lumi este ea însăşi o imagine mitică, o imagine a paradisului, a unui *illo tempore* care revelează fiinţarea autentic umană, o fiinţare a libertăţii şi a eliberării totodată, a eliberării de orice condiţie a unui haos care poate înrobi condiţia umană. Omul primitiv pentru Eliade este un om al unei condiţii, dacă nu chiar beatifice, cel puţin a unei condiţii care îi poate asigura *salvarea*. Sacrul este fundamentul şi condiţia acestei eliberări, a acestei salvări de o condiţie închisă într-un cerc vicios al mortalităţii, al unei finititudini fără ieşire, deci a absurdului. Eliade notează: „Într-o asemenea lume, omul nu mai se simte prizonierul propriului mod de a exista. Şi el este „deschis“. E în comunicaţie cu lumea pentru că foloseşte acelaşi limbaj: simbolul. În vreme ce lumea îi vorbeşte prin intermediul aştrilor, al anotimpurilor, şi al nopţilor, omul îi răspunde prin visurile sale şi prin viaţe sa imaginară, prin strămoşii săi sau prin totemurile sale – care sunt şi „natură“ şi supranatură şi fiinţe omeneşti – prin capacitatea sa de a

muri şi de a învia în mod ritual în ceremoniile de iniţiere (nici mai mult nici mai puţin decât luna şi vegetaţia), prin capacitatea sa de a întrupa un spirit îmbrăcând o mască etc. Dacă lumea e transparentă pentru omul arhaic, acesta simte că şi el e „privit“ şi înţeles de lume“.[1042] Nu există deci conflict între om şi lume, nu există posibilitatea niciunei alienări, niciunei istorii a vreunei căderi iremediabile într-o condiţie a absurdului şi a anhilării, precum este condiţia existenţială a omului modern care a acceptat ca un imperativ ontologic conştiinţa unei istoricităţi alienante.[1043]

Eliade va susţine că inclusiv creştinismul, care include timpul istoric în desfăşurarea sacrului, în istoria salvării omului, are ca fundament o concepţie mitică a universului şi a omului, în special creştinismul trăit de populaţiile agricole şi arhaice ale sud-estului european, cea ce el a numit „creştinismul cosmic“ al acestor populaţii. Timpul liturgic este un timp ciclic, un timp al reiterării rituale a sacrificiului lui Hristos.[1044] Astfel, mitul este salvat şi prezent în chiar religia care face din timpul liniar ireversibil mediul în care sacrul, divinitatea apare.[1045] Pentru Eliade mitul trăieşte camuflat în diverse forme simbolice, istorice, culturale sau artistice în modernitate[1046], realizând aceeaşi funcţie paradigmatică: „După cum trebuia să ne aşteptăm, avem de-a face cu aceeaşi luptă împotriva Timpului, cu aceeaşi speranţă de a ne scutura de povara „Timpului mort“, a Timpului care striveşte şi ucide“.[1047]

Este oare această devalorizare a timpului la Eliade o dovadă a unui gnosticism camuflat?![1048] De ce această continuă şi tenace devalorizare ontică şi ontologică a timpului, de ce această imposibilitate de a gândi salvarea în timp şi prin timp, aşa cum o gândeşte creştinismul?! De ce timpul nu face decât să distrugă, să anuleze, să anihileze fiinţa umană? Cum este posibil ca niciuna din categoriile teologice şi metafizice ale creştinismului să nu influenţeze în nici un sens viziunea eliadiană asupra istoriei, filozofia sa a istoriei, în ultimă instanţă? Cum este posibil ca numai omul arhaic, omul cu conştiinţa mitică pură, supus hierofaniilor originare, să fie demn şi liber angajat ontologic în salvarea umanităţii sale, iar omul modern, care este de fapt pentru Eliade omul creat de creştinism, omul care renunţă la arhaicitate pentru această dureroasă angajare în istorie, să nu fie demn şi liber pentru salvarea condiţiei sale. Chiar şi în cazul creştinismului

ceea ce îl interesează pe Eliade în primul rând este aşa-numitul „creştinism cosmic“, creştinismul populațiilor agrare arhaice, care păstrează fundamentul unei puternice conştiințe mitice şi cosmologice a naturii ca revelare a sacralității intrinseci a universului. Este, cred, puțin probabil ca această viziune să fie datorată unui gnosticism camuflat. Eliade, spre deosebire de Jung, acordă puțină încredere miturilor gnostice. „Teroarea istoriei“ este în mod fundamental construcția unei conştiințe ultragiate, a unei conştiințe pentru care salvarea creştină nu mai reprezintă un adevăr teologic absolut. Istoria terorizează pentru că Dumnezeu nu mai este prezent, pentru că omul îşi uită totodată originile sacre, cufundându-se în uitare. Dacă pentru gnostici, universul însuşi este rău, creație a unui demiurg rău, pentru Eliade, universul este o creație numinoasă, el revelează în sine sacralitatea unei creații care trebuie acceptată. Eliade notează în „Simbolism religios şi valorizare a angoasei“: „(…) pasiunea modernă pentru istoriografie ne relevă un simbolism arhaic al Morții; căci aşa cum s-a remarcat adesea, angoasa omului modern este secret legată de conştiința istoricității sale şi aceasta la rândul ei lasă să transpară anxietatea în fața Morții şi a Neantului“.[1049]Este deci vorba de o pulsiune a morții pe care modernul o exhibă prin cufundarea totală în profan. Modernul nu mai (re)cunoaşte experiența numinoasă a morții, moartea nu mai este trecere, inițiere, ci neant, vid absolut. „Teroarea istoriei“ este acest vid absolut care se rostogoleşte prin şi peste o civilizație care nu mai cunoaşte decât cultul material al forței şi al progresului. Eliade face aici distincția dintre modern şi credincios, pentru care moartea rămâne un ritual de trecere, dar nu insistă foarte mult, pentru că credinciosul modern pare a fi şi el prins în mişcarea modernității care dizlocă şi distruge comportamentele autentic religioase, dacă nu practică cu adevărat *imitatio Christi*: „Creştinul modern reuşeşte poate să se apere de tentațiile vieții, dar îi este imposibil să reziste în calitatea lui de creştin, odată prins între roțile Istoriei. Or, trăim o epocă în care nu putem evita roata Istoriei decât printr-un act curajos de evaziune. Dar evaziunea este interzisă adevăratului creştin. Pentru el nu există ieşire: pentru că Încarnarea a avut loc în Istorie, pentru că venirea lui Hristos marchează ultima şi cea mai înaltă manifestare a sacralității în lume – creştinul nu se poate salva decât în viața concretă, istorică, viața aleasă şi

trăită de Hristos. Noi ştim ce-l aşteaptă: „groaza şi frica“, „sudoarea ca picături mari de sânge“, „agonia“, tristeţea până la moarte“ (Luca, 22, 44; Marcu, 14, 34)“.[1050]

Mitul este pentru Eliade elementul esenţial al fiinţării în orizontul sacrului al omului arhaic, mitul este modalitatea conştiinţei şi asumării existenţei pentru omul primitiv. „Pentru mentalitatea primitivă, timpul vechi este constituit din durata profană în care s-au înscris toate evenimentele fără însemnătate, adică fără modele arhetipale; „istoria“ este memoria acestor evenimente, a ceea ce până la urmă trebuie numit nonvalori sau chiar „păcate“ (în măsura în care ele constituie abateri în raport cu normele arhetipale). Am văzut că, pentru primitivi, adevărata istorie e, dimpotrivă, o mito-istorie, că ea înregistrează numai repetiţia gesturilor arhetipale revelate de zei, strămoşi sau eroi civilizatori, în decursul timpului mitic, *in illo tempore*“.[1051] Mitul este astfel o înşurubare permanentă în condiţia arhetipală a timpului originar. Dialectica timp originar-timp istoric este dialectica permanenta a oricărei conştiinţe mitice care încearcă să existe în planul arhetipurilor, care presupune asumarea condiţiei originare a fiinţei umane, şi anume condiţia paradiziacă. Eliade insistă foarte mult pe această dimensiune paradiziacă care trebuie recuperată de mit şi de rit în existenţa omului arhaic: „(…) mitul reintegrează omul într-o epocă atemporală, care este, în fapt, un *illud tempus*, adică un timp auroral, „paradiziac“, dincolo de istorie“.[1052]

Dosarul influenţei Şcolii Tradiţiei Primordiale

Întrebarea fundamentală este: Ce împrumută Eliade de la tradiţionalişti? Cât de mult le este îndatorat? Există o influenţă, cât de mare este aceasta? Este o influenţă esenţială sau doar una conjuncturală?

Există aici foarte multe ipoteze deja examinate în literatura de specialitate dedicată lui Eliade, iar intenţia mea nu este să fac o comparaţie exhaustivă sau să dovedesc filiaţii şi paralelisme. Cert este că Eliade a asimilat destul de devreme axiomatica tradiţionaliştilor, dar, în opinia mea, fără a ajunge la o identitate de poziţie metafizică. Eliade nu s-a putut lăsa convins de existenţa şi persistenţa unei astfel de tradiţii primordiale, care să fie slujită în epoca contemporană de iniţiaţi. Scopul lui Eliade a fost

limpede asumat: să conducă la demonstrarea existenţei sacrului ca dimensiune ontică, prin examinarea cu mijloacele culturii occidentale a marilor religii şi tradiţii religioase. Pentru Eliade sacrul era de ordinul evidenţei, nu de ordinul arcanei, deşi recunoştea necesitatea iniţierii pentru a putea accede la niveluri ontice superioare simplei existenţe cotidine. Dar chiar în acest cotidian Eliade găsea urmele vii şi puternice ale sacrului. Cu toate acestea, este mai mult decât evidentă legătura pe care Eliade o întreţine cu operele acestor autori, deseori în filigranul textului eliadian putând fi regăsite teze, motive sau aluzii la axiomatica tradiţionalistă, pe care Eliade, public, o abjura. De ce întreţine Eliade acest raport secret cu tradiţionaliştii? Pentru că întreaga existenţă a lui Eliade de după război este o existenţă secretă a unui om hăituit, a unui Ulysse care trebuie să aleagă cale înţelepciunii şi a vicleniei, pentru că întreaga lume îi stă împotrivă, pentru că Ithaca este patria sub asediu perpetuu, o patrie pe care nu o mai are, şi nu o va mai avea niciodată, şi atunci patria trebuie să devină opera, iar adevărul care trebuie înscris, încastrat în această operă, trebuie apărat, pentru a putea fi transmis, pentru a putea fi cunoscut.[1053]

Am putut vedea importanţa pe care Eliade o acordă simbolului, iată definiţia simbolului pe care o dă René Guénon în 1926, în „Verbul şi Simbolul“: „ […]Astfel adevărurile cele mai înalte, imposibil de comunicat ori transmis prin orice alt mijloc, devin comunicabile sau transmisibile până la un punct atunci când sunt, dacă se poate spune aşa, încorporate în simboluri care, fără îndoială, le vor disimula pentru mulţi, dar care le vor manifesta în toată strălucirea ochilor celor care ştiu să vadă. […] Dar nu e suficient să privim simbolismul numai prin latura lui umană, aşa cum am făcut-o până aici; pentru a-i pătrunde întreaga semnificaţie, trebuie să-l considerăm şi sub aspectul său divin, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel. […] Dacă Logosul este Gândire în interior şi Cuvânt în exterior, şi dacă lumea este efectul Cuvântului divin rostit la originea vremurilor, întreaga natură poate fi considerată ca un simbol al realităţii supranaturale“.[1054] Mai departe Guénon îl va cita pe Berkeley: „Filozoful Berkeley nu greşea deci când spunea că lumea este „ limbajul prin care Spiritul infinit vorbeşte spiritelor finite“.[1055] Eliade se deosebeşte în definirea simbolului de Guénon doar prin limbajul esopic pe care îl

foloseşte, contrar acestuia, care pariază pe transmiterea clară a mesajului. Importanţă simbolului este fundamentală şi la Eliade, pentru care simbolul are aceeaşi funcţie ontologică de vehiculare a nomosului divinului, a sacrului. Ceea ce îi desparte pe cei doi autori nu este o chestiune de metodă, pentru că ambii vehiculează comparaţia menită să scoată din ascundere omologiile secrete, nonaparente, pentru a le face transparente, numai că Eliade va utiliza studiul atent şi contextual, hermeneutica tenace a simbolurilor prin prisma înţelegerii factuale. Pozitivismul eliadian, atât cât este, este pozitivismul unui savant care vrea să ajungă la transparenţa misticului, or, aşa ceva nu se poate mărturisi, aşa ceva nu se poate preda.

Să ne întoarcem acum la extraordinarul articol al lui Eliade despre folclor: „Folklorul ca instrument de cunoaştere“, publicat în *Insula lui Euthanasius*, în 1943, dar apărut în 1937, în *Revista Fundaţiilor Regale*. Am studiat pe larg tezele eseului eliadian, să vedem acum care este teza lui Guénon despre folclor: „Concepţia însăşi despre *folk-lore*, aşa cum este înţeleasă în mod obişnuit, se bazează pe o idee total greşită, anume aceea că ar exista „creaţii populare“, produse spontane ale masei; întrezărim de îndată strânsa legătură dintre acest mod de a vedea lucrurile şi prejudecăţile „democratice“. […] Ceea ce poate părea şi mai uimitor este că, atunci când mergem spre profunzimea lucrurilor, constatăm că ceea ce este astfel conservat conţine mai ales, sub o formă mai mult sau mai puţin voalată, un număr considerabil de date ezoterice, adică tot ce poat fi mai puţin popular prin esenţă (…)“.[1056] Guénon continuă demonstraţia în sensul în care folclorul este numai mediul în care o formă tradiţională alege să subziste după stingerea sa. Forma tradiţională ascunde, depozitează în folclor, datele ezoterice ale existenţei sale care devine astfel incomprehensibilă pentru mase. Ce putem observa? Desigur, aparent, tezele celor doi diferă destul de mult, Guénon se referă la ezoterism şi la Tradiţia unică şi perenă, Eliade se referă la valabilitatea, inclusiv pentru conştiinţa şi cunoaşterea noastră, a modernilor, a *faptelor* pe care folclorul le vehiculează ca adevăruri, ca evenimente. Dar, în fond, lucrurile nu stau aşa, există aici o identitate de poziţie metafizică, chiar dacă sunt accente uşor diferite. Pentru Guénon ezotericul este numele comun pentru valoarea de adevăr a doctrinelor şi a faptelor. Ezotericul este adevărul care este ocultat de ignoranţă, de pierderea

puterii spiritului, de indiferența modernilor cu privire la dimensiunea spirituală a universului. Eliade nu insistă deloc asupra dimensiunii ezoterice, pentru Eliade descoperirea stă în evidența probei folclorice, în transparența ei. Diverse tradiții vorbesc în limbaje diferite despre aceleași experiențe suprafireşti ale omului, deci trebuie să existe un nivel anumit al ființei umane care să permită astfel de experiențe împotriva legilor fizice universale. Eliade vrea să demonstreze unui public ostil un adevăr evident, acela al spiritului, al suprafirescului care s-ar putea dovedi a fi chiar firescul ființei umane, ca ființă autonomă, care poate contrazice legile universale ale materiei fizice. Experiența magică sau mistică relatată de folclor trebuie mai întâi dovedită ca fiind cel mai probabil o experiență concretă, nu o experiență fantastică; de aici se poate merge mai departe cu demonstația la următoarea treaptă, de unde se poate pune problema verificării experimentale a unor experiențe de acest gen, ceea ar putea să deschidă calea unei verificări experimentale a tuturor acestor experiențe magice şi mistice. Guénon nu va fi interesat niciodată de aspectul verificării experimentale a ezotericului, ba dimpotrivă, l-ar fi considerat un barbarism, o cădere în păcatul grotesc şi teribil al modernității ultime. Dar Eliade este interesat de paradigma în care el îşi propune să evolueze, aceea a tradiției ştiinței occidentale, care are nevoie de fapte, experimente şi inducții. Interesant este faptul că la începutul eseului Eliade face prezentarea acestor noi încercări de a analiza expereința religioasă a diverselor civilizații, începând cu prezentarea lui Blaga, apoi a tradiționaliştilor: „Trebuie să subliniem, în privința acestor autori, că ei nu exclud câtuşi de puțin „specificitatea“ culturilor; afirmă însă că aceleaşi sensuri şi aceleaşi simboluri le explică pe fiecare în parte. Este, într-un anumit fel, o restaurare a poziției intelectualiste față de problemele culturii şi istoriei; poziție care caută legi generale şi uniforme pentru explicarea tuturor formelor de viață sufletească ale omenirii, din toate timpurile şi din toate locurile. Autorii de care vorbim însă refuză criteriile de explicație uniformă ale anumitor şcoli socilologice moderne. Ei refuză, în general, de a pleca de la „fapte“, de jos în sus, cum se spune, mulțumindu-se să caute semnificația unui simbol, a unei forme de viață sau a unui ritual, în conformitatea acestor cu anumite canoane tradiționale“.[1057]

Lui Eliade pare să-i scape adevărata relevanţă a tradiţionaliştilor, care nu ar fi acceptat în niciun caz să fie catalogaţi ca fiind căutători de „legi generale şi uniforme pentru explicarea tuturor formelor de viaţă sufletească“. Cu toate acestea este evident că Eliade înţelege radicalitatea demersului, radicalitate care este şi a sa însuşi, relativ la sensul experienţelor legate de sacru. Eliade nu devine Eliade abia la contactul cu operele tradiţionaliştilor, dar este evident că o anumită radicalizare a demersului hermeneutic este slujită de acest contact, care, trebuie să fim atenţi, avusese loc pentru prima oară în 1926.[1058]De altfel, va scrie în continuarea eseului: „Munca pe care mii de savanţi au depus-o în ultima sută de ani, ar fi o deznădăjduită cheltuială de pasiune şi inteligenţă, dacă prin ea nu am putea pătrunde în anumite zone de cunoaştere, unde nu răzbat celelalte instrumente de investigaţie. În ceea ce ne priveşte, apreciem atât rezultatele filozofiei culturii, cât şi studiile „oecumenice“ – de speţa celor ale lui Ananda Coomaraswamy şi Carl Hentze – întemeiate pe documentele arheologice, folklorice şi etnografice. Credem însă că materialele folkloristice pot sluji şi la o altfel de cunoaştere decât cea pe care ne-o oferă filozofia culturii. Şi anume, credem că probleme în directă legătură cu omul, cu stuctura cu limitele cunoştinţei sale, pot fi lucrate până aproape de dezlegarea lor finală, pornind de la datele folklorice şi etnografice. Cu alte cuvinte, nu şovăim să acordăm acestor manifestări ale „sufletului popular“ sau ale aşa numitei „mentalităţi primitive“ valoarea pe care o au majoritatea faptelor ce alcătuiesc experienţa umană în genere“.[1059] Deci Eliade îşi fixează singur diferenţa specifică, ce-i drept, mai degrabă faţă de Coomaraswamy şi Hentze, decât faţă de Guénon şi Evola. În ce constă această diferenţă specifică? În faptul că Eliade nu ar căuta numai unificarea simbolisticii religioase universale, ci, în special, dezvăluirea esenţei ascunse a fiinţei umane, ca fiinţă autonomă, ca fiinţă spirituală. În fond, diferenţa especifică nu este cu adevărat o diferenţă, pentru tradiţionalişti, iniţiaţii constituie o umanitate spirituală, legată de duh, nu de materie, iar experienţele iniţiaţilor sunt reale şi concrete, deci simbolice. Or, tradiţionaliştii refuză acestei umanităţi căzute accesul la iniţiere, deci la restaurarea omului. Eliade ar dori, pare-se, o verificare universal valabilă a acestor documente etnografice care vorbesc despre miracole ca

incombustibilitatea, invizibilitatea şi levitaţia corpurilor. Ceea ce ar duce la o dovadă universal valabilă a unei naturi umane redescoperite sau poate restaurate. Cu timpul, Eliade va ceda din aceste pretenţii radicale, dar va fi permanent hrănit de această speranţă escatologică în revelarea unei naturi umane restaurate la dimensiunile sale reale, pe care numai folclorul pare a le fi păstrat. Însăşi moartea, spune Eliade, trebuie restaurată în dimensiunile ei ontice autentice; dacă astăzi nu putem cunoaşte realitatea morţii decât ca neant, nu înseamnă că mâine nu o vom putea cunoaşte ca o formă de continuitate, de supravieţuire, adică întocmai cum o descriu documentele etnografice din atâtea arii culturale şi religioase.[1060]

Ce putea admira Eliade la Guénon, ce putea integra, ca modalitate hermeneutică? În primul rând, certitudinea esenţială a unei omologii a planurilor terestru şi celest şi înţelegerea simbolului ca realitate deplină a conjuncţiei acestor planuri. Iată definiţia centrului la Guénon, în „Ideea de Centru în tradiţiile antice“, publicat în 1926, în *Regnabit*: „Centrul este, înainte de toate, punctul de pornire al tuturor lucrurilor; este punctul principal, fără formă şi fără dimensiuni, deci indivizibil şi, prin aceasta, singura imagine a Unităţii primordiale. Prin iradierea lui sunt produse toate lucrurile, la fel cum Unitatea produce toate numerele, fără ca esenţa ei să fie modificată sau afectată în vreun fel din această cauză“.[1061]Eliade nu va fi foarte departe de această definiţie în *Tratatul de istorie a religiilor*, dar va fi întotdeauna preocupat ca sensul metafizic să fie acoperit de multitudinea de documente etnografice care să „demonstreze“ teza comparatismului hermeneutic. Dar dacă sensul hermeneuticii guénoniste este unul descendent, sensul hermeneuticii eliadiene este unul ascendent. Eliade adună permanent documente care să ateste acest sens ascendent al demonstraţiei teoretice. Faptele sunt mereu integrate în mari ansambluri simbolice, clasificate aproape ca în tabelele sistemelor zoologice. Spiritul uman este ceea ce aproape întotdeauna primează la Eliade, spre deosebire de elementul prim, care este Tradiţia primordială la tradiţionalişti.

Iată, de asemenea, definirea modelului guénonian: „De fapt, în orice civilizaţie cu caracter strict tradiţional, orice lucru porneşte în mod necesar de la un principiu sau de la ceea ce este mai apropiat de acest principiu, pentru a coborî de aici înspre aplicaţii din ce în ce mi contingente; în afară

de aceasta, cele din urmă nu sunt niciodată considerate din punctul de vedere profan, care nu este, aşa cum am explicat adeseori, decât rezultatul unei degerenescenţe ce a determinat pierderea conştiinţei legăturii cu principiul“.[1062]

Alăturarea celor două tipuri de demersuri hermeneutice, cel guénonian şi cel eliadian, poate conduce uşor la stabilirea unor apropieri şi a unor distincţii clare. Există în ambele demersuri o anumită strategie a demonstraţiei euristice care îşi propune să conducă la cunoaşterea certă, care este presupusă de ambele, numai că, în mod practic, strategiile se manifestă textual diferit, pentru că sunt produsele unor *cogito*-uri diferite. Guénon este permanent dogmatic, asigurând textului demonstraţiei surse inaparente ale unor adevăruri, principii, în sfârşit, ale unei cunoaşteri care nu poate fi niciodată decât numită, arătată, indicată, ca infailibilă, şi care hrăneşte textul cu adevărul său abia acum aparent. De cealaltă parte, textul eliadian este permanent construit ca o demonstraţie care trebuie să stea singură în faţa lectorului, adunând, uneori baroc, elemntele unei descrieri exhaustive, elemente care trebuie să constituie însăşi demonstraţia matematic exactă, dar şi metafizic fondată, a tezei enunţate. Guénon este intempestiv prin afirmarea dogmatică a puterii şi necesităţii absolute a viziunii simbolice şi metafizice, care trebuie să convingă de la prima înfăţişare textuală. Eliade este mai degrabă retractil, atent la dificultăţi şi la nevoia permanentă de demonstraţie, de convingere, de construcţie sistemică *in actu*, în cadrul textului sau textelor reunite. Eliade are şi el setul său axiomatic care subîntinde şi fundamentează demersul hermeneutic, dar care nu devine totuşi niciodată atât de tiranic ca ezoterismul lui Guénon. Axiomatica eliadiană există, dar este diferită de aceea a tradiţionaliştilor, deşi a putut să apară atât de apropiată, apropiere pe care chiar Eliade tacit a făcut-o credibilă. Totuşi, nimic din arsenalul eliadian nu este în mod direct şi indiscutabil de origine tradiţionalistă. Asemănările sunt multiple, influenţele de asemenea, dar sistematica eliadiană se va construi la intersecţia foarte multor axe şi influenţe, unele dintre ele acţionând asupra tradiţionaliştilor înşişi. Ezoterismul renascentist, moştenitor al neoplatonsimului şi al Kabbalei, ezoterismul secolului XVIII, apoi cel romantic, de secol XIX, apoi chiar marile teorii ale începutului disciplinei

istoriei religiilor, filozofia religiei ionesciană, creştinismul ortodox, vor fi surse pentru o sistematică antipozitivistă, teistă şi chiar spiritualistă, care să facă din *homo religiosus* arhetipul omului universal în viziunea eliadiană. Cu toate acestea, nu trebuie niciodată subestimată voința eliadiană de enciclopedism, raționalismul său organic şi tentația irepresibilă a ştiinţificităţii, chiar dacă plină şi ea de reminiscențele unui romantism activ şi tenace. Pentru toate coceptele şi noțiunile sale, Eliade are datorii multiple şi în mai multe direcţii, dar sinteza îi aparține. De exemplu, James Frazer, un model abhorat public, joacă totuşi o importantă partitură în concertul influențelor asupra lui Eliade. Vasta întreprindere a *Crengii de aur* este un model important, aici Eliade vede pentru prima dată o umanitate uriaşă descrisă în exercițiul continuu al dimensiunii unei sacralităţi desfăşurate la scara întregii istorii şi a întregii geografii. Pe de altă parte, influența covârşitoare a religiilor şi sistemelor metafizice indiene este un factor hotărâtor pentru viziunea asupra subiectului uman şi aspra filozofiei istoriei. Toate acestea şi multe altele sunt pe departe mult mai influente decât hermeneutica de tip ezoteric a tradiționaliştilor, în principal a lui Guénon şi Evola, de până la 1937, când Eliade ajunge în posesia deplină a propriului sistem hermeneutic.[1063] Cu toate acestea trebuie subliniat că apropierea lui Eliade de modelul tradiționalist este mereu ambiguă, o apropiere când afirmată, când negată. În 1939 publică o lungă recenzie la volumul al doilea al lui Nicolae Cartojan, *Cărțile populare în literatura română*, prilej pentru o substanțială teorie a folclorului, în termenii clasici ai tradiționalismului.[1064] Teza eliadiană este că problemele ridicate de literatura populară nu pot fi rezolvate prin studiul istoric *tout court* al motivelor, influențelor etc., că aici trebuie să intervină discipline ca filzozofia istoriei, care să poată lămuri pe deplin domeniul gândirii mitice şi folclorice. Folclorul este rezultatul a două procese: 1. degradarea fantasticului; 2. transformarea elementelor istorice în categorii folclorice. În legende se face simțit cu acuitate procesul depersonalizării mitice şi cufundarea istoricității în matricea mitică originară. Aici Eliade face următoarea observație: „În literatura populară românească – şi, fireşte, în orice literatură sau religie populară – se întâlnesc adesea elemente care, la prima vedere, par *primitive*, deşi ele sunt, de fapt, derivate din religii istorice de tip dogmatic. În loc de

primitiv, s-ar putea mai degravă vorbi de *infantil*.“[1065] Teoria este perfect guénoniană. Folclorul ar fi domeniul degradat al păstrării unor rămăşiţe, urme, ale vechilor religii, ale vechii cunoaşteri metafizice. Interesant este că nici aici Eliade nu îi citează pe tradiţionalişti şi nu face o trimitere clară la teoria şcolii tradiţionaliste, deşi modelul pe care îl urmează este foarte clar. Eliade notează în continuare: „În toate aceste exemple […] dovedesc că în folclorul şi cărţile populare româneşti şi balcanice, s-au păstrat, *degradate*, urme din cosmologii, antropologii şi tehnici arhaice. Fenomenul acesta este însă universal. O bună parte din produsele folclorice îşi au obârşia în degradarea unei *teorii* (simbol, mit, magie etc) arhaice.“[1066]

Va mai intra în joc, pentru Eliade, şi modelul lui Ananda K. Coomaraswamy, care îl fascinează pentru că are acces liber atât la moştenirea greco-latină şi europeană, cât şi la tradiţia hindusă.[1067] Coomaraswamy este, în schimb, un guénonist convins. Tradiţia primordială este adevărul fundamental care trebuie revelat unei modernităţi descentrate. Iată cum definea Coomaraswamy Filozofia Primă: „The First Philosophy, indeed, taking for granted the principle „as above, so below“ and vice-versa, is able to fiind in every microcosmic fact the trace or symbol of a macrocosmic actuality, and accordingly resorts to „proof“ by analogy; but this apparently deductive procedure is here employed by way of demonstration, and not by way of proof, where logical proof is aut of question, and its place is taken either by faith (Augustine’s *credo ut inteligam*) or by the evidence of immediate experience (*alaukikapratyaksa*)“.[1068]

De asemenea, definiţia sa a *omului primitiv* este foarte apropiată de cea dată de Eliade: „Primitive man, despite the pressure of his struggle for existence, knew nothing of such functional arts. The whole man is naturally a metaphysician, and only later on a philosopher and psychologist, a systematist. His reasoning is by analogy, or in other words by means of an „adequate simbolism“. As a person rather than an animal he knows immortal through mortal things“[1069] În studiul dedicat exclusiv mentalităţii primitive, Ananda K. Coomaraswamy va defini pe larg ce înţelege prin această mentalitate: „The content of folklore is metaphysical. Our failure to recognise this is primarily due to our own abysmal ignorance of

metaphysics and of its technical terms“.[1070] Folclorul este pentru Coomaraswamy, ca şi pentru Eliade, o revelare a unei ordini metafizice intrinseci umanității: „The actual unity of folklore represents on the popular level precisely what the ortodoxy of an elite represents in a relatively learnead environment. The relation between the popular and the learned metaphysics is, moreover, analogous to and partially identical wth that of the lesser to the greater mysteries“.[1071]

Eliade scrie un eseu despre Ananda K. Coomaraswamy în 1937, în *Revista Fundaţiilor Regale*, în care îşi arată prețuirea enormă pentru savantul indian. Textul este foarte interesant prin relațiile şi distincțiile pe care le face Eliade vorbind despre modul contemporan de raportare la mit, religie şi tradiție. Guénon, Evola, Coomaraswamy sunt integrați în curentul „tradiţionalist“ care se opune filozofiilor moderne şi modernității în general. Spre deosebire de ceilalţi doi, Coomaraswamy este prețuit pentru că este un adevărat savant, unul pentru care studiul înseamnă adevărata vocație, şi care prin studiu şi cercetare ajunge să releve ascunsul faptelor şi documentelor din câmpul istoriei religiilor şi al istoriei artei, în special. „Este unul dintre cei mai mari savanţi ai timpului nostru, căci are acces direct la sursele hinduismului, budhismului şi creştinismului“.[1072] Ceea ce îl impresionează pe Eliade la Coomaraswamy şi îl va convinge să continuie pe aceeaşi linie este curajul metafizic de a vedea dincolo de istoric, de document, de urmă, de rit şi de simbol. „(…)Coomaraswamy urmăreşte mai mult explicitarea sensurilor metafizice decât „istoria“ unui mit sau a unei arte“[1073] Spre deosebire de Guénon, pe care l-a definit mereu ca fiind un diletant, Coomaraswamy devine pentru Eliade un model de urmat, un maestru pe care îl poate prezenta public, deşi nu este nici el aliniat ortodoxiei academice.

Cu un an înainte Eliade îi scria o scrisoare plină de entuziasm: „Vous nu pouvez pas deviner l’immense joie que m’a donné votre lettre. Pendant mon séjour aux Indes, j’ai été un fervent lecteur et admirateur de vos ouvrajes majeures. C’est assez tard que j’ai découvrit l’autre aspect de votre oeuvre: les études et les articles éparpillés dans les revues, les petites monographies (Jackson etc.). J’ai lu un profond essai dans Isis, qui m’a donné beaucoup à reflechir. (…) Ce que j’admire au dessous de tout dans votre ouvrages en

dehors de votre immense et précise érudition c'est la compréhension du monde symbolique et théorique, compréhension que je ne retrouve pas chez les autres orientalistes. C'est seulement dans les écrits de M. R. Guénon et dans certaines travaux de J. Evola qu'on peut deviner une semblable capacité de compréhension et de sympathie."[1074]

Este evidentă apropierea lui Eliade de Coomaraswamy, chiar identitatea de poziție metafizică, deşi Eliade nu va face pasul decisiv spre Philosophia Perennis, spre îmbrățişarea tradiției unice şi perene, aşa cum a făcut Coomaraswamy după întâlnirea cu Guénon, cu textele acestuia.[1075]

Teza afirmată de Paola Pisi, potrivit căreia o sumă de concepte eliadiene sunt formate la şcoala tradiționaliştilor şi că acestea formează armătura principală a sistemului eliadian care nu s-ar fi putut forma şi modela fără influența tradiționaliştilor, nu poate fi susținută *tale quale*.[1076]

Demonstrația cercetătoarei italiene este un model de studiere analitică a influențelor care se repercutează asupra unei opere. Relații intelectuale, relațiile personale, influențele directe, influențele difuze, totul este descris, analizat, trecut în revista, pus într-un dispozitiv excelent ordonat. Cu toate acestea, este foarte greu de susținut că importantele concepte eliadiene: *coincidentia oppositorum*, acela de arhetip, precum şi înțelegerea lumii ca având o structură dual㠹 ar putea fi toate împrumuturi, concepte ale altora, pe care doar le forjează în sensul propriei hermeneutici. De altfel, trebuie subliniat, chiar autoarea recunoaşte că nu consideră influența tradiționalistă ca fiind singura şi cea mai importantă, dar o consideră fundamentală şi structurală.[1077] Dacă ar fi să urmărim în mod strict punerea în scenă a Paolei Pisi, lucrurile ar sta într-adevăr astfel. Din fericire, tabloul influențelor asupra lui Eliade este mult mai bogat şi mai diversificat, fiind imposibil de constatat că o anume influență este fundamentală şi structurală, nici chiar influența lui Nae Ionescu, care este cu adevărat fundamentală şi structuarală, nu poate fi strict singularizată ca fiind cauza unui tip de hermeneutică eliadiană. Acestea fiind spuse, trebuie remarcat că influența tradiționalismului asupra lui Eliade trebuie trecută în rândul influențelor importante, a influențelor formative, care şi-au făcut efectul chiar în epoca de formare a sistemului hermeneutic eliadian, adică în anii 1932-1937. De asemenea, putem fi de acord cu concluzia cercetătoarei, că Eliade a vrut să

ascundă această influenţă, chiar şi după ce epoca acestei influenţe trecuse, şi anume, anii ’50, când, cred că este evidentă renunţarea lui Eliade la orice apropiere intelectuală efectivă faţă de tradiţionalismul unui Guénon sau Evola. E momentul, totodată, al *Eranos*-ului, al unei alte influenţe, al unei altfel de însoţiri metafizice şi ezoterice, deşi, nici aceasta, nu lipsită de legături cu tradiţionalismul guénonian.

Una din principalele teze ale Paolei Pisi este că Eliade îi este enorm îndatorat lui A.K. Coomaraswamy pentru o întreaga sumă de analize, viziuni, şi chiar pentru construirea conceptului cu relevanţă hermeneutică a arhetipului şi a lui *coincidentia oppositorum*, ca descriere fenomenologică a „actului religios“.[1078] În cazul conceptului de *coincidentia oppositorum* ca descriere fenomenologică a actului religios, privit ca întâlnire a două ordini diferite, ca „ruptură de nivel“, P. Pisi exemplifică, aproape interliniar, cu *Mitul reintegrării*, studiul din 1939, apărut în 1942. Este evidentă influenţa decisivă a lui Coomaraswamy în cazul acestui studiu, dar trebuie ţinut cont de faptul că Eliade îşi rescrie mai târziu întreg studiul, pentru conferinţele *Eranos* şi mai apoi pentru apariţia volumului *Mefistofel şi androginul* (1962), unde, de data aceasta, face toate trimiterile necesare la volumele lui Coomaraswamy, de unde reiese cu certitudine că Eliade recunoaşte influenţa lui Coomaraswamy, că foloseşte cercetările acestuia şi se consideră apropiat de orientările acestuia, chiar dacă nu şi de credinţa fervентă într-o tradiţie primordială.[1079] Desigur, aceasta se întâmplă după ce marile cărţi îi apăruseră deja. Dar nu trebuie exagerat nici episodul *Mitului reintegrării*, care este, ce-i drept, mai nesigur şi mai confuz terminologic, dar nici acolo Eliade nu este doar un epigon, ci, dimpotrivă, are o problemă proprie de pus şi o demonstraţie proprie de făcut, apelând la Coomaraswamy pentru ilustrarea problematicii în ceea ce priveşte domeniul hindusmului şi al buddhismului. Este greu de susţinut că Eliade nu face decât să preia o problematică străină şi un concept deja construit. Faptul că Eliade nu ar face decât să vulgarizeze cercetările lui Coomaraswamy şi să mute pe un plan pur conceptual rezultatele acestuia cred că este o poziţie greu de susţinut, în contextul în care totuşi problematicele celor două studii sunt diferite, iar Eliade doar ilustrează anumite concluzii cu rezultatele studiului lui A.K. Coomaraswamy: *Angel and Titan* (1935).[1080] De

asemenea, teza unei preeminenţe absolute a lui Coomaraswamy pentru conceptul de *arhetip* cu relevanţă hermeneutică pentru descrierea fenomenologică a fenomenului religios este dificil de susţinut, deşi exemplele prin care se poate dovedi utilizarea de către Coomaraswamy a termenului, în sensul platonician totuşi, înaintea lui Eliade abundă. Cu toate acestea, Eliade construieşte cu ajutorul acestui concept hermeneutic, alături de altele, un sistem propriu de citire a religiosului în istoria umană. Desigur, nu este nicidecum de susţinut aici, în oglindă, originalitatea totală, într-un astfel de câmp, unde influenţele şi confluenţele sunt multiple.

Eliade cunoaşte operele tradiţionaliştilor, le studiază, face, inevitabil, împrumuturi, dar nu îşi construieşte cadrul conceptual şi sistemul în acord cu aceste modele. Este influenţat, dar nu îşi construieşte hermeneutica cu ajutorul tezelor tradiţionaliştilor.[1081] Natale Spineto observă just diferenţa specifică eliadiană şi o pune în evidenţă.[1082] Foarte multe din conceptele vehiculate de tradiţionalişti sunt mai vechi decât propriile opere, deci şi ele sunt primite din rezervorul comun al diverselor discipline, ceea ce le conferă specificitatea este armătura metafizică tradiţionalistă care are ca fundament postularea unei Tradiţii perene universale, care face din toate religiile şi tradiţiile regionale cazuri specifice ale Tradiţiei primordiale. Tocmai această teză lipseşte la Eliade, acesta nu o va susţine niciodată. Ideea că noţiunile de arhetip, simbol, centru sacru, ciclicitate a timpului tradiţional, de sacrificiu ca reintegrare, de corespondenţă antropo-cosmică sunt derivate direct din lectura tradiţionaliştilor, în special a lui Guénon şi Coomaraswamy, nu se poate susţine. Şi aceasta din mai multe motive: 1. preluarea conceptelor ar fi trebuit să conducă la preluarea tezelor tradiţionaliste, ceea ce nu s-a întâmplat; 2. în ipoteza că Eliade ar fi un tradiţionalist nonaparent, ar trebui să găsim totuşi o cheie tradiţionalistă care să deschidă întreg edificiul, ceea ce, de asemenea, nu se întâmplă; 3. nu i-ar fi trebuit zece ani lui Eliade să preia conceptele cheie ale tradiţionaliştilor, adică perioada între 1927-1937, când acesta ajunge la o formă acceptabilă, inteligibilă şi coerentă a noii sale hermeneutici; 4. Dacă, de exemplu, termenul de *arhetip* ar fi fost preluat *tale quale* de la Coomaraswamy, ar fi fost greu pentru acesta din urmă să nu sesizeze acest împrumut şi să nu îl reclame, lucru care nu se întâmplă. Am analizat deja

arheologia acestui concept eliadian, evidenţiind sursele sale.[1083]

Este evidentă influenţa tradiţionaliştilor, dar aceasta nu este singura influenţă şi nu este cea decisivă. Poziţia metafizică a lui Eliade nu este cea tradiţionalistă, deşi există similitudini certe. Eliade este un istoric al religiilor pentru care transcendenţa există, pentru care sacrul se manifestă, ceea ce îl apropie de tradiţionalişti, dar îl şi desparte, pentru că sacrul eliadian este produs de hierofanii, care sunt evenimente, experienţe pe care orice fiinţă umană care trăieşte în orizontul unei religii sau al unei credinţe le poate experimenta, fără vreo iniţiere în misterele unei tradiţii perene. Un alt element foarte important care îl distinge fundamental de tradiţionlişti este înţelegerea dialecticii sacru-profan. Pentru Eliade această dialectică este universală, pe când pentru tradiţionalişti distincţia sacru-profan acţionează numai în modernitate. Această distincţie este relevată chiar de Paola Pisi.[1084]Adevărul este că Eliade nu întruneşte condiţiile necesare pentru a fi definit ca esoteric, dacă vom utiliza criteriile lui Antoine Faivre.[1085] Eliade este doar un istoric al religiilor, religios el însuşi, care impune conştiinţei moderne arhetipul lui *homo religiosus*.

De altfel, chiar *Tratatul de istorie a religiilor* din 1949 arată clar distanţa care îl desparte pe Eliade de tradiţionalişti. Este adevărat că *Mitul eternei reîntoarceri* putea fi interpretat ca având un substrat ezoteric şi un scop antimodern clar, dar este fără îndoială că lucrurile nu stau aşa, iar Eliade voia pur şi simplu să-şi construiască propriul sistem hermeneutic şi de filozofie a istoriei. Simpla analiză, de exemplu, a studiului său: *Observaţii asupra simbolismului religios*, care constituie ultimul capitol din volumul *Mefistofel şi Androginul*, studiu publicat mai întâi în 1959, în *History of Religions. Essays in Methodology*, demonstrează distanţa la care se situează Eliade faţă de tradiţionalişti. Iată un pasaj relevant: „Demersul istoricului religiilor este distinct şi de cel al teologului. (…) Dimpotrivă, căile de abordare proprii istoricului sunt empirice. El se confruntă cu fapte istorico-religioase pe care îşi propune să le înţeleagă şi să le facă inteligibile pentru ceilalţi. Atenţia îi este reţinută atât de semnificaţia faptului religios, cât şi de istoria acestuia, grija lui constantă fiind ca nici una dintre ele să nu fie sacrificată în favoarea celeilalte“.[1086] Şi mai departe: „(…)El se străduieşte tocmai să descifreze, în plan temporal al evenimentelor concret istorice,

destinul experienţelor izvorâte din nestăvilită dorinţă a oamenilor de a transcende temporalul şi istoria. Orice experienţă religioasă autentică implică o încercare disperată de a descoperi principiul tuturor lucrurilor, realitatea ultimă“.[1087] Aici Eliade este pur şi simplu elevul lui Nae Ionescu, actul religios este încercare de a transcende timpul şi istoria, dar, nu mai puţin, această încercare rămâne în istorie prin textul şi contextul său, de care nu se poate despărţi. Eliade rămâne deci în termenii metafizicii lui Ionescu, care îi vor fi proprii până la finalul vieţii. Pentru Eliade omul este factorul fundamental, este acela care încearcă „disperat“, deci aflându-se mereu scindat şi supus ordaliei istoriei, să se mântuie. Nu există aici nici o trecere către dispozitivul metafizic ezoteric al tradiţionaliştilor, oricăte puncte de intersecţie ar putea fi decelate. Simpla trăsătură comună a înţelegerii sacrului ca fiind o realitate transcendentă nu poate însemna o identitate de poziţii metafizice şi metodologice.

Cu toate acestea, există un text, din 1935, o scrisoare către Emil Cioran, în care Eliade pare că face o profesiune de credinţă tradiţionalistă. Citez in extenso, datorită importanţei textului: „Dragă Emile, m-am gândit mereu, în ultimele săptămâni, la sfârşitul apocaliptic al evului nostru. Am o convingere surdă că totul se va sfârşi foarte repede, poate chiar în treizeci-patruzeci de ani; şi artă şi cultură, şi filozofie – totul se va duce dracului. Europa nu (sic) e în comă. Tot ce se leagă de această epocă (Kali-Yuga) se va prăbuşi apocaliptic. E delicios că, ştiind lucrurile acestea, îmi permit încă să fac cultură şi literatură – în loc să contemplu pur şi simplu sau să fug de pe acum în Asia. E pur şi simplu delicios! Touşi, dezgustul meu pentru tot ce se leagă de cultură şi de literatură merge crescând. Mi-e teamă – şi mă bucur – că în câţiva ani nu voi mai scrie un singur rând în aceste chestii profane. Voi contempla, pur şi simplu. Sau, dacă voi scrie, voi compune o carte – ultima mea carte – *asupra „adevărului“ metafizic, tradiţional, neeuropean, singurul în care cred. Tot ce-am scris până acum nu exprimă deloc adevărul în care cred. N-am minţit – dar cred că m-am jucat* (subl.mea, M.G.). Tot ce-am spus privesc (sic) mai mult experienţele mele individuale (şi acestea au fost totdeauna autentice), dar, în fond, n-au nicio importanţă, oricât le-aş exprina eu de sincer. Singurul lucru important este că Europa crapă – de prostie, de lichelism, de luciferism, de confuzie.

Dezgustul meu de Europa ia câteodată forme de înaltă trădare. Sper că România nu aparţine acestui continent care a descoperit ştiinţele profane, filozofia şi egalitatea socială“.[1088] Textul pare, într-adevăr, o profesiune de credinţă, o îmbrăţişare totală a tradiţionalismului, deci o respingere totală a filozofiei şi ştiinţei europene moderne. Dar este această mărturisire credibilă? Estea ea definitivă, în ceea ce priveşte viitorul operei eliadiene. Vom vedea că nu. Eliade va continua să scrie, să „facă“ cultură, să scrie romane, cărţi savante, să publice articole, să întemeieze reviste etc. Adevărul integral, *metafizic*, *tradiţional* şi *neeuropean* va trebui să aştepte *sine die* revelarea într-o operă majoră, care să încheie conturile cu cultura europeană modernă. Eliade va face tocmai inversul celor promise, va paria pe cultură, pe carte, pe ştiinţă şi erudiţie, chiar dacă le va „mina“ permanent cu o privire spre transcendenţă. Contemplarea absolutului va rămâne numai o dimensiune interioară ocultată public de enciclopedism, literatură şi exerciţiul politic, atât cât a fost, al anilor 1937-1940.

Foarte interesant, pentru dosarul problemei, este şi schimbul de scrisori cu J. Evola din 1951, cu care intrase în corespondenţă încă din 1930.[1089] Aici Evola îi face reproşuri cu privire la faptul că nu citează în lucrările sale ştiinţifice decât autori acceptaţi de lumea academică, uitând de autorii tradiţionalişti. „ (…) tandis que on ne trouve un seul mot pas seulement sur M. Guénon, mais aussi sur des autres autreurs dont les idées sont bien plus voisines à celles qui vous permettent de vous horizonter aves sureté dans la matière que vous traitez.“[1090] Două săptămâni mai târziu Evola îi scrie din nou, mulţumit de răspunsul lui Eliade, care venise între timp. „Pour ce qui regarde vos éclaircissments à propos de vos relations avec la „maçonnerie“ academique, je le trouve assez satisfaisants. Il s’agirait alors moins de méthodologie que d’une pure tactique, et contre le tentatif d’intoduire quelques chevals de Troie dans la citadelle universitaire on ne saurait dire rien. L’important ce serait de ne se vous laisser prendre dans aucune mésure dans un marché des dupes, car aux milieux académique eux-même correspond une sorte de „courant psychique“, avec la posibilité d’une subtile influnce déformante et contaminatrice. Mais je pense que, soit-il comme fondement intérieur, soit-il pour vos rélations probables aves des milieux autrement qualifiés, vous pouvez bien défendre de ce danger“[1091]

Iată-l deci pe Evola liniştit asupra posibilei defectări a lui Eliade din falanga iniţiaţilor tradiţionalişti, totul este numai o strategie de învăluire. Nu trebuie să credem că Eliade chiar credea cu adevărat în această strategie, deşi este o idee mai veche, iar antipozitivismul eliadian este evident şi bine fundamentat.[1092] Este mai degrabă o tentativă reuşită de a-l linişti pe Evola, care era totuşi un autor important, un autor pe care îl citea de peste douăzeci de ani şi de la care învaţase probabil câteva lucruri. De altfel, există permanent la Eliade această ambiguitate asupra poziţiilor proprii, grija de a nu se devoala total şi iremediabil niciodată, în nici un domeniu. Relaţia lui Eliade cu Evola este plină de ambiguitate, nu ştim foarte bine ce loc îi rezerva Eliade în ordinea autorilor interesanţi pentru definirea modernităţii intelectuale. Recenzia din 1934, la *Revoltă împotriva lumii moderne*, nu este suficientă pentru un răspuns concludent. Desigur, Evola rămâne un autor preţuit, poate, mai degrabă, un fost model de la începutul tinereţii şi al operei sale intelectuale. Marele model al tinereţii, mereu preţuit, va rămâne G. Papini.[1093] Pentru Eliade scrisul lui J. Evola trebuie să fi însemnat, mai ales după război, doar o vagă propedeutică la adevărata hermeneutică a fenomenului religios. În mod cert, se considera un mult mai bun cunoscător al religiilor lumii, al simbolisticii fenomenelor religioase decât acesta, ceea ce nu putea constitui un fundament petru o prietenie intelectuală reală, chiar dacă la începutul anilor 30 avea relaţii destul de strânse cu Evola, se interesa de cărţile acestuia şi contribuise chiar la una din revistele acestuia.[1094]

Iată cum definea Tradiţia Evola în *Il cammino del Cinabro*: „J’indique comme fondement du monde de la Tradition, la doctrine des deux natures, l’existence d’un ordre physique et d’un ordre métaphysique, de la region supérieure de l’être et de la région inférieure du devenir et de l’histoire, d’une nature immortelle et d’une nature périssable [...] Chaque civilisation traditionnelle a été caractérisée par un système destiné à reconduire la deuxième réalité à la première, par un système dans lequel chaque forme de la vie était ordonnée d’en haut et vers le haut, en différents degrés d’approximation, de participation ou deréalisation effective“.[1095]Iar în Misterul Graalului (1937) va scrie: „Caracteristica metodei pe care noi o numim „tradiţională“, în opoziţie cu aceea profană (empiristă sau critico-

intelectualistă) din cercetările moderne, este de a scoate în relief caracterul universal al unui simbol ori al unui percept prin raportarea lui la altele corespondente din alte tradiții, aşa încât să se poată stabili prezența a ceva superior şi anterior față de fiecare din aceste formulări, diferite între ele, însă echivalente“.[1096] Dar acesta este în sine chiar principiul comparației pe care oricare istoric al religiilor este obligat să o folosească, minus ipoteza ezoterică a tradiției primordiale, cu tot ceea ce decurge de aici.

În *Fragmentarium* Eliade scria: „Dacă ne gândim la un Maritain, René Guéon, Evola, Ananda Coomaraswamy etc. – putem spune, fără teamă de a pastişa versul dlui. Camil Petrescu, că astăzi elitele văd în evul mediu ideile. Ceea ce ne uimeşte şi ne interesează, în primul rând, în evul mediu, este imensa sa capacitate rațională şi simbolică. Astăzi, când este atât de greu (şi mai ales, era atât de greu cu zece ani în urmă) să convingi pe cineva de „autonomia“ ideii şi de eficiența spirituală a simbolului, privim cu admirație la evul mediu însetat de dogmă, de alegorie, de simbolism. Epoca istorică izbuteşte să depăşească viziunea istorică a evului mediu (cf. articlul nostru „Preistorie şi evul mediu“). Dar descoperă în acelaşi timp valorile transistorice ale acestui ev tradițional şi spiritual“.[1097] Deci antiistorism, antipozitivism, realism şi speranță escatologică pentru o lume care va ieşi din capcana occidentală a unei modernități descentrate.

În 1979 Eliade va scrie o recenzie extinsă la câteva volume recent publicate ale lui Coomaraswamy şi Corbin, prilej de a preciza câteva lucruri importante despre şcoala tradiției perene.[1098] Despre Coomaraswamy va scrie cu aceeaşi admirație ca şi în 1937, insistând asupra faptului că acesta nu a abandonat metodele studiului religiilor în exercițiul său de decriptare a tradiției primordiale, deşi uneori s-a lăsat poate influențat prea mult de caracterul inflexibil al doctrinei maestrului său, Guénon.[1099] Despre Corbin, a cărui operă o admiră şi prețuieşte, scrie insistând asupra tezei acestuia despre „cavaleria spirituală“ şi despre colocviile *Centrului de cercetări spirituale comaparate*, fondat de el, având ca model întâlnirile *Eranos*-ului.[1100] Citând mai departe din Corbin, va semnala apropierea acestuia de înțelegerea gnostică a originii şi destinului omului. Ca şi în alte ocazii Eliade va fi şi aici foarte rezervat asupra propriilor presupoziții, altele decât cele metodologice sau curent academice.

Hermeneutica eliadiană. Istorie, fenomenologie, comparatism

„Das Höchste wäre zu begreifen, das alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue das Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nur nicht hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre.“ (Johann Wolfgang Goethe)

Pentru Eliade hermeneutica devine o „disciplină totală“, aşa cum notează şi în *Jurnal*, la 22 octombrie 1959.[1101] De ce totală? Pentru că trebuie să dea răspunsul la problema fundamentală a omului modern: cum va putea acesta supravieţui într-un univers din ce în ce mai străin, mai ostil, supus din în ce mai mult „terorii istoriei“? Numai o disciplină totală, care poate da seama de mai multe planuri, istorie, filozofie, antropologie, psihologie a profunzimilor etc. poate oferi răspunsul la această fundamentală întrebare a modernităţii descentrate. Miza disciplinei pentru Eliade este enormă, de fapt utopică. Tot în *Jurnal I* notează: „De refăcut *Phänomenologie des Geistes*, plecând de la rezultatele psihanalizei şi etnologiei. Importanţa istoriei religiilor pentru înţelegerea comportamentelor arhaice. De câţiva ani mă obsedează şi un alt gând: dacă e adevărat că Marx a analizat şi a „demascat“ inconştientul social şi că Freud a făcut acelaşi lucru pentru inconştientul personal – dacă este adevărat că psihanaliza şi marxismul ne învaţă cum să străpungem „suprastructurile“ pentru a ajunge la cauzele şi mobilurile *veritabile, atunci Istoria Religiilor, aşa cum o înţeleg eu, ar avea acelaşi ţel: să identifice prezenţa transcendentului în experienţa omenească* – să izoleze – în masa enormă a inconştientului – ceea ce este transconştient“.[1102]

Cum se construieşte această hermeneutică „totală“, care este temeiul şi raţiunea ei de a fi?[1103] Influenţa cea mai importantă pe care Eliade o recunoaşte (deşi este oarecum construită retrospectiv), pentru crearea sau descoperirea metodei, este cea a lui Goethe. Descoperirea morfologiei „plantei originare“ a lui Goethe[1104] a însemnat (o afirmă la maturitate savantul), pentru tânărul Eliade, începutul descoperirii noţiunii de *arhetip*, care va deveni instrumentul conceptual cel mai important al metodei sale hermeneutice. Este greu de stabilit cu exactitate filiaţia reală a noţiunii de *arhetip* şi dimensiunea reală a procesului de cristalizare a noţiunilor fundamentale ale hermeneuticii eliadiene. Cert este că importanţa modelului goethean este permanent amintită de Eliade: „Pe un plan mai modest şi fără

să mă extaziez ca Goethe în faţa descoperirii sale, am avut şi eu o experienţă similară când am înţeles că „formele istorico-religioase“ nu sunt decât expresii, infinit variate, ale câtorva experienţe religioase fundamentale. […] Dacă analizăm toate aceste expresii, începem să vedem structurile universului religios: ghicim „arhetipurile“, modelele acestor Figuri divine ca încearcă să se „realizeze“ şi să se „comunice“ în întregime şi nu reuşesc, cu toate acestea, decât o nouă „expresie“. Căci tot ceea ce se „realizează“ – adică este exprimat concret. Este inevitabil condiţionat de Istorie. Orice expresie religioasă nu este deci decât o mutilare a experienţei depline“.[1105] În acelaşi sens, al importanţei modelului Goethe, îi scria lui Culianu după ce citise dactiloscriptul monografiei scrise de acesta: „Sunt încântat că ai subliniat importanţa morfologiei lui Goethe. Pe Propp l-am descoperit mai târziu, dar cu obsesiile morfologice şi alchimice ale lui Goethe eram familiar din liceu. (Tot în liceu, după ce am citit *Originea speciilor*, în franţuzeşte, şi o biografie a lui Linnaeus – mi-am spus că Darwin n-ar fi putut „vedea“ istoria speciilor, dacă n-ar fi existat morfologia elaborată de Linnaeus; ar fi mai exact să scriu: fundată axiomatic de L.; în fond, dacă L. n-ar fi definit insectele: toate speciile care pot fi, morfologic vorbind, „secţionate“ în trei părţi: cap, corp, membre – cine ar fi „văzut“ asemănarea între un fluture, o albină, o ploşniţă şi un ţânţar? Dar să nu crezi, ca Doeing, că de la 13-14 ani n-am mai „descoperit“ nimic!...)“.[1106] Trimiterea lui Eliade este foarte importantă pentru că descoperă secretul propriei metode axiomatice de „lectură“ a miturilor şi a religiilor: descoperirea invariantelor multiplelor variante de mituri şi rituri pentru a putea constitui clase de arhetipuri. Arhetipul fiind aici goetheanul „fenomen originar“ care in-formează din profunzime realul. Hermeneutica eliadiană tocmai aceasta face, descoperă similitudini, clase şi categorii, acolo unde realitatea rămânea doar o multiplicitate informă de apariţii inteligibile doar în unicitatea lor istorică particulară. În acest sens, hermeneutica eliadiană se hrăneşte cu adevărat cu aceste mari modele ale ştiinţei secolului XIX. Astfel este „depăşit“ Frazer, pentru că, spre deosebire de acesta, Eliade organizează similitudinele fenomenelor religioase în clase şi categorii mult mai riguroase, făcând totodată şi o analiză de conţinut mult mai profundă.[1107] Eliade preia *comparaţia*[1108], ca element al hermeneuticii, de la

Frazer, dar o va muta în alt plan de gândire şi de analiză: „În Istoria Religiilor, ca şi în antropologie şi folclor, comparaţia are drept funcţie să introducă elementul universal într-o cercetare „locală“, „provincială“. De comparat cu istoria locală sau naţională integrată în Istoria Universală, care, în final, îşi revelează adevăratul sens“.[1109]

Construcţia *cogito*-ului eliadian creează simultan instrumentele intelectuale care întemeiază hermeneutica capabilă să susţină miza metafizică profundă pe care o pune în talgerul acestei discipline, miză care trebuie să se oculteze pe sine însăşi într-o disciplină stiinţifică bazată pe culegerea empirică a „datelor“ şi pe interpretarea lor conform cu algoritmul universal al oricărei cercetări ştiinţifice. În acest sens trebuie să înregistrăm cu atenţie propria sa viziune asupra procesului intelectual şi spiritual parcurs. Rememorând experienţa Indiei (avea la 21 de ani la plecare, 24 la întoarcere), Eliade afirmă că aceasta i-a oferit trei lecţii fundamentale: 1) „în primul rând, a fost descoperirea existenţei unei filozofii, sau mai curând, a unei dimensiuni spirituale indiene“, care valoriza viaţa, care considera viaţa ca fiind reală, ea fiind totodată posibil de transfigurat printr-o experienţă sacramentală; 2) a doua lecţie este „sensul simbolului“, sens pe care nu-l va descoperi, cum ar fi fost firesc, în satul arhaic românesc mai întâi, ci abia în satul indian; 3) a treia lecţie fundamentală este „descoperirea omului neolitic“; „într-adevăr, până acum treizeci de ani, exista, din China până în Portugalia, o unitate de bază, unitatea spirituală solidară cu agricultura, întreţinută de ea şi deci de moştenirea neolitică. Această unitate de cultură a fost o revelaţie pentru mine“.[1110] Într-adevăr cele trei lecţii indiene devin pilonii fundamentali ai unei axiomatici eliadiene care va fundamenta continuu hermeneutica fenomenului religios. Experinţa indiană mai are şi un alt rol fundamental, acela de a fi experienţa directă a unei alte tradiţii religioase şi metafizice, ceea ce va însemna pentru Eliade fundamentul solid al exerciţiului hermeneutic al istoricului religiilor. A avea experienţa directă a unei tradiţii religioase, ca cea hindusă, înseamnă a face un *experimentum crucis*, înseamnă a putea dovedi cu certitudine că sacrul este un obiect de studiu, pentru că are o evidenţă empirică, chiar dacă dovada empirică nu este cuantificabilă, ci doar comprehensibilă noetic şi spiritual. Experienţa indiană este într-adevăr experienţa fundamentală a lui

Eliade, mai puțin în termenii spirituali, ci mai ales ca lecție pentru istoricul religiilor. India este marele rezervor de sacru al lumii, realitatea de neocultat că sacrul există, subzistă şi reprezintă sensul existenței pentru o întreagă umanitate. Dovada acestei importanțe fundamentale este dată de apariți în 1936 a lucrării despre Yoga, care este piatra de temelie a întregului edificiu eliadian. Aici Eliade devine istoricul religiilor în adevăratul sens al cuvântului, hermeneutul care poate descifra *universaliile* sacrului într-o întreagă tradiție metafizică şi religioasă, pentru a descifra în ultimă instanță adevărul ființării umane însăşi. *Yoga I* este experiența hermeneutică eliadiană care i-a fundamentat şi legitimat convingerea că *homo religiosus* poate fi descifrat şi dezvăluit, că existența acestuia este o experiență umană fundamentală, care defineşte ființa umană şi care poate fi tradusă raționalității occidentale prin hermeneutică.

Încercând să detalieze lecția Indiei, Eliade afirmă: „… în India am descoperit ceea ce mai târziu am numit „religiozitatea cosmică“. Adică manifestarea sacrului prin obiecte sau ritmuri cosmice […] În ultimă instanță, era vorba să descopăr valoarea spirituală a ceea ce se numeşte „păgânism“.“[1111] Astfel, lecția indiană, *id est* hindusă, rămâne paradigmatică pentru Eliade, în fond, mult mai importantă decât lecția propriei tradiții religioase, creştinismul ortodox, pe care va ajunge mult mai târziu să-l cunoască şi să-l aprecieze (practic în anii exilului). În acest sens, Eliade va nota în *Jurnal*, la 26 ianuarie 1961: „Cred că interesul meu pentru filozofia şi asceza hindusă se explică astfel: India a fost obsedată de *libertate*, de autonomia absolută. Nu de o manieră naivă, veleitară, ci ținând seama de condiționările fără număr ale omului, studiindu-le cu obiectivitate, experimental (Yoga) şi silindu-se să găsească instrumentul care permite abolirea sau transcenderea lor. Mai bine decât creştinismul, spiritualitatea hindusă are meritul de a fi introdus Libertatea în Cosmos. Felul de a fi al unui *jivan-mukta* nu este *dat* în Cosmos; din contra, într-un univers dominat de legi, libertatea absolută este de neconceput. India are meritul de a fi adăugat o nouă dimensiune Universului: aceea de a exista liber“.[1112]

Eliade notează în *Jurnal*, la 8 noiembrie 1959: „Răsfoiesc astăzi *Tratatul* meu de *Istorie a Religiilor* şi mă opresc mai ales asupra unui amplu capitol despre zeii cerului; mă întreb dacă a fost înțeles mesajul secret al cărții,

„teologia“ implicată în istoria religiilor, aşa cum o descifrez şi o interpretez eu însumi. Totuşi sensul se degajă din ea destul de clar; miturile şi „religiile“, în întreaga lor varietate, sunt rezultatul vidului lăst în lume de retragerea lui Dumnezeu, de transformarea sa în *deus otiosus* şi de dispariţia din actualitatea religioasă. (…) Dar oare s-a înţeles că „adevărata“ religie nu începe decât după ce Dumenzeu s-a retras din lume? Că „transcendenţa“ sa se confundă şi coincide cu eclipsa sa? Elanul omului religios spre „transcendent“ mă face să mă gândesc uneori la gestul disperat al orfanului rămas singur pe lume“. [1113]Aceasta este una dintre cele mai dezbătute note eliadiene cu privire la propria operă şi la adevărata sa semnificație. A fost, pe rând, considerată ca un argument pentru camuflarea unui mesaj teologic sau politic de dreapta, conservator, îndreptat împotriva modernității şi a omului contemporan, un mesaj camuflat chiar al unui fascism refulat, înscris cu grijă, codat în textul hermeneuticii eliadiene. Adevărul este mult mai puțin emfatic şi mai lipsit de arcane stranii; Eliade chiar încearcă să comprime în opera sa un *mesaj* pentru omul modern, dar acest mesaj nu este unul ocult, ci deschis, descoperit. Istoria religiilor este pentru el o metodă de *anamnesis*, de recuperare a esenței pierdute a umanității primordiale. Omul contemporan trebuie să-şi poată aminti, printr-o maieutică de tip socratic, adevărul uitat despre sine, şi anume faptul că poate fi liber în timp, liber de condiționări istorice înrobitoare. Pentru Eliade nu există aici nici o contradicție, mesajul implicit sau explicit nu anulează cu nimic caracterul obiectiv al hermeneuticii istoriei religiilor, numai că „documentele“ nu trimit numai către înțelegerea unei epoci istorice sau a alteia, ci trimit chiar către situația existențială a omului, care se confruntă permanent cu problema sensului. Fenomenele religioase sunt istorie, dar nu sunt numai istorie, sunt şi existență umană paradigmatică, prinsă în mişcarea spirituală a unui simbolism religios. „Teologia“ implicată este această definire a omului ca ființă pentru transcendent, pentru libertate, libertate care nu poate fi numai angajarea existențială în şi prin istorie, iar istoria religiilor este cea mai bună dovadă (empirică) că omul s-a angajat întotdeauna în şi pentru transcendență, deci existențialismul şi istoricismul contemporan nu pot constitui singurele paradigme de interpretarea a omului, a esenței ființării sale. Situația umană primordială este, afirmă

Eliade, tocmai această angajare pentru sensul existenţei sale şi a universului care i se revelează. Omul devine o fiinţă religioasă odată cu retragerea lui Dumnezeu din lume, aceasta este situaţia ontică fundamentală, omul devine om, îşi asumă condiţia odată cu asumarea acestei situaţii ontice care întemeiază existenţa umană ca fiinţă supusă istoriei, devenirii. Dar devenirea nu este numai istorică, ci şi religioasă, o devenire către ceea ce a lăsat deja în urmă. Anihilarea religiei şi a istoriei religioase a omului ar reprezenta anihilarea fiinţei umane, a condiţiei sale ontice, omul ar deveni *inuman*, dar nu în sensul unei transcenderi a libertăţii limitate, ci în sensul accederii la o condiţie subumană. Libertatea umană este pentru Eliade procesul ajungerii la sine, un proces de iniţiere şi de transmutare, un proces de ajungere la centru. „Libertatea absolută nu se poate cuceri decât prin anularea *karmei*, adică, în definitiv, prin abolirea istoriei“.[1114]

Ceea ce guvernează întreg demersul eliadian este ideea unei *mathesis universalis*, acest lucru trebuind să devină hermeneutica fenomenului religios, o disciplină care să conducă în final la o cunoaştere universală a omului şi a devenirii sale, ca fiinţă spirituală în mod esenţial.[1115] Din această tensiune, a unei enorme mize noetice şi spirituale, se naşte demersul eliadian al istoriei religiilor, deci şi propensiunea sa net utopică. Cum se construieşte această *mathesis universalis*? Care este mecanismul hermeneutic eliadian?[1116]

Teza mea este că mecanismul hermeneutic eliadian este structurat pe trei nivele: 1. *Hipertextul*; 2. *Textul*; 3. *Subtextul*. Numesc *hipertext* textul total şi universal al religiilor pe care Eliade îl ia ca bază textuală pentru interpretare, pe acest text, care este simultan prezentat, reconstruit şi decriptat, cercetătorul construieşte textul hermeneutic care îi aparţine. *Hipertextul* este un text universal virtual, *in potentia*, care devine *in actu* ori de câte ori conştiinţa hermeneutică creează propriul său text hermeneutic în actul interpretării ca fundament al înţelegerii. Lumea *hipertextului* alcătuită din lumile religioase reconstruite cu ajutorul documentelor este o lume (re)construită, refăcută chiar de procesul hermeneutic. *Textul* hermeneutic care este construit prin decriptarea *hipertextului* lumilor religioase este textul propriu-zis al hermeneutului, text care trebuie să construiască câteva

lucruri esențiale: în primul rând, reconstrucția textual simbolică a lumiilor religioase; în al doilea rând, matricea semnificațiilor fenomenelor religioase, a riturilor, credințelor şi ideilor religioase pe care *hipertextul* le pune la dispoziția hermeneutului; în al treilea rând, discursul ştiințific al disciplinei istoriei religiilor care trebuie permanent legitimată. *Subtextul* este planul simbolic subtextual şi intertextual care se construieşte în marginea textului hermeneutic afirmativ şi discursiv al hermeneutului. *Subtextul* apare ca lume secretă a hermeneutului în care convingerile şi postulatele conştiinței hermeneutice sunt indicate în penumbra textului. Filozofia religiei şi ontologia hermeneutică a arhaicității se construiesc la Eliade prin permanenta corelare, conexiune şi conversiune a celor trei nivele textuale ale discurslui eliadian. Aceasta nu este o interpreteare textualistă, în sensul în care aş înțelege că textul şi construcția textuală sunt suverane şi doar ele semnificative. Dimpotrivă, textul trebuie înțeles ca rezultantă a logosului hermeneutic al conştiinței hermeneutice, ca rezultantă a interacțiunii dintre acest logos şi lumea fenomeneolor religoase. Totuşi, la final, ceea ce cunoaştem spre a putea înțelege este textul care este rezultatul interpretării. Textul final este el însuşi o convergență, o armonie a mai multor nivele. Înțelegerea care se instaurează în urma interpretării este un text care are ca misiune (re)semnificarea *hipertextului* lumilor religioase. Textul înțelegerii este textul unei conştiințe care cunoaşte, înțelege şi resemnifică, este textul care se oferă unei alte conştiințe care trebuie să cunoască, să înțeleagă şi să se recentreze ca ființă în universul ființărilor. Astfel, hermeneutica, care porneşte şi se dezvoltă ca exercițiu intelectual şi textual, se transformă în practica noetică şi existențială a unei conştiințe orientate spre cunoaşterea şi înțelegerea universurilor arhaice şi religioase. Această structură a mecanismului hermeneutic este o structură de profunzime a discursului hermeneutic eliadian, ceea ce înseamnă că ea nu trebuie şi nu poate fi transparentă pentru autorul însuşi.

Vom putea examina orice pagină din analizele eliadiane şi vom constata că înțelegerea se construieşte hermeneutic la confluența acestor trei nivele, dar mereu în cadrul unui proces care descrie, compară, clasifică, analizează şi interpretează pentru a construi înțelegerea sistemelor religioase.

Iată cum este (re)construit *hipertextul* lumilor religioase: „Universul

mental al lumilor arhaice ne-a parvenit nu în mod dialectic, în credinţele explicite ale indivizilor, ci conservate în mituri, simboluri, obiceiuri, care, în ciuda a tot felul de degradări, lasă să se vadă încă destul de clar sensul lor originar. Ele reprezintă, într-un anumit sens, «fosile vii» şi uneori e suficientă o singură «fosilă» pentru se putea reconstitui ansamblul organic al cărui vestigiu este“.[1117] Procesul de reconstrucţie este el însuşi un proces hermeneutic, pentru că interpretează pentru a clasifica şi clasifică pentru a înţelege. Acolo unde hermeneutul nu are în faţă ansamblul întreg al fenomenului religios intervine reconstrucţia tipologică şi morfologică a fenomenului pentru a putea completa hipertextul. După recompunere/reconstrucţie urmează analiza de conţinut pentru stabilirea sensului şi a semnificaţiilor fenomenului religios reconstruit. Astfel, avem un proces hermeneutic continuu care evoluează tripartit pentru a putea satisface toate condiţiile de inteligibilitate, coerenţă şi adevăr pe care interpretarea trebuie să le satisfacă pentru a ajunge la înţelegere. La sfârşitul procesului avem atât reconstrucţia hipertextului lumilor religioase, cât şi decriptarea semnificaţiilor acestuia în textul hermeneutic propriu-zis. *Hipertext*, *text* şi *subtext* se construiesc împreună sub regimul *cogito*-ului interpretului care construieşte astfel o lume a semnificaţiilor universurilor religioase într-un proces hermeneutic care este permanent un proces de reconstrucţie prin anamneză. Conştiinţa interpretului întâlneşte nu numai fenomenul sau textul, ci şi alte conştiinţe care au fost angajate în exprimarea şi trăirea sensurilor universurilor religioase. Astfel, dimensiunea existenţială este adusă ca dimensiune esenţială a istoricităţii şi totodată a dimensiunii hermeneutice a istoriei religiilor. Interpretul înţelege în acest proces nu doar naşterea semnificaţiilor religioase, ci şi mentalul şi existenţa unor fiinţe umane care devin paradigme ale unui mod de existenţă în dimensiunea sacrului. „Omul arhaic“ va deveni la Eliade paradigma fiinţei umane *tout court*, omul căruia fiinţa i se revelează în manifestarea sacrului.

Hipertextul lumilor religioase este alcătuit de recontrucţia hierofaniilor, a miturilor, a riturilor, a actelor magice, a superstiţiilor, care toate compun în textul hermeneutic universul lumilor religioase ca univers aflat dincolo de conştiinţa subiectului epistemic angrenat în procesul hermeneutic al istoriei religiilor. Toate acestea sunt date, sunt acolo/dincolo în dimensiunea

realităţii care se impune de la sine ca evidenţă a fiinţării autonome. Dar toate aceste fenomene sunt fenomene pentru o conştiinţă, care este conştiința epistemic orientată a interpretului care transformă aceste evenimente şi fenomene în date ale conştiinţei sale epistemice. Deşi date ale unei realităţi cândva consacrate ca atare de conştiința unui martor, ele sunt acum doar date ale procesului hermeneutic. De aceea ele alcătuiesc, virtual, un *hipertext* pe care interpretul îl poate analiza ca text, deci ca ansamblu semnificant. Numai astfel sacrul poate deveni fenomen şi/sau text pentru o conştiinţă care îşi propune să analizeze semnificaţiile acestor hierofanii, care nu mai sunt decât urmele textuale sau nontextuale ale hierofaniilor originare. Tot acest trecut pe de-o parte istoric, pe de altă parte transistoric, nu poate redeveni prezent decât în conştiința epistemic orientată a hermeneutului care sondează astfel memoria fiinţei umane într-un efort de anamneză. Hierofania reală a tribului X devine hierofanie reală numai pentru istoricul religiilor care acceptă ca postulat principiul ireductibilităţii sacrului. Doar astfel fenomenele religioase pot alcătui universuri religioase autonome şi distincte. Doar astfel sacrul subzistă ca realitate. Pariul interpretului este acela de a descrie realitatea, de a găsi semnificaţia adevărată, deci originară, a fenomenelor religioase vizate. Dar ştim cu toţii că acest pariu este un pariu infinit, niciodată adevărul acelor lumi şi universuri religioase nu va putea fi pe deplin cunoscut, pe deplin revelat. Pentru Eliade *hipertextul* nu este un text străin, ci doar lumea mediată a universurilor religioase arhaice şi nonarhaice, lumea reală a sacrului manifestat în mod istoric, dar cu semnificaţii transistorice. Toate aceste hierofanii, mituri, rituri, magii etc. există ca atare în acest univers guvernat de sacru. Eliade, ca interpret, are acces la acest univers care este marele text al sacrului manifestat. Ca modern nu poţi avea acces decât la urma textuală, deci culturală, a manifestării sacrului în atâtea zone ale civilizaţiei umane. *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* este/ar trebui să fie textul hermenutic şi istoriografic care să conducă la *hipertextul* universal al arhetipurilor şi hieorfaniilor religioase: „Nu este vorba de un pseudoenciclopedism van, şi la urma urmei, sterp. E vorba pur şi simplu de a nu pierde din vedere unitatea profundă a spiritului uman. Conştiinţa acestei unităţi a istoriei spirituale a omenirii este o descoperire recentă, încă insuficient

asimilată“.[1118] *Hipertextul* este deci totodată şi spiritul uman în devenirea sa profundă, în formele sale care şi ele sunt epifanii ale sacrului. Pentru că toate aceste hierofanii sunt manifestări care devin reale în interiorul spiritului uman şi prin spiritul omului. Nici o hierofanie nu este un eveniment sau un fenomen fizic, natural, ci este întotdeauna spiritual, legat de existența umană. Eliade preciza: „Timp de ani de zile am avut în vedere o lucrare scurtă şi concisă, care ar putea fi citită în câteva zile. Căci lectura continuă revelează, prin excelență, *unitatea fundamentală* a fenomenelor religioase şi, în acelaşi timp, *noutatea* inepuizabilă a expresiilor lor“.[1119] Eliade trimite aici direct la *textul* total şi universal al lumilor religioase, care, citit cu atenție, îşi revelează unitatea. Desigur religia nu este un text, dar conştiinței mele ca subiect epistemologic aceasta îi parvine ca un text în exercițiul hermeneutic.

Religia nu este pentru Eliade un dispozitiv textual sau textualist, ci este, dimpotrivă, o imensă angajare a spiritului uman, în termenii lui Blaga, întru „mister şi revelare“. Ființa umană este pe deplin angajată ontologic în practica religioasă, pentru că acesta este adevărul propriu al ființării sale. Dar hermeneutul nu este nici măcar un teolog, el este cercetătorul care este angajat într-o aventură epistemologică *sui generis*, care trebuie să-şi construiască instrumentele, criteriile, valorile, teoriile etc. Pentru acesta deci imensa lume a religiosului este textul continuu al unei hierofanii care trebuie mereu recitită şi reinterpretată. Unitatea fundamentală la care face trimitere Eliade aici este în bună măsură legată de ideea Tradiției primordiale, în sensul recunoaşterii şi acceptării arhetipurilor primordiale, dar nu este nici pe departe identică ei. Unitatea, din perspectiva eliadiană, este unitatea angajării umane pentru autenticitate, libertate şi salvare ontică, pe care omul nu o poate avea decât în experiența sacrului, deci în religie. *Hipertextul* lumilor religioase este depozitarul mnezic al manifestărilor sacrului pe care spiritul uman le-a experimentat în devenirea sa. În acest sens, exercițiul hermeneutic este şi o anamneză a adevărului trăit ca experiență istorică. În concluzie, putem defini *hipertextul* ca pe o lume originară a universurilor religioase, pe care istoricul religiilor îl defineşte şi explorează concomitent. Hipertextul lumilor religioase nu este creat de interpret, dar nici nu poate exista fără el, fără conştiința sa orientată spre

cuoaştere şi înţelegere. Textul hermeneutic va trimite întotdeauna la hipertextul lumilor religioase, va fi fundamentul său ontologic, raţiunea sa de a fi şi de apărea. Eliade notează în *Aspectele mitului*: „În ultimă analiză, *lumea se vădeşte a fi un limbaj*. Îi vorbeşte omului prin propriul său mod de a fi, prin structurile şi ritmurile sale“.[1120] Dacă lumea este un limbaj pentru omul arhaic, cu atât mai mult lumea religiosului este un limbaj, un text, pentru interpretul acestor lumi ale trecutului.

Borges are o superbă „ficţiune“ intitulată „Cartea de nisip“ în care descrie cartea infinită: „…Cu neputinţă, însă totuşi *este*. Numărul de pagini ale acestei cărţi este de-a dreptul infinit. Nici una nu e cea dintâi; nici una cea din urmă. Nu ştiu de ce sunt numerotate în modul acesta arbitrar. Poate pentru a da de înţeles că termenii unei serii infinite admit orice număr“.[1121] Hipertextul cărţii de nisip este infinit ca şi *hipertextul* lumilor religioase pe care spiritul uman le poate întâlni.

Textul concret descriptiv şi analitic al experienţei hermeneutice este *semnul* lecturii şi analizei *hipertextului* originar al lumilor religioase, semnul *hipertextului tout court*. Textul nu poate exista fără această precedenţă a *hipertextului* originar, care îl întemeiază, îl face posibil. Ca text concret, textul hermeneutului trebuie să treacă prin ordalia comună a inteligibilităţii şi coerenţei pentru a putea fi veridic în ceea ce exprimă şi indică. Aici vor fi folosite toate instrumentele obişnuite ale strategiei discursive a ştiinţelor sociale. În primul rând, descrierea morfologică a datelor şi faptelor/fenomenelor, apoi folosirea inducţiei pentru a infera concluzia care generalizează şi conduce la invarianţii claselor tipologice. Orice carte a lui Eliade se construieşte astfel pe temelia multiplicităţii originare a fenomenelor religioase, urmate de reducţia fenomenologică a acestora la tipologii şi clase de arhetipuri. Interpretarea are rolul fundamental de a face această reducţie fenomenologică posibilă şi transmisibilă ca adevăr al interpretării şi înţelegerii. Textul *Istoriei*, de exemplu, este textul hemeneutic care face această reducţie fenomenologică la nivelul istoriei universale a religiilor, creând o imagine a religiosului şi a religiozităţii. Lumea originară a religiosului intră astfel în conştiinţa lectorilor ca imagine, ca descriere fenomenologică a hermeneutului, ca înţelegere a sa dezvoltată în urma lecturii hipertextului lumilor religioase.

Textul este deci, în mod esențial o mediere. Eliade ştie toate acestea, dar miza sa profundă este descrierea şi înțelegerea semnificațiilor tuturor acestor creații religioase, astfel încât medierea textului să fie şi o mediere a adevărului fenomenului religios. Ceea ce textul trebuie să producă este chiar adevărul fenomenului religios, esența sa fenomenologică. *Tratatul* şi *Istoria* ca părți ale unuia şi acelaşi proiect/pact hermeneutic trebuie să fie versanții descrierii fenomenologice şi morfologice ale religiosului, compunând o imagine a lui *homo religiosus*.[1122]

Să luăm un exemplu de analiză hermeneutică eliadiană, aşa cum sunt mii în toate textele sale de istorie a religiilor, pentru a sesiza în mod concret mecanismul hermeneutic eliadian. Voi alege capitolul VIII, „Vegetația. Simboluri şi rituri ale reînnoirii“, capitol care trebuie să descrie şi să clasifice imensitatea documentelor privitoare la simbolismul şi rutualurile reînnoirii, toate legate de mitologia vegetației. Să observăm cum se dezvoltă analiza hermeneutică eliadiană pentru a rezolva o astfel de problemă majoră. Mai întâi este sesizată problema morfologică: numărul documentelor este uriaş, varietatea morfologică imensă, deci încercarea de clasificare sistematică este foarte anevoioasă. Apoi, problema hermeneutică şi epistemologică: „ceea ce ne interesează deocamdată este să ştim ce *funcțiune religioasă* împlineşte arborele, vegetația sau simbolurile vegetale în economia sacrului şi în viața religioasă, să ştim *ce revelează* şi *ce semnifică* el; să vedem, în sfârşit, în ce măsură ar fi legitim să căutăm o structură coerentă sub aparenta polimorfie a simbolismului arborelui. Ceea ce vrem să ştim deci e aceasta: există oare o afinitate intimă între sensurile în aparență atât de variate pe care le dobândeşte «Vegetația», după cum e valorizată într-unul sau altul din contextele următoare: cosmologic, mitic, teologic, ritual, iconografic, folcloric? Este vorba, fireşte, de o coerență care ar fi impusă conştiinței de însăşi structura obiectului; coerență care ni s-ar revela – parțial sau total – la orice nivel ne-am plasa pentru a contempla obiectul, fie acela al ritului popular (cortegiul lui «Mai», la începutul primăverii), fie al ideogramei «Arborelui cosmic» în plastica mesopotamiană sau în textele vedice“[1123]. Pentru a putea răspunde la această întrebare Eliade impune, firesc, momentul epistemologic al „trecerii în revistă a unui număr suficient de fapte, ales dintre cele mai semnificative“.

Dar trecerea în revistă este ea însăşi precedată de o „clasificare provizorie“ („pentru a nu ne rătăci în labirintul lor“). Astfel putem observa că, *de facto*, ceea ce primează este totuşi momentul fenomenologic şi hermeneutic totodată al reducției la esențialitatea unei clasificări cu sens, care să privilegieze sensul reconstrucției universului religios prin interogarea semnificațiilor particulare şi universale ale fenomenelor religioase, ale simbolurilor, ideogramelor religioase sau miturilor şi riturilor. Lectura fenomenelor nu este niciodată o lectură neutră sau brută, este întotdeauna o lectură orientată de un sens preexistent, nu *pus* sau *dat* ca o imanență a vreunei naturi, ci ca orientare a spiritului şi a conştiinței subiectului epistemic. *Hipertextul* lumilor religioase este transformat în textul hermeneutic al unei clasificări cu sens care să determine reconstrucția semnificațiilor universurilor originare. *Hipertextul*, ca origine şi temei al hermeneuticii nu ajunge să fie cunoscut niciodată decât în medierea textului hermeneutic, creat şi dezvoltat ca proces al înterpretării şi înțelegerii de către conştiința subiectului epistemologic, de experiența *cogito*-ului său.

După stabilirea clasificării provizorii este enunțat sensul arhetipului arborelui: „…arborele reprezintă – fie într-un mod ritual şi concret, fie mitic şi cosmologic, sau pur simbolic – Cosmosul viu, în necontenită regenerare. Viața inepuizabilă fiind un echivalent al nemuririi, arborele-Cosmos poate deveni, la un alt nivel, arborele «Vieții-fără-de-moarte». Aceeaşi viață inepuizabilă traducând, în ontologia arhaică, ideea de realitate absolută, arborele devine simbol al acestei realități («Centrul lumii»)“.[1124] Demersul hermeneutic continuă cu analizarea diverselor simboluri arhetipale prezente (sau relevate/depistate) în „documente“: Arborele sacru, Arborele-Microcosmos, Arborele-sălaş al divinității, Arborele Cosmic, „Arborele răsturnat“, Pomul cunoaşterii, Marea Zeiță – Arborele Vieții, Pomul şi Crucea, Arborele – Axis Mundi. Eliade îşi pune întrebarea: cum se naşte un asemenea simbolism universal? Răspunsul încearcă să ofere soluția hermeneutică: „Pentru mentalitatea arhaică, natura şi simbolul coexistă.Un arbore se impune conştiinței religioase prin propria lui sbstanță şi propria lui formă, dar această substanță şi această formă îşi datorează valoarea faptului că s-au impus conştiinței religioase, că au fost „alese“, adică s-au „revelat“. Nici fenomenologia religiei, nici istoria religiilor nu ar putea

depăşi constatarea acestei ceoexistenţe a naturii şi a simbolului pe care intuiţia sacrului o valorizează. Nu se poate vorbi deci de un „cult al arborelui“ propriu-zis. Niciodată un arbore n-a fost adorat *doar* pentru el însuşi, ci întotdeauna pentru ceea ce, prin el, se „revela“, pentru ceea ce implica şi semnifica el“.[1125] Eliade îşi continuă analiza precizând şi dezvoltând argumentaţia: 1. Arborele devine obiect religios în virtutea puterii care este revelată prin el; 2. Arborele sacru îşi dobândeşte valoarea sa ca simbol universal şi manifestare a sacrului „numai prin subordonarea la un prototip“, deci manifestă o realitate transcendentă transumană; 3. Arborele este ceea ce este prin repetarea a ceea ce este cu adevărat şi în mod absolut, realitatea ultimă, Cosmosul; 4. Arborele simbolizează universul, dar pentru o conştiinţă religioasă arhaică el este universul, pentru că îl repetă şi îl rezumă; 6. Argumentul eliadian este că arborele, ca fragment semnificativ, repetă întregul, nu participă la acesta (cf. cu Lévy-Bruhl). „Un arbore devine sacru, rămânând totuşi arbore, datorită puterii pe care el o manifestă; şi devine arbore cosmic, fiindcă ceea ce manifestă el repetă întru totul ceea ce manifestă Cosmosul“.[1126] Astfel teoria hermeneutică a naşterii şi dezvoltării simbolului şi ritului în conştiinţa omului arhaic este creată, urmând ca din acest punct totul să se supună acestei teorii care pentru Eliade o certă valoare euristică. În acest mod realitatea imens diversă a documentelor este guvernată şi supusă sensului conştiinţei hermeneutice. Teoria eliadiană dezvoltă întotdeauna un model de inteligibilitate cu un mare grad de comprehensiune pentru lector, realitatea ascunsă în labirintul documentelor *hipertextului* lumilor religioase este mereu adusă la înţelegere prin paradigme de o limpiditate şi o coerenţă remarcabile. Întrebarea care subzistă este: sunt toate acestea atât de uşor de adus la înţelegere, este sensul lor atât de uşor de decriptat, de translatat într-o paradigmă a raţionalităţii epistemologice? Mecanismul hermeneutic eliadian odată constituit îşi va duce până la capăt misiunea de decriptare a *hipertextului* lumilor religioase pentru a conduce la inteligibilitatea radicală şi universală a fenomenelor sacrului. Mecanismul hermeneutic este astfel totodată un *dispozitiv* hermeneutic de lectură continuă a *hipertextului*, care asigură permanent producerea unui sens, şi anume a aceluia care conferă pe deplin miză ontologică hermeneuticii sacrului, în vederea (re)definirii

subiectului uman, a *cogito*-ului său.

Pentru Eliade *metoda* a reprezentat permanent o provocare epistemică, miza sa fiind să demonstreze întemeierea unei metode de analiză şi interpretare care să poată trece exigenţele constituirii unei discipline ştiinţifice veritabile, recunoscute în plan academic.[1127] Eliade nu a teoretizat în nici un fel metoda sa hermeneutică şi a acceptat caracterul ei *empiric*, dar a înţeles foarte bine importanţa întemeierii şi explicitării metodei sale hermeneutice în faţa asaltului noilor discipline. Istoria religiilor trebuia să poată demonstra că poate ajunge la *fapte obiective* şi că poate analiza, ca orice altă ştiinţă umană, aceste fapte obiective. Pe de altă parte, a apărat mereu importanţa teoriei ca demers cognitiv: „Structura gândirii ştiinţifice nu ţi-o revelează decât geniile şi inovatorii. Cât am învăţat din observaţia aceasta a lui Einstein (într-o conversaţie cu Heisenberg): «*Teoria* este aceea care decide ce putem observa»!...“.[1128] În fond, întreaga sa hermeneutică se bazează pe o *teorie*, aceea a arhetipurilor şi a hierofaniei, a sacrului care se manifestă în lumea profană.[1129]

Încă din *Tratat…* Eliade abordează importanţa metodei de studiu al fenomenelor religioase. Problema care trebuie rezolvată este: cum pot fi interpretate fenomenele religioase, atât de multiforme, de eterogene, cum pot fi ele clasate, renunţând totuşi la iluzia găsirii unei istoricităţi care să fie perfect decriptate? Discuţia din capitolul I al *Tratatului…* este foarte importantă pentru întreg demersul eliadian şi vom vedea că dificultăţile metodologice şi epistemice nu sunt rezolvate, de fapt, ci sunt numai radical eliminate printr-o argumentare *ad-hoc*, conform cu modelul arhetipal al tăierii nodului gordian.

Orice demers al istoricului religiilor, susţine Eliade, trebuie să înceapă cu *faptele* religioase, cu documentarea lor; or, aici apare prima şi cea mai importantă problemă, imensitatea şi eterogenitate faptelor religioase.[1130] Fiecare fapt este o hierofanie, deci o manifestare a sacrului, la care nu se poate renunţa, din cauza importanţei şi unicităţii sale, care combină caracterul istoric şi totodată arhetipal. Hierofania apare permanent în cadrul istoriei, dar asta nu înseamnă că nu este şi transistorică. Revenind la problema eterogenităţii, deci a imposibililor factori invarianţi care să

producă posibilitatea studierii de clase, grupuri şi mulţimi de fenomene, care să conducă la concluzii generale, Eliade, printr-o logică aparent paradoxală, evită dificultatea şi conduce raţionamentul la concluzia privilegiată a pozitivităţii unei astfel de situaţii; cu alte cuvinte, eterogenitatea şi precaritatea reconstituirii documentare a fenomenelor religioase devin, într-un anumit fel, şansa pe care istoricul religiilor o are pentru a putea analiza şi clasifica multitudinea de fenomene religioase care îi stau în faţă ca enigma sfinxului. Să urmărim raţionamentul: „Metoda cea mai sigură este, fără îndoială, aceea care ia în consideraţie şi foloseşte toate aceste documente eterogene, neexcluzând nici un tip important, punând în acelaşi timp chestiunea conţinuturilor revelate de toate hierofaniile. Vom obţine astfel un ansamblu coerent de note comune care – vom vedea, de altfel, mai târziu - permit să se organizeze un *sistem* coerent al modalităţilor sacralităţii vegetale. Vom putea remarca că fiecare hierofanie *presupune* acest sistem […] Consecinţele teoretice ale acestor observaţii vor fi discutate la sfârşitul acestei lucrări, după ca vom fi examinat o cantitate suficientă de fapte. Pentru moment, ne mulţumim să arătăm că nici eterogenitatea istorică a documentelor (…), nici eterogenitatea lor structurală (…) nu constituie un obstacol în înţelegerea unei hierofanii. În ciuda dificultăţilor de ordin practic, această eterogenitate este totuşi singura capabilă să ne dezvăluie toate modalităţile sacrului, deoarece un simbol sau un mit lasă să se întrevadă în mod evident modalităţile pe care un rit nu le poate manifesta, ci le implică doar“.[1131] Cu alte cuvinte, istoricul iese din încercuirea problematică a imensităţii informe a fenomenelor religioase prin analiza conţinuturilor acestora, analiză care poate oferi, ea singură, criteriile care lasă istoricul religiilor să asambleze categoriile şi clasele de fenomene religioase, care pot apoi constitui „modalităţile sacrului“. Eliade susţine implicit că eterogenitatea „faptelor“ religioase este formală, iar analiza de conţinut, relevarea structurilor fenomenelor, care apoi poate constitui clasele morfologice, poate anula, decripta această eterogenitate, relevând *sistemul*, deci asemănările genetice, formale, precum şi diferenţele specifice. Cercetătorul sacrului nu poate alege, nu poate selecta, el trebuie să „citească“ totul, pentru a ajunge la o morfologie care abia ea poate să întemeieze un discurs al unei ştiinţe a religiilor.

Acceptarea multitudinii şi a eterogenității conduce inevitabil la posibilitatea studiului comparativ, „singurul care ne poate dezvălui morfologia schimbătoare a sacrului, pe de-o parte, devenirea lui istorică, pe de alta“.[1132] Dacă am accepta ca principiu epistemic şi metodologic, unicitatea fenomenului, deci numai caracterul său istoric intrinsec, fără a-l considera şi transistoric, am rata şansa studiului comparativ, deci posibilitatea inteligibilității fenomenelor religioase, pentru că ceea ce este unic, perfect singular în unicitatea sa istorică şi evenimențială, nu poate fi comparat, nu poate alcătui clase de fenomene alături de altele. Eliade respinge deci imperativul unei istoricități suverane, istoria este prezentă, pentru că este inevitabilă, totul se petrec în istorie, trimițând la situarea omului în istorie, dar fenomenul religios este transistoric, fiind *arhetipal*. Numai în această logică a demersului său hermeneutic înțelege Eliade să-şi întemeieze cercetarea de istorie a religiilor, *istorie* care nu este finalmente ocultată, dar este diminuată ca semnificație. „Universul mental al lumilor arhaice ne-a parvenit nu în mod dialectic în credințele explicite ale indivizilor, ci conservate în mituri, simboluri, obiceiuri, care, în ciuda a tot felul de degradări, lasă să se vadă încă destul de clar sensul lor originar. Ele reprezintă, într-un anumit sens, „fosile vii“ şi uneori e suficientă o singură „fosilă“ pentru a se putea reconstitui ansamblul organic al cărui vestigiu este“.[1133] Analogia cu cercetările de morfologie animală care au revelat o întreagă lume zoologică, un sistem al vieții pe planetă, începând cu secolul XVIII şi XIX, este relevantă pentru întreg demersul eliadian care aspiră spre un anume fel de obiectivitate scientistă care să asigure obiectivitatea analizelor sale hermeneutice.

Dar poate cu adevărat această analiză de conținut să creeze o morfologie a sacrului?! Poate hermeneutica fenomenului religios să îl claseze şi reclaseze în diverse categorii sau clase? Implicația „istoricismului“ dominant în disciplina istoriei religiilor este că nu, în nici un caz, analiza hermeneutică nu poate ajunge la arhetipal, pentru a releva o morfologie sistemică a sacrului; fenomenele religioase rămân, în această viziune, fenomene unice, irepetabile ale unei epoci şi situații istorice anume. Raționamentul eliadian este deci implicit polemic, pentru că trebuie să facă acceptată o anume înțelegere a „manifestărilor sacrului“ şi o anumită

analiză a fenomenelor religioase. Aici se desparte de modelul său, Raffaele Pettazzoni, care va rămâne un „istoricist“, pentru care fenomenul religios nu trimite niciodată spre o transcendnță, ci numai spre o umanitate istorică care experimentează istoric şi metafizic neîncetat.[1134]

Pentru problema metodologică este foarte interesant punctul de vedere al lui Roger Caillois, pe care Eliade chiar îl citează la începutul „Cuvântului înainte“ al *Tratatului…* cu a sa definiție a sacrului, dar ale cărui concluzii despre generalizările pe care le propune nu le mai citează. Or, Caillois pune sub semnul întrebării acest tip de analiză care induce generalizări prin inferență, din multitudinea indescriptibilă a unor fapte: „Acum trebuie să conjur, mărturisind-o fără ocol, partea falacioasă şi grosieră a unui atare demers. Descrierile se referă ele la fapte precise, alese dintre cele mai bine stabilite şi mai caracteristice; dar scoase din contextul lor, din ansamblul de credințe şi comportamente din care fac parte şi care le dă sens, ele nu sunt mai mult decât nişte abstracții. Îşi pierd cea mai mare parte din valoarea lor concretă. La fel, concluziile nu sunt valabile decât pentru media faptelor, căreia nici un fapt nu-i corespunde exact. Ele constituie oarecum enunțurile unor reguli ce nu s-ar aplica niciodată integral, reguli care, ca să spunem lucrurilor pe nume, ar comporta numai excepții. De pildă, nu există, cu siguranță, nici o sărbătoare care să se explice în întregime prin teoria pe care am schițat-o despre sărbătoarea în sine. Nu cred însă că teoria ar fi de aceea inutilizabilă. Fireşte, ea nu oferă valorile variabilelor, dar măcar se străduieşte să degajeza constanta“.[1135] Caillois alege deci o variantă epistemică *slabă*, neesențialistă, teoria sa nu este adevărul obiectiv al unor ansambluri de fenomene documentate, descrise, decriptate şi analizate astfel încât să ofere *descrierea* obiectivă a fenomenelor. Această descriere a unei teorii *slabe* a sacrului, căci aceasta propunea Caillois, este trecută sub tăcere de Eliade, pentru care nu pare să existe dubiul asupra relevanței propriei teorii. În acest sens, Eliade îşi doreşte impunerea unei teorii a sacrului care să lase cât mai puțin loc îndoielii metodice şi metodologice.

Eliade va ține foarte mult la confirmarea teoriei sale privind morfologia sacrului, ceea ce totuşi nu se va întâmpla. Totuşi nici chiar I.P.Culianu nu-l va urma pe această cale, argumentând indirect tocmai împotriva ştiințificității, a valorii de adevăr a teoriilor eliadiene.[1136]

În 1969 va publica *The Quest*[1137], un volum oarecum atipic, pentru că va reuni cu deosebire eseuri şi studii despre disciplina istoriei religiilor, despre istoria disiplinei, despre hermeneutică, precum şi eseuri despre probleme de istoria religiilor. Primele patru capitole sunt toate închinate problemelor şi istoriei disciplinei, definirii statutului şi mizelor hermeneuticii. Este epoca de maximă audienţă a savantului, epoca clasicizării sale, de unde probabil şi energia şi forţa de a defini cu atât entuziasm mizele propriei discipline.

Prefaţa volumului este ea însăşi un manifest: „La nivelurile cele mai arhaice de cultură, a trăi ca fiinţă umană este de la sine un act religios, căci hrana, viaţa sexuală şi munca au valoare sacramentală. Altfel spus, a fi – sau mai degrabă, a deveni – om înseamnă a fi «religios»“.[1138] Istoria religiilor are deci o profundă miză spirituală şi umană, pentru că discută şi analizează una din dimensiunile fundamentale ale fiinţei umane, posibil chiar dimensiunea fundamentală, aceea care îl defineşte ca om. Instrumentul acestei discipline este acum numit definitv ca fiind hermeneutica, o „hermeneutică specială“. Această hermeneutică face ca disciplina istoriei religiilor să iasă din zona auxiliarului, pentru a intra în dimensiunea privilegiată a unei discipline care poate „aduce“ omului modern o serie de „mesaje“ esenţiale pentru destinul său ca fiinţă. Mesajele vorbesc de „situaţii existenţiale fundamentale“, transistorice, care pot genera soluţii pentru existenţa istorică a omului contemporan. „Ceea ce se numeşte fenomenologie şi istorie a religiilor poate fi considerat ca făcând parte din acel număr restrâns de discipline umaniste care sunt totodată tehnici spirituale şi propedeutice“.[1139] De ce o tehnică spirituală? Pentru că la capătul efortului hermeneutic, pentru cercetător, şi chiar pentru cititor, poate sta transformarea interioară, adică revenirea la experienţa sacrului expulzat din conştiinţa cercetătorului modern de imperativele modernităţii. Teza este, trebuie să o recunoaştem, extrem de ofensivă, depăşind cu mult reţinerea şi neutralitatea impuse aproape două decenii. Practic, Eliade face pasul spre o hermeneutică cu un caracter „gnostic“, o hermeneutică care a ar putea şi ar trebui să realizeze atât în cercetător, cât şi în cititor o iluminare, o revenire la cunoaşterea salvatoare, la cunoaşterea adevărului. Eliade, spre sfârşitul prefeţei, va defini noua situaţie, care s-ar putea crea din această întâlnire a omului occidental modern cu lumile arhaice, ca pe un

„nou umanism“. Ce ar putea să însemne „un nou umanism“? Poate chiar o nouă condiţie umană, poate chiar un „om nou“, o mai veche teză a lui Eliade. Noua umanitate ar trebui să depăşească alienarea omului modern de propriile temeiuri arhaice, în fond, de propria esenţă, singura posibilitate de a redeveni liber şi creator.[1140] Eliade rămâne deci un autor şi un savant cu o puternică mizǎ metafizică şi spirituală în întregul său demers; istoria religiilor este pentru el o cale, o metodă, un instrument de a ajunge la altceva, la acel altceva care poate garanta eliberarea, salvarea, deci o disciplină soteriologică.[1141]

Capitolul I al cărţii va dezvolta acestă teză a „noului umanism“.[1142] Istoricul religiilor trebuie să înţeleagă semnificaţia fenomenului religios, acest lucru nu este posibil fără crearea şi utilizarea unei hermeneutici care să fie capabilă să decripteze semnificaţia pe care istoricul o găseşte încifrată în documentele pe care le descoperă. Eliade reia aici câteva din principiile de bază ale hermeneuticii sale: documentele, fenomenele trebuie înţelese în planul lor de referinţă, trebuie conservată specificitatea lor, şi anume, ele sunt şi rămân fenomene religioase. Apoi, reafirmă principiul conform căruia *scara creează fenomenul*, ceea ce este de fapt un corolar al primului principiu al respectării specificităţii planului de existenţă al fenomenelor religioase. *Scara* la care trebuie privite fenomenele se referă direct la disputa istorie *versus* fenomenologie; istoria este însăşi matricea de existenţă a fenomenelor religioase, dar perspectiva istorică nu poate fi absolutizată. *Homo religiosus* este „omul total“, deci ştiinţa religiilor „trebuie să devină o disciplină totală în sensul că ea trebuie să utilizeze, să integreze şi să articuleze rezultatele dobândite de diversele metode de abordare a fenomenului religios“.[1143] Polemica cu istoricişţii este o temă recurentă pentru Eliade. În capitolul II, „Privire retrospectivă asupra istoriei religiilor“, în paragraful dedicat acestei dispute, „«Fenomenologi» şi «istorişti»“ va ajunge să facă referire chiar la autorii „tradiţionalişti“, pe care evita totuşi să îi citeze. Este adevărat că aminteşte numai de A. K. Coomaraswamy şi de H. Corbin, dar concluzia este departe de orice reţinere academică: „În ultimă analiză, opera unui autor este judecată după contribuţia sa la înţelegerea unui tip specific de creaţie religioasă. Numai în măsura în care reuşeşte, prin hermeneutică, să-şi transfigureze datele în

mesaje spirituale, îşi va îndeplini istoricul religiilor rolul său în cultura contemporană“. Trebuie să recunoaştem stranietatea acestei concluzii faţă de întreg demersul său academic atât de prudent. Este evident că Eliade este purtătorul unei măşti pe care uneori înţelege să o înlăture printr-un gest brusc, paradoxal, neurmat de nici o explicaţie. Un astfel de pasaj nu poate să nu susţină ipoteza unei legături secrete, *oculte* cu şcoala „tradiţiei“ universale, chiar dacă Eliade va fi fost şi aici un eretic.[1144]

În tot ceea ce susţine, Eliade dă dovadă de o extraordinară conştiinţă a unui optimism epistemologic, care nu poate să nu impresioneze, dar întrebarea fundamentală rămâne: este acest optimism epistemologic întemeiat, poate oare savantul istoric al religiilor să cunoască adevărul modului de manifestare a sacrului, adevărul modului de existenţă în lume a unei culturi primitive? Unii din primii critici ai lui Eliade au fost antropologii, care au pus radical sub semnul întrebării putinţa istoricului religiilor de a accede la adevărul antropologic al unei culturi primitive, fără contactul direct obţinut pe teren. La rândul său, Eliade va nega orice posibilitate pentru antropologie de a degaja, prin simpla experienţă de teren[1145], esenţa şi structura de adâncime a unei culturi arhaice.[1146]

În ultimul capitol destinat disciplinei, „Criză şi regenerare“, Eliade va insista asupra rolului şi mizelor foarte importante care stau în faţa istoriei religiilor. Hermeneutica nu este numai o disciplină istorică, susţine savantul, „ea este deopotrivă o hermeneutică totală, chemată să descifreze şi să explice toate întâlnirile omului su sacrul, din preistorie până în zilele noastre“.[1147] Pentru aceasta hermeneutica trebuie să fie creatoare, adică să decripteze în mod creator semnificaţiile fenomenelor religioase, să poată oferi omului contemporan mijloacele unei salvări spirituale. Hermeneutica „creatoare“ trebuie să devină „o tehnică spirituală susceptibilă să modifice calitatea existenţei înseşi“.[1148] Vorbind mai departe despre influenţele acestei noi hermeneutici „creatoare“, Eliade se referă la posibilitatea unei influenţe decisive asupra filozofiei. Nietzsche este un posibil exemplu de urmat pentru forţa de a trece peste limite rigide care încorsetează discursul, sastfel încât este făcută sugestia ca discursul istoricului religiilor să nu mai fie un permanent *ersatz* al ultimei metode ştiinţifice impuse pe planul ştiinţelor sociale, ci un discurs care să-şi asume puterea semnificantă şi hermeneutică

de sine stătătoare. O nouă *Fenomenologie a spiritului* ar presupune „luarea în considerație a tot ceea ce istoria religiilor este capabilă să ne reveleze“, cu alte cuvinte un nou Hegel ar putea şi ar trebui să gândească desfăşurarea Ideii absolute în termenii istoriei religiilor. Istoricul religiilor trebuie să studieze existența lui *homo religiosus*, studiindu-l va descoperi în profunzime unitatea spiritului uman, va fi pregătit pentru crearea civilizației „planetare“. Va fi totodată pregătit pentru ca istoria religiilor să poată asuma „*creația culturală* şi *schimbarea omului*“.[1149] Cu alte cuvinte, istoria religiilor poate şi trebuie să îşi propună *schimbarea subiectului*, „omul nou“ care să îşi regăsească autenticitatea ca ființă umană prin reasumarea existențială a sacrului. O perfectă utopie. Sarcinile soteriologice ale istoriei religiilor sunt pur şi simplu ininteligibile şi imposibile ca proiect „religios“ sau metafizic. De ce a creat Eliade un astfel de model al unei discipline „salvatoare“, rămâne o enigmă.

În aceeaşi ordine de idei scrie în *Imagini şi simboluri*, capitolul „Simbolismul Centrului“: „Am putea vorbi la fel de bine de o nouă maieutică; aşa cum Socrate, în *Theaitetos* (149 a sq., 161 e), ajuta spiritului să nască ideile pe care acesta le conținea fără să ştie, tot astfel istoria religiilor ar putea face să se nască un om nou, mai autentic şi mai complet […]. Maieutica aceasta realizată cu ajutorul simbolismului religios ar contribui şi la eliberarea omului modern de provincialismul său cultural şi, mai ales, de relativismul istoricist şi existențialist“.[1150]

Utopia paradigmatică a lui Eliade, culminând cu mai vechea nostalgie a istoricului religiilor, este enunțată astfel: „Întreprinzând studierea omului nu numai ca ființă istorică, ci şi ca simbol viu, istoria religiilor ar putea deveni – iertat să ne fie cuvântul – o *metapsihanaliză*. Pentru că ar duce la o redeşteptare şi la o redobândire a conştiinței simbolurilor şi arhetipurilor arhaice – vii sau fosilizate în tradițiile religioase ale umanității. Am riscat termenul *metapsihanaliză*, deoarece este vorba de o tehnică mai spirituală, care urmăreşte în primul rând să clarifice conținutul teoretic al simbolurilor şi al arhetipurilor, să facă transparent şi coerent ceea ce este în ele „aluziv“, criptic sau fragmentar“.[1151] „Metapsihanaliza“ ar trebui să fie disciplina care să instaureze o nouă paradigmă în ştiințele spiritului, disciplina care să înlocuiască psihanaliza, al cărei reducționism este complet depăşit. Ea ar

trebui să se bucure totuşi de o aceeaşi universală acceptare, pentru că revelează, cu aceeaşi certitudine şi magnitudine, structurile profunde ale fiinţării umane.[1152] Istoriei religiilor i se rezervă un rol major, acela de a fi calea spre iniţierea omului modern în devenirea sa universală, în „devenirea sa întru fiinţă“. Eliade notează aici: „Redobândind conştiinţa propriului său simbolism antropocosmic – care e numai o variantă a simbolismului arhaic -, omul modern va câştiga o nouă dimensiune existenţială, complet ignorată de existenţialismul şi istoricismul actuale: un fel de a fi autentic şi major, care-l apără de nihilism şi de relativismul istoricist, fără să-l sustragă totuşi istoriei. Căci şi istoria ar putea să-şi găsească într-o zi adevăratul ei sens: acela de epifanie a unei condiţii umane glorioase şi absolute. E suficient să ne amintim cum a valorizat iudeo-creştinismul existenţa istorică, spe a înţelege în ce fel şi în ce sens ar putea deveni istoria „glorioasă“ şi chiar „absolută“.“[1153] Nu ni l-am putea imagina pe Lévi-Strauss scriind aşa ceva, având un astfel de „derapaj“ de la raţionalitatea instrumentală a metodei ştiinţifice pe care orice antropolog trebuie s-o practice. Eliade comite aici cu bună ştiinţă o eroare pentru a se angaja pe calea unui misionarism exoteric. Istoria religiilor trebuie să devină o evanghelie tuturor accesibilă, pentru a revela tuturor dimensiunea mitic-sacrală constitutivă a fiinţei umane, chiar şi a fiinţei umane raţionale a modernităţii. În fond, Eliade nu face aici decât să presupună că istoria însăşi ar putea fi devenirea cu sens a fiinţării umane, sens care ar putea fi chiar cunoaşterea adevărului absolut, accederea la o altă condiţie umană, eliberată de povara unor condiţionări factice. Dar aceasta nu este decât presupoziţia iniţială şi fundamentală a întregii opere eliadiene şi centrul în jurul căruia se constituie cogito-ul său. Eliade a consimţit întotdeauna la presupoziţiile metafizicii indiene, pentru care existenţa în universul vizibil nu poate avea decât un singur sens, acela de a decoperi adevărul absolut, de a resorbi condiţia umană în condiţia reintegrării în absolut. Pentru Eliade condiţia umană este cel mai bine exprimată de spiritualitatea indiană, condiţie umană care este intrinsec metafizică, care cuprinde în sine germenele eliberării, al salvării, al cunoaşterii adevărului. „Arhetipul“ condiţiei umane este exprimat pentru Eliade cel mai bine de această descriere indiană a condiţiei umane. Eliade este mult mai atras, mult mai simpatetic faţă de aceste tipuri de

spiritualitate, decât faţă de teologia religiilor revelate. Istoria religiilor joacă aici rolul unei discipline soteriologice, pentru că poate aduce cunoaşterea esenţială, poate releva sensul în mijlocul aparentului haos al istoriei contemporane. Nu este o religie, ci este o „saving discipline“, o disciplină cu care putem accede la concretul metafizic al condiţiei noastre, care nu se ascunde în spatele unui mesaj revelat, ci este chiar condiţia noastră cotidiană. La acest adevăr se ajunge prin nimicirea ignoranţei, prin dezvăluire. Iată cum Eliade construieşte prin mimetismul formal al metafizicii indiene presupoziţiile unei căi raţionale de accedere la sens şi cunoaştere. Trimiterea la creştinism pentru a sugera posibilele dimensiuni metafizic-religioase ale „evenimentului“ care ar putea surveni în urma redobândirii de către omul modern a dimensiunii sale antropocosmice şi simbolice, nu face decât să ne dea dimensiunea speranţei eschatologice eliadiene legate de viitorul omului modernităţii şi de *schimbarea subiectului*. Trebuie spus că posteritatea critică a calificat extrem de dur aceste poziţii eliadiene, sfârşitul epocii Eliade datorându-se în principal respingerii în mediile academice ale presupoziţiilor eliadiene, care au fost privite ca fiind o teologie mascată.

În acest sens, al evaluării hermeneuticii eliadiene, a mizei sale ontologice, este foarte interesantă judecata lui Paul Ricoeur, care analiza relaţia dintre hermeneutică şi ontologie: „Fenomenologia religiilor a lui Van der Leeuw şi a lui Mircea Eliade trebuie studiată pe acelaşi fundal ontologic. Ca fenomenologie, ea e o simplă descriere a riturilor, a miturilor, a credinţelor, altfel spus a formelor de comportare, de limbaj şi de simţire prin care omul vizează «sacrul». Dacă însă fenomenologia se poate opri la nivelul descriptiv, reflecţia pe care o presupune munca de interpretare duce mai departe: înţelegându-se pe sine în şi prin semnele sacrului, omul operează cea mai radicală despărţire de sine ce poate fi concepută; această deposedare o întrece cu mult pe cea din psihanaliză şi din fenomenologia hegeliană, atât pe fiecare în parte cât şi la nivelul efectelor lor conjugate. Arheologia şi teleologia mai păstrează o *arché* şi un *télos* de care subiectul poate dispune, prin înţelegere; nu acelaşi lucru se întâmplă cu sacrul din fenomenologia religiei. Acesta desemnează simbolic *alpha* arheologiei şi *omega* teleologiei, de care subiectul nu dispune. Sacrul se adresează omului, şi în această interpelare se prezintă ca ceva care dispune de propria-

i existenţă, deoarece o afirmă într-un mod absolut, ca pe un efort şi o dorinţă de a fi. Iată cum hermeneuticile cele mai diferite se deschid, fiecare în felul ei, spre rădăcinile ontologice ale înţelegerii- Fiecare stabileşte, prin mijloace proprii, dependenţa sinelui faţă de existenţă. Dependenţă pe care psihanaliza o arată prin arheologia subiectului, fenomenologia spiritului prin teleologia figurilor, iar fenomenologia religiei prin semnele sacrului“.[1154]

Foarte important pentru definirea metodei este şi „Cuvântul înainte“ la Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului, scris în martie 1951, unde reia într-o anumită măsură tezele din *Tratat*, dar are grijă să insiste asupra punctelor nodale care pot fi atacate din perspectiva istorismului. Ceea ce este foarte important pentru Eliade este să asigure disciplinei istoriei religiilor autonomie, adică un obiect de studiu distinct de tot ceea venea în concurenţă, sociologia, etnologia, psihologia. Accentul pus de Eliade este pe asigurarea aceasta că niciuna dintre aceste discipline nu poate da seama despre ireductibilul fenomenului religios, al religiei, în general, istoria religiilor fiind singura în măsură să definească, să explice şi să interpreteze fenomenul religios. Apoi argumentarea se întoarce asupra sensului „istoriei“ din numele disciplinei „istoria religiilor“. Ce este istoria? Ce sens trebuie să dăm acestei dimensiuni a obiectului şi a metodologiei? Eliade va răspunde că istoria unui fenomen religios, atâta cât poate fi ea determinată, nu epuizează sensul acestuia şi că nimic nu poate fi explicat pe deplin asumând numai o perspectivă riguros istorică. Desigur, totul este istoric, în primă instanţă, dar totul trasnscende istoricul şi istoria pentru că este, fiinţează pentru a transcende fenomenalul. Fenomenul religios este tocmai această transcendere, această depăşire a istoriei. Istoria religiilor tocmai acest lucru trebuie să-l înţeleagă şi să-l expliciteze: „Astfel, deşi ocupându-se de fapte istorico-religioase şi preocupându-se să-şi organizeze, în măsura posibilului, documentele de care dispune în perspectivă religioasă – singura care le garantează acestora caracterul concret -, istoricul religiilor nu trebuie să uite că fenomenele cu care are de-a face dezvăluie, în fond, situaţii limită ale omului şi că aceste situaţii trebuie înţelese şi descifrate. Acest demers de descifrare a sensului profund al fenomenelor religioase aparţine de drept istoricului religiilor“[1155] Mai devreme argumentase asupra incompletitudinii

explicaţiei istorice subliniind că oricât de deivers istorice sunt fenomenele religioase există un arhetip ireductibil care conduce la ireductibilui uman însuşi: „Nimic nu ne îngăduie să presupunem că influenţele cosmologiei şi religiei orientale *au creat*, la altaici, sistemul de idei şi ritualul ascensiunii celeste; idei şi ritualuri asemănătoare se manifestă la fel aproape pretutindeni în lume şi în regiuni în care influenţele paleo-orientale sunt *a priori* excluse. Mai degrabă, ideile orientale n-au făcut decât să *modifice* formula rituală şi implicaţiile cosmologice ale ascensiunii celeste: această ascensiune pare să fie un fenomen originar, vrem să spunem că ea aparţine omului ca atare, în integralitatea sa, nu doar ca făptură istorică: mărturie ne stau visele de urcare la Cer, halucinaţiile şi imaginile ascensionale pe care le întâlnim peste tot în lume în afara oricărei „condiţionări“, fie ea de ordin istoric, fie de altă natură. Semnificaţia tuturor acestor vise, mituri, nostalgii – având ca temă centrală ascensiunea sau zborul – nu poate fi epuizată printr-o explicaţie psihologică; rămâne întotdeauna un nucleu ireductibil în faţa explicaţiei şi acest <nu-ştiu-ce> ireductibil ne dezvăluie, probabil, adevărata situaţie a omului în Cosmos, situaţie care, o vom repeta întruna, nu este doar <istorică>“.[1156]Istoricul religiilor are, aşadar, misiunea de a releva structurile de profunzime, arhetipurile fenomenelor religioase care construiesc şi determină existenţa umană ca fiinţă a transcendenţei sau pentru trascendenţă. Istoricul religiilor trebuie să descifreze istoria şi istoricitatea pentru a putea ajunge la universal şi arhetipal, la esenţa fiinţării umane. Este tocmai ceea ce i s-a reproşat începând cu anii ’80, acest esenţialism, această „reducere“ a religiei la numenal, la o esenţialitate intrinsecă care nu are nevoie de istoricitate şi de diferenţă. Pentru Eliade istoricul este singurul care poate citi fenomenul religios în substanţialitatea sa degrevată de orice epifenomen. Chiar fenomenologul nu poate să acceadă la adevărul unui fenomen religios pentru că doar simpla revelare a structurii unui fenomen religios nu îl poate defini în mod real, numai istoricul, prim metoda comparaţiei, poate accede la definiţia corectă a unui fenomen religios. Istoricul care poate compara mii de fenomene distincte, diferite poate ajunge la invariabilul din acestea, oferind adevărul fenomenului religios care este încifrat de atâtea manifestări diverse.

Există deci o istorie a religiilor, în adevăratul sens al cuvântului? Aici

Eliade va folosi argumentul clasic al definirii istoriei ca ştiinţă a faptelor nonrepetitive. *Per a contario*, dacă putem dovedi că fenomenele religioase de fapt se repetă, că au o structură care poate fi descrisă şi definită, atunci vom putea scoate ştiinţa religiei din cadrul strâmt al ştiinţelor pur istorice, nu ne va mai intresa cronologia evenimentelor pentru că vom putea depăşi rigorile scientismului istorist prin accesul la structurile arhetipale ale manifestărilor fenomenelor religioase. Care este argumentul eliadian? În primul rând fenomenele religioase repetă structurile arhetipale şi doar pentru că aceste structuri se repetă fenomenele devin inteligibile; în al doilea rând, istoria religiilor nu este ireversibilă, fenomenele descrise la o anumită epocă istorică se pot repeta într-o altă epocă istorică, cu exact aceeaşi semnificaţie: „Dialectica sacrului permite orice reversibilitate: nici o «formă» nu este scutită de degradare şi descompunere, nici o «istorie» nu este definitivă.[…] Ca istorici ai religiilor, este suficient să constatăm că dialectica sacrului permite reversibilitatea spontană a oricărei poziţii religioase“.[1157] Dacă acest lucru se verifică, atunci fenomenele religioase nu mai pot fi definite ca fenomene a căror caracteristică este unicitatea istorică a manifestării lor, deci scapă istorismului şi metodei acestuia de a defini fenomenele religioase. „Însuşi faptul că această reversibilitate există este important: ea nu se verifică în alte cazuri. Acesta este de fapt motivul pentru care nu ne lăsăm uşor sugestionaţi de anumite rezultate ale etnologiei istorico-culturale; diversele tipuri de civilizaţie sunt, bineînţeles, organic legate de anumite forme religioase, dar acest lucru nu exclude deloc spontaneitatea şi, în ultimă analiză, anistoricitatea vieţii religioase. Căci orice istorie este, într-o anumită măsură, o cădere din sacru, o limitare şi o micşorare. Dar sacrul nu încetează să se manifeste şi cu fiecare nouă manifestare el îşi reia tendinţa iniţială, aceea de a se manifesta total şi plenar“.[1158] Deci există o cronologie a manifestării sacrului, dar nu există o *istorie* în sens clasic, decât ca disciplină hermeneutică care are misiunea de a descifra sensul de adâncime al manifestărilor sacrului.

Pentru validarea unei hermenutici problema centrală este metoda şi criteriul care asigură adevărul metodei şi al interpretării. Cum interpretăm ceea ce este supus interpretării pentru a ajunge la concluzii valide, pentru a

ajunge la adevărul vizat?[1159] Eliade răspunde astfel: „Problema centrală şi cea mai dificilă rămâne, evident, interpretarea. În principiu chestiunea validităţii unei hermeneutici se poate ridica oricând. Prin multiple confruntări de informaţii, cu ajutorul unor aserţiuni clare (texte, rituri, monumente simbolice) şi al aluziilor pe jumătate învăluite, putem demonstra la obiect ce „vrea să spună“ un simbol sau altul.“[1160] Trebuie recunoscut că metoda eliadiană descrisă astfel este dezarmant de simplă, aproape reducţionistă.[1161]

Jung va rezolva astfel problema: „Deşi am fost numit adesea filozof, sunt un empiric şi, ca atare, punctul meu de vedere este fenomenologic. Sunt de părere însă că dacă uneori fac reflecţii, care depăşesc simpla acumulare şi clasificare a materialului experimental, acest lucru nu contravine principiului empirismului ştiinţific. Cred de fapt că experienţa fără gândire reflexivă nu este defel cu putinţă, deoarece „experienţa“ este un proces de asimilare, fără de care nu există nici o înţelegere. Din această constatare rezultă că abordez stările psihologice din punctul de vedere al ştiinţelor naturale şi nu din al filozofiei. În măsura în care fenomenul religiei are un foarte important aspect psihologic, tratez acestă temă dintr-un punct de vedere pur empiric, adică mă limitez la observarea fenomenelor şi mă abţin de la orice consideraţie metafizică sau filozofică.[…] Acest punct de vedere este exclusiv fenomenologic; aceasta înseamnă că el se ocupă de evenimente, fenomene, experienţe, pe scurt, de fapte. Adevărul lui este o stare de fapt, nu o judecată“. [1162] Nu alta este metoda lui Eliade, şi el va insista mereu asupra fenomenelor religioase ca *fapte*, ca evidenţe ale realităţii experienţei sacrului. Susţinerea caracterului empiric al cercetării era singura care putea oferi dreptul de întemeiere a unei discipline nonspeculative. Pentru Eliade nu putea fi vorba numai de comentarea sau interpretarea unor texte, a unor enunţuri, trebuia să fie mult mai mult, trebuia să fie în joc însăşi realitatea fenomenelor religioase, existenţa lor *per se*. Aceasta era şi provocarea, de altfel, la care trebuia să răspundă inclusiv Jung; pentru a fonda o disciplină ştiinţifică trebuie să ai acces la *faptele* înseşi, la fenomene, la realitatea observabilă, la evidenţă. Cu toate acestea Eliade are grijă să respingă permanent pozitivismul, şi anume, concepţia după care manifestarea sacrului este în mod esenţial un lucru

„natural“. Naturalismul a fost depăşit de şcoala istorico-culturală care a repus în drepturi fenomenul religios, dar preocuparea lui Eliade rămâne constant de a demonstra caracterul transistoric al fenomenului religios. „Acolo unde Frazer vedea doar o „superstiție“, exista de fapt, implicită, o metafizică, chiar dacă ea se exprima mai curând prin mijlocirea simbolurilor decât prin utilizarea conceptelor: o metafizică – adică o concepție globală şi coerentă despre Realitate, iar nu un şir de acte instinctive guvernate de o aceeaşi fundamentală „reacție a animalului uman în fața Naturii“. Astfel, în momentul în care, făcând abstracție de „istoria“ care le deosebeşte, comparăm un simbol oceanian cu unul din Asia Septentrională, considerăm că suntem îndreptățiți să o facem nu pentru că atât unul, cât şi celălalt ar fi produsul aceleiaşi „mentalități infantile“, ci pentru că simbolul exprimă prin el însuşi conştientizarea unei situații limită“. [1163]

Comparativismul eliadian[1164], instrument central al metodei hermeneutice eliadiene, a stat mereu în centrul atenției comentatorilor operei sale. De folosirea comparației depinde în bună măsură apropierea sau depărtarea de granițele istorismului sau ale fenomenologiei religioase. Dialogul epistolar cu R. Pettazzoni, precum şi notele acestuia din urmă atestă importanța problematicii pentru definirea metodei şi a tipului de hermeneutică şi de istoria religiilor practicat de Eliade. Dialogul şi dezbaterea angajate cu Pettazzoni sunt relevante pentru câteva aspecte fundamentale. În primul rând tensiunea conceptuală şi metodologică între istorie şi fenomenologie. Eliade este criticat de Pettazzoni pentru înțelegerea simplistă a istoriei şi a metodei istoriei şi pentru supraaprecierea descoperirii structurilor universale din perspectiva fenomenologiei. Abordarea istorică trebuie să fie fundamnetală pentru a reda fiecărui fenomen religios caracterul său unic. Altfel, o abordare pur fenomenologică ar reduce totul la o permanentă desfăşurare a unui arhetip care nu ar mai avea nimic unic: „m-am convins că religia este altceva decât formele în care ea se manifestă. Trebuie să renunțăm a o studia istoric? […] Nu cred. Oricare studiu al vieții spiritului în manifestările sale nu este decât istorie“.[1165] Eliade este în această epocă, 1949-1959, mai degrabă un fenomenolog al religiilor, ceea ce are importanță este sistemul, demonstrarea autonomiei religiei, găsirea

invariantelor care să devină obiecte independente de studiu pentru o disciplină a istoriei religiilor care să fie la rândul ei independentă de orice alte abordări concurente ca antropologia culturală, etnologia, sociologia etc. Mai târziu Eliade va insista foarte mult pe titulatura de istoric al religiilor, ca fiind singura care să poată să-l caracterizeze cu adevărat. De altfel, Eliade nu a negat niciodată caracterul istoric al manifestării fenomenelor religioase, ci a insistat asupra constantelor universale atemporale ale unosr structuri de profunzime a acestor fenomene. În studiul „Mythologies et religion“, în *Briser le toit de la maison*, Eliade notează: „Cu alte cuvinte, istoricul religiilor este obligat de disciplina sa ştiinţifică să înfrunte constantele temporale ale experienţei religioase şi structurile, ireductibile la istoricitate, care derivă din ele“.[1166] În Prefaţa la *Tratat* notează de asemenea apăsat: „Revenind la punctul de plecare, fiecare categorie de documente (mituri, rituri, zei, superstiţii etc.) ne este, în definitiv, la fel de preţioasă dacă voim să putem înţelege fenomenul religios. Această înţelegere se realizează permanent în cadrul *istoriei*. Prin simplul fapt de a ne afla în prezenţa unei hierofanii, ne aflăm în faţa unor documente istorice. Sacrul se manifestă întotdeauna într-o anumită situaţie istorică. Experienţele mistice, chiar cele mai personale şi mai transcendente, suferă influenţa momentului istoric. […] Ceea ce nu vrea însă de fel să spună că orice hierofanie, precum şi orice experienţă religioasă, este un moment unic, fără repetiţie posibilă în economia spiritului“.[1167]

Discutând în capitolul I din *Imagini şi simboluri* despre sarcinile şi metoda istoriei religiilor, Eliade va încerca să clarifice cât mai bine distincţia între abordarea istoricistă şi cea fenomenologică, care presupune totdată interpretarea şi înţelegerea simbolului au fenomenului religios. Eliade susţine că obiectivitatea care a dominat istoria religiilor este ea însăşi un fenomen istoric, deci un fenomen tranzitoriu: „pe scurt, s-a neglijat următorul fapt esenţial: că în expresia „istorie a religiilor“ accentul nu trebuie pus pe cuvântul *istorie*, ci pe *religie*“.[1168]Istoria religiilor nu poate fi istorie înainte de a înţelege propriile „documente“, fenomenele religioase, întâi trebuie să înţeleagă fenomenele, abia apoi trebuie să le supună examenului istoric, deci întâi procesul hermeneutic, apoi încadrarea istorică. Pentru ca istoria religiilor să devină cu adevărat autonomă trebuie să iasă

din acest con de umbră, să se elibereze de primatul obiectivității.

Care sunt argumentele istoricului obiectiv/pozitivist? Un istoric obiectiv consideră incorectă folosirea, de exemplu, a sintagmei „simbolismul centrului“, pentru că nu este permisă generalizarea fără un suport empiric solid. Ce poate însemna „centru“, în ce epocă şi în ce arii de civilizație? Generalizarea fără suport poate fi calificată ca fiind un discurs filozofic sau teologic, dar nu istorie a religiilor. Eliade va răspunde: caracterul istoric nu poate fi negat, el este de neşters, este intrinsec oricărui fenomen religios. Dar, afirmă Eliade, în domeniul fenomenelor spirituale, în speță a fenomenelor religioase, ne confruntăm cu o anumită caracteristică care le face să nu se epuizeze în definirea istorică, aceste fenomene „revelează un comportament depăşind cu mult comportamentele istorice ale ființei umane. Dacă este adevărat că omul se găseşte permanent „în situație“, acestă situație nu este neapărat totdeauna *istorică*, adică determinată exclusiv de momentul istoric contemporan. Omul integral cunoaşte şi alte situații, pe lângă condiția lui istorică, precum starea de vis ori de reverie sau de melancolie şi de detaşare ori de încântare estetică sau de evadare etc. – nici una din ele nefiind „istorică“ (…)“.[1169] Eliade încearcă aici să apere o anumită înțelegere a fenomenului religios, şi anume, în tradiția lui Schleiermacher sau Otto, aceea care îl defineşte ca fiind fundamental o experiență spirituală, angajând deci straturile de profunzime ale ființei umane, substanța ei intrinsecă, ceea ce este infraistoric şi supraistoric. Un astfel de fenomen are două fațete cu care joacă simultan în lumea fenomenală: o fațetă a prezenței şi condiționării istorice şi o fațetă a transcenderii istoricului, pentru că trimite către ființa umanității înseşi. Istoricul religiilor trebuie să le privească pe amândouă simultan. Cum se poate diferența şi autonomiza istoricul religiilor în concurență cu etnologul sau sociologul? Prin decriptarea semnificațiilor fenomenelor religioase, a simbolismelor descoperite. Acestea revelează la rândul lor „o situație-limită, adică aceea pe care omul o descoperă când devine conştient de locul său în Univers“.[1170] Ce ar presupune acestă clarificare a „situațiilor-limită“ este destul de neclar, textul continuând cu saltul în utopia eliadiană, deja discutată, a unei discipline care ar conduce la „eliberarea omului modern de provincialismul său cultural şi, mai ales, de relativismul istoricist şi

existenţialist“.[1171]

Michel Meslin va comenta astfel metoda eliadiană în istoria religiilor: „Trebuie mai întâi să subliniem că Eliade, fiind de fapt mai mult fenomenolog decât istoric al religiilor, reduce experienţa religioasă la aceea a unui sacru metaistoric, rezidând în hierofanii. Pentru el, în adevăr, numai acest sacru metaistoric permite să scapi de iluzia istoriei. Aceasta apare, în fond, prin opera lui Eliade, ca un proces ireversibil de secularizare, de fabricare a profanului, o maşină de expulzat sacrul. Omul nereligios actual, constată el, are din ce în ce mai multe greutăţi în regăsirea dimensiunilor existenţiale ale acestui *homo religiosus* pe care Eliade i-l pune mereu în faţă. Istoricul religiilor ar trebui în consecinţă să se străduiască să degajeze ce a rămas din trecutul sacral de care omul modern nu se poate complet eelibera, dat fiind că este produsul propriului lui trecut. Căci asemenea resturi vor constitui un fel de deschidere necesară, de dispoziţie intelectuală, care va permite întoarcerea, cât mai departe posibil, în trecutul religios al omenirii pentru a regăsi, dincolo de mitologii şi teologii, primitivitatea experienţei religioase primordiale. Cu alte cuvinte, scopul istoricului religiilor ar fi de a seîndepărta de istoriei pentru a recupera mai bine valorile religioase pe care aceasta s-a înverşunat să le distrugă. Totul se petrece deci ca şi cum sacrul trăit de către omul credincios ar trebui să fie considerat ca ceva invariant a cărui studiere ar trebui să primeze asupra variabilului, contingentului, adică însuşi datul istoriei“.[1172] Meslin va încheia prin afirmarea necesităţii depăşirii acestei dualităţi care, menţinută, ar ruina istoria religilor, fenomenologie *versus* istorie, ştiinţa religilor va trebui deci să-şi asume un demers totalizator, ceea ce este, în fond, chiar direcţia în care Eliade însuşi era angajat.

Eliade publică în 1959 un studiu metodologic în volumul omagial dedicat lui Joachim Wach, studiu pe care îl va relua în *Mefistofel şi Androginul* sub titlul de *Observaţii asupra simbolismului religios*. Studiul iniţial se numea *Methodological Remarks on the Study of Religion’s Simbolism*[1173]. Aici Eliade încearcă să lămurească câteva aspecte importante ale metodei istoricului religiilor. În primul rând Eliade este preocupat să demonstreze autonomia disciplinei care se deosebeşte de etnologie, antropologie, sociologie sau teologie. Deosebindu-se de teolog „căile de abordare proprii

istoricului religiilor sunt empirice. El se confruntă cu fapte istorico-religioase pe care îşi propune să le înţeleagă şi să le facă inteligibile pentru ceilalţi. Atenţia sa îi este reţinută atât de semnificaţia faptului religios, cât şi de istoria acestuia, grija lui constantă fiind ca nici una dintre ele să nu fie sacrificată în favoarea celeilalte. Desigur, şi istoricul religiilor este obligat să-şi sistematizeze rezultatele cercetării, să reflecteze la structura fenomenelor religioase. Dar atunci îşi completează munca de istoric printr-o analiză de fenomenolog ori de filozof al religiei. În sensul larg al termenului, ştiinţa religiilor include atât fenomenologia religioasă, cât şi filozofia religiei“.[1174] Istoricul religiilor trebuie deci să descifreze în filigranul istoriei, al timpului care este pură dinamică, semnele şi seminificaţia fenomenului religios. Eliade notează: „Cel mai mare merit al istoricului religiilor este efortul de a găsi, într-un «fapt» condiţionat, cum e normal, de momentul istoric şi de stilul cultural al epocii, situaţia existenţială care l-a generat“.[1175] Deci prin condiţionaera istorică către necondiţionatul care face posibil ca istoria să existe, să genereze condiţionatul. Eliade va insista peste tot în cuprinsul operei sale pentru găsirea şi interpretarea semnificaţiei fenomenului religios. Există permanent acest reproş adus metodei istorice, de a fi numai pură cronologie, ceea ce probabil a creat destulă nedumerire în cercul specialiştilor, de vreme ce efortul hermeneutic era parte a metodei istorice. Pettazzoni era un exemplu strălucit pentru un istoric al religiilor pentru care efortul hermeneutic era esenţial, totuşi fără a privilegia momentul fenomenologic, pentru că istoricitatea însemna unicitate, iar compartismul fenomenologic prea dezvoltat îi părea o fundătură.[1176]

Tema evitării generalizărilor de către istoricul religiilor este una foarte importantă pentru că practic aici Eliade îşi formulează dezideratele metodologice relativ la utilizarea comparativismului şi fenomenologiei. De ce istoricul religiilor nu este mai ofensiv în a face generalizări bazate pe un comparativism mai larg? Nestăpânirea tuturor filologiilor necesare şi apelul la alte specialităţi pentru aspectele teoretice nu pot constitui obstacole serioase pentru un istoric al religiilor care vrea să fie şi fenomenolog. Pentru comprehensiunea sensului fenomenelor religioase este imperios necesar să ai viziunea de ansamblu, să poţi urmări evoluţii pe mai multe

planuri. Aici este implicită teza eliadiană a necesităţii desoperirii *sistemului* vieţii religioase a lui *homo religiosus*. Pentru Eliade această teză este fundamentală pentru constituirea paradigmei sale. *Tratatul* tocmai acest lucru venea să îl demonstreze, că există paradigme ale fenomenelor religioase şi ale experienţei religioase care construiesc un sistem. De altfel, afirmă Eliade, tocmai pentru că există paradigme putem înţelege ceva din aceste multiple şi de multe ori informe variaţiuni ale fenomenelor religioase. În acest punct întrebarea istoricilor este: cum putem prezerva caracterul unic şi istoric al fenomenelor religioase, dacă paradigma este atât de puternică, de prezentă, ca un invariant atemporal? Argumentul lui Eliade este acela că necesitatea decriptării semnificaţiei fenomenelor religioase obligă la descoperirea structurilor paradigmatice. Şi acestui argument i s-a opus de către mulţi critici ai lui Eliade contraargumentul că descoperirea structurilor paradigmatice ale dialecticii sacrului şi profanului nu este decât rezultatul nevalidat al unei intuiţii personale.

Argumentaţia lui Eliade continuă astfel: să presupunem că am putea cunoaşte toate variantele unui simbol religios, am putea, prin aceasta, rezolva problema acestui simbol?! Nu, pentru că rămâne de rezolvat problema sensului acestui simbol „conţinutul *revelat*, ce *arată* el ca simbol religios“.[1177] Numai după o astfel de inventariere poate fi pusă problema sensului unui simbol. Cum va explica apoi istoricul religiilor diferitele manifestări ale simbolului, diferitele apariţii care conduc la semnificaţii diferite? Istoricul va trebui să înveţe să recunoască în fiecare manifestare diferită identicul unei structuri care singură poate conferi sensul acelei apariţii. Eliade, şi aceasta este o poziţie definitivă, va susţine permanent că numai dialectica dintre paradigmă şi manifestarea istorică concretă poate conferi inteligibilitate simbolului. Argumentului că această metodă conduce la un reductionism anistoric, Eliade replică: „cercetarea structurilor simbolice nu este un efort de reducere,ci de integrare. Comparăm şi confruntăm două expredii ale unui simbol pentru nu pentru a le reduce la una singură, preexistentă, ci pentru a descoperi procesul prin care o structură îşi poate adăuga noi semnificaţii“.[1178]

Simbolul, pentru Eliade, o susţine şi aici, „vizează o realitate metaempirică. Arborele care devine obiect de cult nu este venerat ca *arbore*,

ci ca *hierofanie*, ca manifestare a sacrului“. Acest nivel metaempiric al situării sacrului îi va fi reproşat de mulţi critici, care vor vedea aici alunecarea spre teologic, spre implicarea personală în interpretarea fenomenului religios. De asemenea, teza eliadiană centrală privind civilizațiile arhaice, „în culturile arhaice, *realul* – adică ceea ce este puternic, semnificativ, viu – echivalează cu *sacrul*“,[1179]a fost combătută ca fiind doar expresia unei filozofii personale, mai degrabă, decât o propoziție ştiinţifică demonstrabilă. Realitatea, s-a spus, nu poate fi numai sacrul nemărginit şi infinit, nimic nu demostrează că civilizațiile primitive neglijează viața profană pentru cufundarea într-o sacralitate continuă. Nimic nu demonstrează că istoria ar fi respinsă de civilizațiile în care religiosul era omniprezent. Aici, desigur, discuția poate deveni repede vicioasă, pentru că ar trebui identificat, ceea ce este aproape imposibil, ce este şi ce nu este valoare religioasă la vechile civilizații.

Este evident, inclusiv în aceste rânduri, că Eliade caută permanent argumente pentru susținerea teoriei sale, căreia îi acordă o mare valoare euristică, şi de care este conştient că este de fapt un model/paradigmă a devenirii experienței umane a sacrului. Miza, deseori mărturisită în jurnale, a teoriei eliadiene este să fie un model teoretic al experienței umane a sacrului aşa cum existau modele matematice sau fizice ale universului fizic. Eliade încearcă să construiacă un model al întâlnirii transcendentului cu umanul. Ca istoric al religiilor nu poate decât să pornească empiric de la „documentul istoric“ al subiectului uman care traversează experiența sacrului şi de aici se va îndrepta către o fenomenologie, nu a conştiinței religioase, ci către o fenomenologie a experienței sacrului care include şi aspectul „obiectiv“ al manifestării sacrului.

În 30 iunie 1953, aflându-se la Basel, Eliade notează în *Jurnal*: „ Îl văd pe Karl Meuli, la Universitate. Îmi spune că tocmai vorbise de interpretare mea, din *Le Mythe de l’Éternel Retour*, despre simbolismul „renovației“: aplicase această interpretare la Thesmophoriile greceşti. Nu înțeleg de ce detaliul acesta îmi face o deeosebită plăcere. Poate pentru că, scriind cartea, nu m-am gândit niciodată la ritualele greceşti, cum nu m-am gândit la foarte multe lucruri – şi, totuşi, observațiile mele se verifică pretutindeni, ceea ce înseamnă că au valoare de „sistem“, că am reuşit să desprind structurile

generale ale gândirii religioase“.[1180]

Este aici evidentă miza fenomenologică a paradigmei eliadiene, descoperirea „structurilor universale ale gândirii religioase“ devine miza întregului demers, care nu trebuie să fie anexat de metafizică, ci de cea mai argumentată şi documentată istorie a religiilor, dar o istorie a religiilor care ține cont de substanța spirituală distinctă a fenomenelor religioase. Omul *integral*, omul religios trebuie să devină transparent acestei istorii a religiilor, aşa cum devenise transparent omul interior al psihanalizei freudiene şi apoi jungiene. Substratul uman cel mai profund, *Grund*-ul ființări umane poate fi redescoperit, poate fi recunoscut inclusiv de modernitate, dacă aceasta ia în serios istoria religiilor. Acest deziderat eliadian va fi considerat mai târziu un lest metafizic, o încercare de a înlocui realitatea fenomenelor religioase cu viziunea metafizică personală.

„Sfârşitul epocii Eliade“

Istoria credințelor şi ideilor religioase este poate cea mai controversată şi mai paradoxală operă eliadiană. Privită la apariție cu entuziasm de publicul larg, a fost opera care a îmbătrânit cel mai mult, opera care a fost probabil cel mai prost receptată de comunitatea academică a specialiştilor. Imensul grad de compilație pe care se bazează, depărtarea de la care priveşte arii întregi de fenomene religioase a făcut să fie aspru evaluată. Probabil că Eliade a văzut *Istoria* ca acea completare necesară a *Tratatului*, dar ținta a fost finalmente ratată.[1181] Eliade a considerat *Istoria* ca fiind *opus magnum*, dar „dialectica“ sau „viclenia“ istoriei a făcut ca tocmai această operă eliadiană să fie cel mai aspru criticată şi să însemne practic „sfârşitul erei Eliade“ în istoria religiilor.[1182] Conceptul eliadian însuşi al unei istorii a religiilor şi al unei fenomenologii a religiilor va fi respins. Dar care este acest concept eliadian, care va fi considerat suspect şi irelevant pentru o reală ştiință a religiilor? Eliade, din nou, în răspunsurile sale din *Încercarea labirintului* se devoalează cel mai bine: „(…) Fenomenele religioase exprimă situații existențiale. Participi la fenomenul pe care încerci să-l descifrezi: ca şi cum ar fi vorba de un palimpsest, de propria-ți genealogie şi de istoria vieții tale. Este istoria ta. Şi puterea iraționalului, într-adevăr, e acolo, prezentă… […] Prin anamneză, istoricul religiilor reface oarecum

Fenomenologia spiritului. Dar Hegel nu s-a ocupat decât de două sau trei culturi, în timp ce istoricul religiilor este obligat să studieze şi să înţeleleagă istoria spiritului în totalitatea ei, de la paleolitic încoace. Este vorba deci despre o istorie într-adevăr universală a spiritului. Cred că istoricul religiilor vede mai bine decât ceilalţi cercetători continuitatea diferitelor etape ale spiritului uman şi, în cele din urmă, unitatea profundă fundamentală a spiritului. Este însăşi condiţia omului care se revelează astfel. Iată în ce sens contribuţia istoricului religiilor îmi apare decisivă. El descoperă unitatea condiţiei umane – şi aceasta în lumea modernă – care se «planetarizează».“[1183] Eliade este aici în plin efort de a depăşi ştiinţa religiilor pentru o teologie a istoriei, pentru un optimism eschatologic, pentru care spiritul revelează sacrul, sensul dezvăluit al existenţei. Istoria nu poate fi decât una a spiritului, umanitatea nu poate sombra în istorie evenimenţială, în pura devenire a unei finitudini a lipsei de sens. Este ceea ce va fi mereu supectat la Eliade, şi va fi motivul pentru care paradigma Eliade va fi atât de criticată.[1184] Ideea că fenomenele religioase au un set de invarianţi, că acestea pot fi descrise printr-un fel de tablou al lui Mendeleev, care să ofere elementele arhetipale ale religiosului, idee care a făcut succesul *Tratatului* în 1949, este din ce în ce mai contestată. Această fenomenologie care renunţă la istorie, pe care Pettazzoni o refuzase în esenţă, este din ce în ce mai supusă interogaţiei critice. *Spiritul* pe care Eliade încearcă să-l facă transparent este tocmai elementul pe care noua paradigmă a postmodernităţii îl evacuează din devenirea istoriei umanităţii, noul umanism postreligios şi postmetafizic nu poate accepta o astfel de ipoteză şi nu poate recepta un astfel de discurs construit la periferia epistemei postmoderne. Paradigma eliadiană, dintotdeauna respinsă de antropologi, fusese acceptată în interiorul disciplinei istoriei religiilor, este acum respinsă chiar din interiorul disciplinei, ca fiind mai degrabă superficilă prin metoda sa a generalizărilor excesive, prin comparatismul său care este acum mai degrabă asimilat comparativismului lui J.G. Frazer. Pe de altă parte, permanenta implicaţie a discursului eliadian despre o *transcendenţă* pe care arhetipurile şi fenomenele religioase în sine ar viza-o, a făcut ca renarcile despre fondul teologic al gândirii sale să fie din ce în ce mai puternice şi mai critice.

Istoria credinţelor şi ideilor religioase este un tratat despre devenirea religioasă a umanităţii, prin care Eliade a vizat cucerirea unei poziţii inexpungabile, nu prin întinderea materialului cercetat, evident, limitat, ci prin *matricea* în care a crezut că poate fixa această devenire. Urmarea unei relativ stricte ordini cronologice, împărţirea materialului studiat în funcţie de această cronologie, urmând probabil relevarea unor simetrii în dezvoltarea unor religii şi arii religioase dovedeşte ambiţia proiectului eliadian şi încercarea acestuia de reimpune paradigma eliadiană. Cu toate acestea rezultatul nu a fost deloc pe măsura aşteptărilor, cartea a avut succes de public, dar nu a fost apreciată în lumea specialiştilor. S-a făcut deja observaţia că Eliade nu a reuşit aici să concilieze fenomenologia religiilor cu istoria religiilor, că nu a reuşit să impună metoda *Tratatului* materiei *Istoriei*. Această fractură metodologică va face ca eşecul reimpunerii unei paradigme eliadiene în centrul disciplinei istoriei religiilor să fie definitiv. Foarte puţin din *metoda* eliadiană este prezent în discursul Istoriei, care încearcă mai degrabă să fie pozitivist, menţinând totuşi argumentul specific eliadian al prezenţei şi importanţei spiritului în devenirea fiinţei umane. Istoria există, are o prezenţă covârşitoare, dar nu există decât în conjuncţie cu spiritul, cu polimorfismul fenomenelor religioase care dezvăluie sacrul, polimorfism care este unul al spiritului uman care naşte această multitudine de forme ale devenirii religioase. Este greu de spus dacă Eliade viza, în descendenţă hegeliană, un spirit absolut care devine odată cu formele sale particulare sau viza numai polimorfismul conştiinţei umane ca expresie a spiritului uman. În 1959 nota următoarele: „De refăcut *Phänomenologie des Geistes*, plecând de la rezultatele psihanalizei şi etnologiei. Importanţa istoriei religiilor pentru înţelegerea comportamentelor arhaice.“ Dacă, continuă Eliade, Marx şi Freud ne-au învăţat să vedem cauzele şi motivele veritabile, ascunse în masa fenomenelor sociale şi psihice, „*atunci Istoria Religiilor, aşa cum o înţeleg eu, ar avea acelaşi ţel: să identifice prezenţa transcendentului în experienţa omenească* – să izoleze – în masa enormă a „inconştientului“ – ceea ce este *trans-conştient*.“[1185] Aceasta este mult visata *revoluţie copernicană* a viziunii disciplinelor umaniste pe care Eliade o urmăreşte încă din anii ’30, revoluţie epistemologică pe care totuşi nu o poate atinge. Transcendentul nu devine în nici un fel acceptabil pentru

ştiinţa religiilor, nu poate fi acceptat ca fiind un fapt empiric demonstrabil. Eliade nu a putut niciodată reuşi să convingă asupra evidenţei prezenţei spiritualului în fenomenul religios, dimensiunea imanenţei fiind singura dimensiune acceptată de discursul disciplinelor umaniste care studiază omul. Întoarcerea religiosului prin acceptarea la limită a prezenţei sacrului ca dimensiune esenţială a existenţei umane, dimensiune situată atât în imanent, cât şi în dincolo de a această imanenţă, nu a putut fi niciodată impusă de Eliade discursului oficial recunoscut al istoriei religiilor. Dacă Jung reuşise tocmai pentru că situase arhetipurile într-o imanenţă profundă a inconştientului umanităţii, deci dincolo de individ, dar nu dincolo de umanitate, Eliade nu va reuşi să facă acceptată plasarea sacrului şi a dimensiunii spirituale a omului concomitent în imanenţă şi în transcedenţă. Această depăşire înspre dincolo îi va fi mereu refuzată de discursul oficial la disciplinei care nu va putea lua în calcul decât recognoscibilul imanenţei conştiinţei umane implicate în fenomenul religios. Umanismul eliadian se va bloca astfel permanent în această limită de netrecut a empiricului care nu poate urma discursul fenomenologic decât până la marginea posibilului conştiinţei religioase. Eliade va ieşi înfrânt din această încercare a labirintului, revoluţia epistemologică nu se va produce, Eliade nu va deveni egalul lui Freud, pentru că definiţia umanului nu se va modifica cu radicalitatea cu care freudismul va modifica definirea umanităţii subiectului uman. Psihanaliza freudiană, care va reface definiţia umanului în sensul decriptării unei ascunderi a omenescului, care va fi astfel universal definit ca dialectică a aparenţei şi ocultării psihanalitice în cadrul unei interiorităţi a psihismului mereu demonstrabile şi decompozabile, rămâne un model de neatins pentru revoluţia eliadiană a definirii umanităţii. Spiritul, în accepţia eliadiană, dominată de religios şi de înscrierea în cadrul unei mişcări a transcendenţei, nu va putea fi asimilat acestui psihism relevat de revoluţia psihanalitică freudiană, şi acceptat astfel ca evidenţă empirică a unei umanităţi mai profunde. Spiritul va rămâne şi în continuare prizonierul psihologismului, a dimensiunii imanenţei. Eliade şi-ar fi dorit desigur ca dicotomia psihanalitică a conştientului şi inconştientului să fie transformată în tripartiţia conştient-inconştient-transconştient. Or, este exact ceea ce nu va putea obţine, *transconştientul* va fi mereu definit în termenii imanenţei

psihismului uman, chiar dacă îi va fi concedată dimensiunea abisalului. Întoarcerea religiosului, împotrivirea făţişă la revoluţia freudiană şi surdă la cea jungiană, încercarea de reconstrucţie a religiosului ca dimensiune a transcendenței nu va avea succes. Paradigma eliadiană nu se va putea impune în câmpul disciplinelor umaniste, nici măcar în cadrul istoriei religiilor, şi nu va putea modifica definirea subiectului uman în sensul unei reîntoarceri a religiosului. *Istoria* sa intervine tocmai în perioada în care paradigma pe care o impusese în anii ’50 ai secolului XX devenise cu adevărat suspectă de teologie implicită, de dimensiunea ascunsă a unei religiozității difuze care milita pentru o înțelegere *religioasă* a fenomenului religios, ceea ce nu poate fi acceptabil în câmpul disciplinelor spiritului, aşa cum sunt ele definite de la iluminism încoace. *Religiosul* trebuie înțeles prin apelul la decompoziția pe care ştiinţa religiilor trebuie să o practice, tocmai pentru a putea descrie fenomenele religioase în termeni neutri şi universal inteligibili. Universalitatea discursului ştiinţific este o cu totul altă dimensiune decât universalismul eliadian al recunoaşterii religiosului ca fiind constitutiv pentru *homo sapiens*. Argumentul forte împotriva paradigmei eliadiene tocmai aici se construieşte, în caracterul ininteligibil a religiosului înțeles astfel pentru cei care nu sunt religioşi. Religiozitatea nu poate fi deci descrisă în temenii unei experienţe a transcendenței care lasă urme vizibile în discursul ființei umane ce trece prin această experienţă, ci în termenii neutri ai unei descrieri limitate empiric a unei experienţe vizibile şi măsurabile tocmai datorită vizibilității sale. Originea acestei experienţe nu poate fi niciodată întemeiată într-o transcendență, pentru că nimic de acest ordin nu poate fi demonstrat. Aceasta este limita pe care Eliade va dori mereu să o traverseze, dar pe care nu o va putea traversa niciodată din poziția de istoric al religiilor. Marele principiu al paradigmei eliadiene, acela al *ireductibilității* sacrului la alte dimensiuni, va fi finalmente negat şi respins tocmai pentru că descrierea ştiinţifică este în sine însăşi o *reducție*. Universalismul descrierii ştiinţifice se bazează tocmai pe această reducție şi noncontiguitate a discursului ştiinţific cu discursul religios. I.P. Culianu, probabil singurul său discipol, va înțelege criza paradigmei eliadiene şi va încerca să se salveze pe sine însuşi prin deconstrucția sistemului eliadian şi inventarea unei alte paradigme, care să țină seama de specificitatea

postmodernă a paradigmei ştiinţifice şi de aportul noilor discipline la înţelegerea omului. Pentru Culianu religia va fi un sistem perfect imanent al minţii umane dominat şi guvernat de o gramatică transformaţională riguroasă bazată pe principii logice elementare, descriptibile finalmente în termenii ştiinţelor cognitive. La Culianu religia nu mai are nimic din mişcarea spre o transcendenţă, nimic din încercarea eliadiană de a conferi *ireductibilul* acestei fenomenologii religioase, fiind mai degrabă o regândire pe bazele structurale şi sistematice puse de Lévi-Strauss a religiei, a gândirii religioase şi mitice.[1186] Probabil că I.P. Culianu ar fi respins această genealogie intelectuală, dar nu este mai puţin adevărat că teoria spiritului uman care creează mitul ca funcţiune proprie şi autonomă este la originea teoriei lui Culianu.[1187]

Este de altfel simptomatic faptul că în abordările sintetice mai noi din primele două decenii ale secolului nostru, Eliade nu mai intră aproape deloc în discuţie în ceea ce priveşte dezbaterea marilor concepte ale istoriei religiilor. De exemplu, chiar o lucrare scrisă pentru nespecialişti, ca *Manualul de istorie a religiilor*, redactat de Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio, Massimo Raveri şi Paolo Scarpi, în capitolul dedicat „Istoriei religiilor în cultura modernă“, scris de Marcello Massenzio, Eliade nu mai este considerat demn de a fi trecut în *raccourci*-ul destinat disciplinei, evoluţiei sale, principalelor şcoli, curente şi conceptelor care i-au definit parcursul în secolul XX.[1188]

Puţine din „descoperirile“ eliadiene din *Tratatul* din 1949 trec cu adevărat în textul *Istoriei*, care se pretează mult mai puţin la tipul clasic de analiză practicat de Eliade în eseurile sale de istorie a religiilor, care puneau întotdeauna în prim plan comparativismul prin care arhetipurile erau mereu luminate ca fiind esenţa nonaparentă a fenomenelor religioase, găsind astfel o metodă intelectuală extrem de eficientă de suţinere permanentă a paradigmei proprii. Această mereu reluată abordare transorizontală şi, concomitent, verticală, pe axa cronologiei universale, facilita o „tăietură“ (*coupure*) epistemologică adecvată mereu scopului fundamental, care era acela de a demonstra unitatea fenomenelor religioase, universalitatea arhetipurilor care se lasă dezvăluite în analiza sensului fiecărui fenomen religios particular, „istoricizat“. Privirea fenomenologică era foarte bine

servită de acestă grilă de lectură a fenomenelor religioase, ceea ce nu se mai poate întâmpla acum şi aici, în textul *Istoriei* care este strâns în chingile unei cronologii universale şi care trebuie să descrie separat vaste ansambluri de fenomene religioase aparţinând unor arii geografie şi istorice diverse. Pariul eliadian de a conferi întregului unitate tocmai prin intersecţia axelor cronologice şi geografice nu reuşeşte. Tabloul general nu poate scăpa de aparenţa de ansamblu divers, heteroclit, fără un principiu de unitate. În fond, pariul hegelian al lui Eliade cade. Istoria religiilor rămâne deci plină de fenomene religioase supuse unei diversităţi *incomensurabile* şi *ireductibile*. Sacrul nu se reuneşte cu spiritul într-o formă unică, într-o devenirea unică şi universal inteligibilă, religiile rămân forme şi substanţe diferite, deşi, ultimă speranţă escatologică eliadiană, spiritul uman caută intrinsec, deci universal, dezvăluirea sacrului în istoria propriei existenţe.

Discutând, în *Istorie*, despre iudaism, Eliade găseşte oportunitatea de a reintroduce două din ideile sale fundamentale: cea a irecognoscibiltăţii sacrului şi aceea a valorizării religioase a terorii istoriei. În paragraful 121, „Valoarea religioasă a «terorii istoriei»“ reia teoria potrivit căreia acţiunea fanatică a unei elite, cea a profeţilor, a putut face ca iudeii şi iudaismul să se sapveze în istorie. Reîntoarcerea periodică a poporului lui Jahve la cultul lui Baal, deci la religia politeismului, religiozitate cosmică arhaică, era mereu amendată de profeţii care acuzau îndepărtarea de Jahve, în termenii unei trădaări a legământului şi a pedepselor istorice pe care poporul iudeu va trebui să le suporte pentru trădarea sa. Ipoteza lui Eliade este că elita profeţilor a introdus dimensiunea teologică în istoria iudeilor, că au transformat istoria în hierofanie, astfel putând să menţină viu iudaismul şi puterea iudeilor de a rezista şi dea lupta pentru existenţă istorică. Catastrofele istoriei nu erau pentru profeţii preexilici asimilabile catastrofelor naturale, ci erau pedepse divine pentru un popor care îşi uita legământul făcut cu Dumenzeu însuşi: „Astfel, pentru prima dată, profeţii *valorizau istoria*.[1189] Evenimentele istorice au de acum înainte o valoare *prin ele însele*, în măsura în care sunt determinate de voinţa lui Dumnezeu. Faptele istorice devin astfel «situaţii» ale omului faţă de Dumnezeu, şi ca atare capătă o valoare religioasă pe care nimic nu putea să le-o asigure. Astfel avem dreptate să spunem că evreii au fost primii care au descoperit

semnificaţia istoriei ca epifanie a lui Dumnezeu, şi această concepţie, aşa cum era de aşteptat, a fost reluată şi amplificată de către creştinism.“[1190]În acelaşi sens al interpretării eliadiene a istoriei religiilor, vorbind despre „Avraam, «Tatăl credinţei» “, în paragraful 57, Eliade explică sacrificiul avraamic prin ideea sa paradigmatică privind irecognoscibilitatea sacrului: „Avem de-a face aici cu un tip special de dialectică a sacrului: «profanul» nu numai că e transmutat în «sacru», păstrându-şi structura cea dintâi (o piatră *sacră* nu încetează de a fi *piatră*), dar «sacralizarea» nu este sesizabilă de către inteligenţă: infanticidul nu este transformat într-un ritual vizând un anumit efect specific (…)“[1191] Astfel de inserţii hermeneutice sunt numeroase în textul *Istoriei* fără a a sigura totuşi un sistem hermeneutic unitar care să confere o unică matrice hermeneutică vizibilă textului integral al *Istoriei*.[1192]

Ninian Smart, încă din 1978, oarecum pe urmele lui Edmund Leach, a făcut critica teoriei eliadiene a religiei, într-o recenzie la lucrarea lui Guilford Dudley II, *Religion on Trial-Mircea and his critics*.[1193] Esenţa argumentării lui Smart este legată de criteriul popperian al falsibialităţii unei teorii ştiinţifice, or, examinarea teeoriei eliadiene nu satisface acest criteriu, deci ea nu poate fi primită ca fiind o teorie ştiinţifică, care să poată genera un program viitor pentru întreaga disciplină a istoriei religiilor. Se pot observa aici, ca şi în cazul celebrului articol al lui Leach, fudamentele criticii eliadiene în mediul anglo-saxon, care va critica permanent valoarea epistemologică a instrumentelor hermeneuticii eliadiene. Faptul capital că Eliade nu întemeiază un program ştiinţific al istoriei religiilor, impune astfel perspectiva unei epoci post-Eliade, în care disciplina să-şi caute o întemeiere ştiinţifică reală. Interesant este şi faptul că, examinând personalitatea lui Eliade şi contextul românesc al formării acesteia, Smart îl caracterizează pe Eliade ca fiind un „Romanian narodnik“, un autor pentru care naţiunea şi definirea rolului său este de maximă importanţă.[1194] Finalmente, Smart consideră că epoca Eliade, deşi foarte importantă pentru istoria religiilor, trebuie să lase loc unei abordări mai ample, pluridiciplinare, căre să confere religiosului o definire mai exactă din perspectiva societăţii şi istoricităţii.

O foarte interesantă critică a metodei eliadiene, a presupoziţiilor ei

metafizice şi metodologice, este făcută de Moshe Idel în „Concluziile“ sale de la sfârşitul volumului *Ascensiuni la cer în mistica evreiască*. Reexaminând poziţiile eliadiene cu privire la naşterea monoteismului iudaic, poziţii care presupun la Eliade convingerea că această naştere este rezultatul unei profunde revoluţii spirituale impuse de o elită, Moshe Idel ajunge la următoarea concluzie: „În marea ei majoritate, opera lui Eliade este o interpretare a unor interpretări – o lectură a unei literaturi secundare care este, ea însăşi, o interpretare. O astfel de lectură este dirijată de supoziţii esenţialiste, selective în cel mai înalt grad. Eliade credea într-o anumită formă de universalism primordial, împărtăşit de toate religiile arhaice. Aceasta este o alternativă adevărată pentru eşecul religiilor de mai târziu şi pentru cel al omului modern, o formă de *prisca theologia* sau de *philosophia perennis*.“[1195]Idel explică această predilecţie eliadiană pentru evaluarea formelor de religie arhaică în dauna religiilor cărţii ca fiind o constantă a matricei hermeneutice eliadiene. „Eliade era mult mai fascinat de religiile ţărăneşti arhaice din Balcani decât de creştinismul ortodox oficial. Religiozitatea ţărănească amintea, după părerea sa, de religia cosmică şi mitică indiană.“[1196]Vorbind mai departe atât despre Eliade, cât şi despre Scholem subliniază: „Revolta împotriva religiozităţii moderne sau antagonismul faţă de ea au motivat abordarea iconoclastă a celor doi savanţi. Îi interesa nu doar trecutul, ci şi implicaţiile activităţii lor de cercetare pentru viitor. Eliade a abordat ceea ce considera a fi universaliile religiei arhaice, aşa cum apăreau în zeci de religii; dar a rămas în primul rând subjugat de religiozitatea mitico-arhaică.“[1197] Ideea eliadiană a rupturii religioase efectuate de o elită iudaică hotărâtă să impună revoluţia monoteismului este considerată ca fiind pur speculativă de către Idel, rodul doar al predilecţiei implicite a lui Eliade pentru religiile arhaice, care ar putea fi considerate ca reintegrând omul cosmosului. Rezultatul acestei idei speculative este deci o superficială înţelegere a iudaismului, pare a spune Idel. Exemplul pe care îl alege Moshe Idel este menit să demonstreze că matricea hermeneutică eliadiană nu poate fi folosită universal, deşi chiar acesta fusese scopul creării sale.[1198]

Tot Moshe Idel, în studiul său *Mircea Eliade şi Zoharul: nisipuri mişcătoare*, publicat în 2011 relevă, în aceeaşi ordine a interpretării de către

Eliade a unor texte fundamentale bazându-se doar pe surse secundare, că interpretarea eliadiană a mitului androginului folosind şi texte iudaice este complet irelevantă, pentru că foloseşte surse secundare care îl fac să facă trimiteri la texte care de fapt nu există. După examinarea tuturor studiilor eliadiene despre tema androginului şi a trimiterilor lor bibliografice, Idel notează: „Se poate spune că în toate versiunile majore despre androgin ca perfecţiune, pe care Eliade le-a expus în cei 16 ani în care a continuat să-şi reia teoria, el s-a referit la Midraş ca la una dintre sursele sale. Pentru a-şi susţine ipotezele, el oferă aproape întotdeauna o anumită sursă, *Bereşit Rabba'* I, 4, fol. 6, col. 2, urmată de traducerea în engleză: „bărbat pe partea dreaptă şi femeie pe partea stîngă, dar Dumnezeu l-a separat în două jumătăţi". Uneori, citatul este mai lung, dar ultima sa parte, redată aici, nu există în nici una dintre versiunile din Midraş ale *Bereşit Rabba'* pe care le cunosc. Această versiune necunoscută a Midraş-ului nu arată că Eliade a încercat să inventeze sau că a inventat efectiv un text midraşic. Este mai simplu de atît: Eliade a luat, pur şi simplu, punctul de vedere despre Midraş exprimat de Krappe, în nume propriu, drept o sursă existentă în Midraş. Iată ce scrie, de fapt, savantul american, exprimând propriul punct de vedere: „Alţii au o părere diferită: primul om era bărbat pe partea dreaptă şi femeie pe partea stîngă: atunci Dumnezeu a separat cele două jumătăţi". Aici nu e vorba de redarea prin propriile cuvinte a unei interpretări academice, ci de o redare corectă a concepţiei unor gînditori midraşici anteriori. Tema celor două jumătăţi nu există nici în citatele rabinice specifice reluate de Krappe şi, din cîte ştiu eu, nici în izvoarele rabinice din Antichitatea tîrzie, chiar dac` tema apare în texte de cu totul alt gen, scrise mult mai tîrziu, şi anume în sursele mistice ale Evului Mediu. Aceasta nu este doar o parafrazare, ci o opinie academică pe care Eliade a transformat-o într-un text-sursă, a citat-o apoi, ca atare, într-o serie de scrieri. Oricum, aceste erori filologice sînt teme minore, în comparaţie cu problema mai vastă care constă în faptul că ipoteza majoră a lui Eliade cu privire la androgin ca ideal nu apare în Midraş, şi chiar îl contrazice."[1199]

Transgresarea istoricului şi a istoricităţii, a particularului, a diferenţei, a unicităţii fenomenului religios l-a costat pe Eliade posteritatea. Întreaga sa operă este pusă sub semnul întrebării, din diverse direcţii de atac, tocmai

datorită a acestui *esenţialism* care îi este reproşat, în sensul în care căutarea unei esenţe a fenomenelor religioase l-a condus spre pierderea distanţei critice, spre apropierea istoriei religiilor de o veritabilă teologie, de o permanentă justificare a religiei şi a religiozităţii. Ceea ce pentru Eliade este evidenţa şi adevărul intrinsec al fenomenelor religioase devine pentru comentatori disoluţie a demersului ştiinţific, deraiere spre teologic, dispariţie a discursului ştiinţific prin înlocuirea acestuia cu un soi de discurs iluminat, gnostic şi profetic despre o esenţă supraumană şi supraistorică a religiosului, a experienţei sacrului. Astfel, întreaga operă de istoric al religiilor devine doar discursul descentrat al unui fel de iluminat obscur, a cărui singură direcţie de acţiune a fost camuflarea teologicului în haina academismului respectabil. Iată, de exemplu, unul din cometariile lui Ivan Strenski: „Eliade's right-wing, irrationalist and yogic nurture similarly do not inspire confidence in Eliade's affection for liberal democratic epistemological culture. Eliade seems a kind of a guru, teaching a guru's way of interpreting religious data. In 'Sermons by a Man on a Ladder', Edmund Leach put it fifteen years ago. Gurus are priviliged knowers; their 'knowledge' is beyond public scrutiny, thus 'undemocratic' in the literal sense and impossible, it seems to me, to reconcile with the epistemological norms of liberal-democratic culture. Perhaps this is infortunate, and ought to spell the overthrow of this profane culture? I, for one, do not think so, nor do I personally think we should try. The dangers of simple authoritarism are well known and great. Eliade's position is simply an epistemological 'non-starter'. […] That Eliade's approach, taken in entirety, would prove fatal to the study of religion as a liberal discipline. It would reduce religious studies to the theology – moreover a peculiar theology without a church or tradition, producing perhaps what a life-long friend of Eliade referred to as, 'religious mind without a religion'".[1200] Deşi nu toate opiniile sunt tot atât de ofensive, de distrugătoare faţă de orice posibilă valoare epistemologică a hermeneuticii eliadiene, atât de amestecate cu o judectă politică subiacentă care îl condamnă pe Eliade fără drept de apel, trebuie recunoscut că tonul general al comentariilor este unul care refuză să mai vadă în Eliade un model hermeneutic pentru viitorul disciplinei istoriei religiilor.

Critica programului eliadian[1201] pe tărâm american s-a fixat cu deosebire

tocmai asupra valorii epistemologice a metodei sale hermeneutice. Întrebarea fundamentală care s-a pus a fost: care este elementul care validează modelul eliadian de istorie a religiilor, ce anume l-ar putea face operant în continuare? Critica cea mai acerbă a venit din partea cercetătorilor care văd în opera eliadiană nu o operă ştiinţifică, ci o teologie camuflată, o evanghelie a unui conservator pentru care modernitatea este demonică, epoca unei disoluţii generalizate. Dar nu mai puţin, cei care, din interiorul disciplinei doar, fără să facă judecăţi ideologice, sunt angrenaţi în interpretarea marilor tradiţii religioase nu consideră programul eliadian susceptibil de a constitui un real proces de cunoaştere şi interpretare a religiei. Pentru aceştia singura carte profundă a lui Eliade este monografia despre Yoga, singura în care metoda şi miza sunt cosubstanţiale unei cunoaşteri profunde din interior a domeniului cercetat. În urma acestui asalt, întreaga paradigmă eliadiană a fost disolocată, deşi există deja semnele, dacă nu ale unui reviriment, cel puţin ale unei domoliri a asaltului deconstructivist.[1202]

Fără a încerca să alcătuiesc dosarul posterităţii critice a operei lui Eliade ca istoric al religiilor, voi analiza câteva din argumentele (mai mult sau mai puţin) pertinente ale criticilor săi, în conexiune firească cu opera eliadiană. Au constituit puncte nodale ale criticii în special metoda hermeneuticii eliadiene, fenomenologia şi metoda comparativismului eliadian. Toate aceste teme au fost considerate cruciale pentru examinarea validităţii programului eliadian şi pentru depăşirea acestuia în sensul unei înaintări epistemologice a disciplinei înseşi.[1203] În acest sens foarte utile sunt culegerile de studii editate de Bryan Rennie şi Wendie Doniger, lucrările lui Jonathan Z. Smith, Moshe Idel, Douglas Allen, Robert A. Segal, Mac Linscott Ricketts, Charles H. Long şi Bryan Rennie.

Unul dintre cei mai puternici şi vechi oponenţi a fost Henri H. Stahl, figura patriarhală a sociologiei româneşti, asistent al lui Dimitrie Gusti şi continuator al sistemului gustian în sociologie. În 1983, în plină vogă eliadiană în România, Stahl publică *Eseurile Critice* unde face critica distructivă a lui Blaga şi Eliade.[1204] Stahl, care este un sociolog care pune accentul pe cercetarea empirică, desfiinţează argumentele celor doi prin demonstraţia faptului că nici un argument blagian sau eliadian nu se

bazează pe vreo cercetare *empirică*, deci le lipseşte orice bază ştiinţifică pentru tragerea de concluzii generale. Ceea ce pun aceştia în joc, susține Stahl, este numai abstracția generată de propriile interese epistemologice şi politice. Studiul dedicat lui Eliade se numeşte „Mircea Eliade şi teologia satului arhaic românesc“.[1205] Prima idee supusă criticii este teoria creştinismului cosmic. Stahl numeşte această teorie un adaos savant peste realitățile etnografice ale satului românesc, care rămâne pentru Eliade o mare necunoscută. Eliade construieşte, spune Stahl „o întreagă teorie teologică“ care nu are nici o susținere demonstrabilă. A doua idee eliadiană criticată de Stahl este „greşita echivalare a „sacrului“ cu „realul“. Pentru Stahl, ca, de altfel pentru majoritatea criticilor din țară şi de afară, teoriile eliadiene sunt numai camuflarea unei concepții teologice a autorului. Acuza de teologie mascată în istorie a religiilor va deveni curentă în literatura de specialitate dedicată lui Eliade şi sistemului său conceptual. Stahl susține că Eliade face istorie a religiilor din punctul de vedere al *credinciosului*, pentru care, într-adevăr, numai sacrul este real. Eliade refuză orice abordare sociologică a religiei, deci îşi refuză astfel accesul la cunoaşterea reală a religiei, rămânând prizonierul unei teologii implicite, care nu-l poate duce în nici un caz la cunoaştere ştiinţifică. Vom vedea că toate aceste argumente, de altfel foarte neglijent puse în pagină, vor constitui argumente şi în dezbaterea pe teren american a gândirii eliadiene. Argumentația lui Stahl este, din păcate, deficitară, atât ca formă, cât şi ca fond. Tratarea textelor citate din Eliade printr-o grilă strict empirică şi abordarea literală a unora dintre concluziile acestuia sunt în afara oricărei critici reale.

Robert A. Segal, unul dintre criticii echilibraţi şi analitici ai operei eliadiene, atacă în câteva dintre punctele esențiale ale metodologiei sale[1206]. În studiul său, *In defense of Reductionism*[1207], Segal dezbate argumentul eliadian fundamental al *ireductibilității* fenomenului religios. Segal neagă această ireductibilitate, propunând în schimb ipoteza reductibilității, ca fiind singura care ne poate îngădui să înțelegem şi să interpretăm ca noncredincioşi fenomenul religios. Analizând argumentele eliadiene în spijinul nonreductibilității, nu le găseşte convingătoare, pentru că Eliade nu reuşeşte să demonstreze care este sensul adevărat al religiei pentru credincioşi. Este sensul conştient cel adevărat? Sau este sensul ascuns,

implicit? Şi care este sensul adevărat al religiei pur şi simplu? Este perfect adevărat că ireductibilul fenomenului religios este împărtăşit de credincios, dar este aceasta o dovadă a ireductibilității fenomenului religios? Este firesc ca pentru credincios ireductibilitatea să fie impărtăşită, dar aceasta nu este o dovadă peremptorie a ireductibilității. Care este atunci dovada sigură a ireductibilității? Sensul conştient, împărtăşit al credinței, sau mai degrabă ascunsul sau implicitul nespus din actele credinței?! Segal afirmă că Eliade nu reuşeşte să demonstreze cu adevărat nimic în această problemă. „The issue is whether the true meaning of religion is its conscious meaning for belivers. Eliade systematically fails to prove that it is“. [1208] Cercetătorul american face apoi critica metodelor comparative, a „procesului de *Verstehen*“ şi a abordăriii fenomenologice, instrumente sau metode care nici ele nu pot asigura peremptoriu dovada ireductubilității fenomenelor religioase. Metoda fenomenologică este respinsă de pe poziția empirismului, pentru că nici un fenomenolog nu îşi va putea vreodată valida rezultatele sau viziunea, nu va putea deci oferi un rezultat care să fie reduplicat de experiența altui fenomenolog. Astfel că orice rezultat al fenomenologiei religiilor este un rezultat al intuiției, deci al subiectivității, care nu poate da seama de esența religiei, care devine astfel o pretenție metafizică şi atâta tot.

În locul acestui model al ireductibilității care se dovedeşte vidat de sens şi de aplicabilitate, rămânând în zona metafizicii, Segal propune modelul reductibilității, care ar avea atuul că poate fi utilizat şi de necredincioşi pentru înțelegerea fenomenelor religioase. Modelul ireductibilității este clar că este imposibil pentru necredincioşi, pentru că nu pot avea acces la înțelegerea unei experiențe care le este complet străină. Numai apelând la modelul reductibilității fenomenelor religioase poate un necredincios să înțeleagă religia. Implicația subiacentă a lui Segal este că pentru un modern religia nu mai poate fi înțeleasă în termenii *tari* ai unui fenomen al transcendenței, perfect autonom şi perfect ireductibil la orice altceva. Modernul *trebuie* să înțeleagă religia prin intermediul unui auxiliar sociologic, istoric, psihanalitic etc. Cum nu putem fi deloc siguri că religia are o esență unică şi imuabilă, atunci modelul reductibilității poate fi foarte bine validat de experiența atât a necredinciosului, cât şi de acea a

cercetătorului care se află de atâtea ori în poziţia necredinciosului faţă de atâte şi atâtea fenomene religioase pe care le studiază. Segal va afirma că: „there are several issues which it is the purpose of this article to consider. First, it is not the purpose here to consider whether reductionistic interpretations of religion are true. The purpose is to argue only that their truth is an open rather than closed question, an empirical rather than *a priori* one. Whether or not they are ultimately prove true empirically, reductionistic are not, it has been argued, *a priori* inadequate - inadequate on the grounds that they are reductionistic“. [1209] Cu alte cuvinte, ceea ce trebuia demonstrat este că modelul reducţionist este în primul rând posibil, în al doilea rând dezirabil şi în al treilea rând abia că este posibil adevărat, nu necesar adevărat. Ceea ce este în primul rând important pentru demonstraţie este de a dovedi că acest model nu este *a priori* fals, cum încearcă Eliade şi alţii să demonstreze. Segal va discuta în încheiere motivaţia lui Eliade pentru care acesta a folosit modelul ireductibilităţii, şi anume, apărarea religiei şi a sacrului, a transcendenţei. Opinia lui Segal este că acceptarea modelului reducţionist nu conduce la moartea religiei, că o teorie despre religie nu poate anihila fenomenul religiei, deci spaima lui Eliade este fără obiect.[1210]

Robert Segal, profesor la Stanford University, teoretizează aici de pe poziţiile *relativismului*, pentru care adevărul nu este problema ultimă a conştiinţei umane, ci moralitatea unei bune şi tolerante aşezări a subiectului faţă de celelalte subiecte implicate în realitatea socială. Modelul reductibilităţii fenomenelor religioase este modelul care poate asigura comunicativitatea experienţelor umane, înţelegerea diferenţelor şi asumarea lor într-un mod defensiv, nondiscriminatoriu. Religia nu poate fi numai domeniul credincioşilor, nici studiul fenomenelor religioase nu poate fi numai apanajul savanţilor angajaţi religios, ci trebuie să fie, dimpotrivă, deschis oricărui cercetător inclusiv celor neangajaţi religios, celor agnostici sau chiar atei. Acesta este un program *umanist* care vehiculează argumentele mai vechi ale empirismului, relativismului cultural şi agnosticismului. Problema care se pune este dacă o astfel de aprehensiune a modelului Eliade poate duce undeva, în afara anihilării *ab initio* a modelului discutat, pentru că este complet incomensurabil cu cel vizat de

analiza însăşi. Poate fi înţeles Eliade în aceşti termeni sau poate fi doar respins?! Opinia mea este că nu poate fi înţeles, ci doar respins, că nimic din paradigma lui Segal nu poate fi în acord cu paradigma eliadiană, şi că, finalmente, rezultatul este unul singur, şi anume, anihilarea paradigmei eliadiene în numele unui *umanism* care nu mai poate accepta valorile absolute, valorile unice, valorile sau fenomenele care vizează sau sunt întemeiate pe transcendenţă. Care transcendenţă, este întrebarea subiacentă a lui Segal? Poate fi această transcendenţă experimentată, experienţa poate fi recreată de alt subiect, de altă subiectivitate în condiţiile primei subiectivităţi, cea care o asumă şi o împărtăşeşte? Nu, nu poate fi reduplicată şi nici nu poate fi demonstrată, deci nu este empiric demonstrabilă. Este doar o experienţă a unei subiectivităţi, eventual o experienţă metafizică, doar atât. Eliade se dovedeşte a fi deci un metafizician vetust care a creat un model hermeneutic aporetic, care nu duce nicăieri, pentru că nimic nu poate fi demonstrat cu certitudine ca fiind necesar adevărat: nici că religia are o esenţă, nici că această esenţă poate fi cunoscută. Argumentul lui Segal este polimorf, în sensul în care vizează atăt un principiu epistemologic şi metodologic fundamental, cât şi o valoare morală fundamentală pentru umanismul relativist postmodern, şi anume, toleranţa prin recunoaşterea că nimeni nu se bucură de experimentarea unor valori absolute, că nimeni nu poate deveni posesorul paranoic al unei conştiinţe a unui absolut împărtăşit, ceea ce este de fapt tocmai „pretenţia“ oricărei religii. Or, toate religiile având aceeaşi pretenţie absurdă, este clar că nici una nu poate fi adevărată şi, mai mult, nici una nu trebuie să fie adevărată, pentru că aceasta ar putea fi moartea oricărui *umanism* relativist şi deconstructivist postmodern. Pretenţia eliadiană la supremaţia, unicitatea, certitudinea metafizică a adevărului experienţei religioase nu mai poat fi susţinută, cel puţin nu în termenii ştiinţei umaniste, ci numai în termenii unei oarecare teologii. Eliade este deci irelevant din punct de vedere epistemologic şi periculos din punct de vedere etic. Aceasta este de fapt concluzia argumentaţiei lui Robert Segal, pentru care studiul religiei nu mai poate fi făcut ţinând seama de moştenirea eliadiană. Contrargumentul eliadian este acela după care reducţionismul este modelul care goleşte de sens orice experienţă religioasă autentică, pentru că anuleză religiosul

pentru sociologic sau psihologic. Pentru Eliade, în cazul modelului reducţionist, religia, sacrul dispare, or, teza sa fundamentală este că religia, experienţa religioasă sau mistică este parte a definirii fiinţei şi existenţei umane.

Hermeneutica eliadiană este atacată de asemenea de Ivan Strenski[1211] de pe poziţii oarecum asemănătoare, dar având o implicaţie netă de critică a poziţiei ideologice şi politice a lui Eliade decriptată ca fiind de dreapta. În studiul său dedicat recenziei la primul volum din *Autobiografie* (*Memorii*, 1907-1937), titlul sub care a apărut în limba engleză, acesta afirmă falimentul irevocabil al hermeneuticii eliadiene, care n-ar avea astfel nici o valoare de adevăr, care nu ar fi produs decât mituri personale. „What is Eliade's fault, however, is the historiographic method he proposes for taking the religious perspective. Eliade's unique method of doing history of religions in the ‚creative hermeneutics' mode is perhaps singly responsible for the most serious metodological objections to his work. I want to suggest that the *Autobiography*. Like the rest of Eliade's work, is also best read as, creative hermeneutics'. […] Eliade has described ‚creative hermeneutics' directly in at least one programmatic article and indirectly in at least two other places. ‚Creative hermeneutics' is really another name for what I would call a sacred, speculative and existential hermeneutics: it aims to *change* man by ‚revealing' the presumed *sacred* meanings conceales in the profane; but it aims to do this by a method of speculation that does not seem to accept normal limits upon our ability to say we ‚know'".[1212] Ivan Strenski practică aici o hermeneutică a suspiciunii, care îl conduce la o citire destul de superficială a operei eliadiene, *ab initio* orientată spre descoperirea camuflărilor multiple pe care perniciosul Eliade le-ar fi utilizat pentru înscenarea marei şi ultimei camuflări care trebuia să fie însăşi opera sa de istoric al religiilor, şi ea camuflare a unei alte teribile camuflări, o teologie primitivă şi tenace, o religiozitate impenitentă care transforma totul în perspectivă a sacrului dezlănţuit în iraţional. Un Eliade iraţional, un Eliade care complota la nesfâşit împotriva unei raţiuni iluministe triumfătoare. Nu e mai puţin adevărat că pretenţia eliadiană a unei hermeneutici salvatoare este foarte greu de digerat pentru orice mediu academic. Hermeneutica suspiciunii este metoda preferată a tuturor criticilor care vizează opera

eliadiană ca exerciţiu al camuflării vinovate, care presupun un păcat capital al începutului într-o ţară mică, primitivă şi agricolă ca România interbelică vinovată de atâtea păcate.[1213]

Acelaşi Ivan Strenski în capitolul „Mircea Eliade – Some Theorethical Problemes“[1214] din *Religion in relation: method, application and moral location* face dosarul incongruenţelor epistemologice ale metodei eliadiene. Eliade, ca metodolog, este „dezamăgitor şi evaziv“[1215], ocoleşte întotdeauna discuţia despre metodă, metodologie şi relevanţa epistemologică a instrumentelor aplicate şi a metodelor folosite. Strenski acuză impresia pe care Eliade vrea să o lase, prin explicaţiile sale, că istoria religiilor ar fi o ştiinţă inductivă, care se bazează pe fapte istorice, ceea ce nu este cazul, Eliade folosind peste tot o abordare a priori, prin care faptele sunt deja construite pentru a putea fi servite observaţiei aşa-zis empirice. Hermeneutica eliadiană este judecată dintr-o perspectivă popperiană, pentru care criteriile metodei ştiinţifice sunt foarte clare. Celebrul principiu popperian al falsificabilităţii este complet ignorat de Eliade, ceea ce îl duce, spune Strenski, la concluzii riguros neştiinţifice. Un alt principiu eliadian care conduce la concluzii neştiinţifice este autoautentificarea intuiţiei şi introspecţiei ca temei al disciplinei istoriei religiilor, or, niciodată intuiţiile şi introspecţiile hermeneutului nu se pot autoautentifica printr-o procedură care ar ţine cont de principiile cunoaşterii ştiinţifice. Eliade, susţine Strenski, creează un întreg scenariu în care istoria şi metoda istorică sunt respinse ca neputând crea o abordare a fenomenelor religioase, pentru că, pur şi simplu, acestea ar scăpa înregistrării istorice pozitiviste, ceea ce îl conduce la adoptarea unei metode *a priori* care, singură, ar putea defini şi explica sensul fenomenelor religioase. Mai mult, atâta timp cât sensul acestor fenomene nu poate fi supus principiului verificabilităţii şi falsificabilităţii, pentru că nu există o referinţă înregistrată a modului în care utilizatorii acestor mituri şi simboluri înţelegeau ei înşişi să le folosească, atunci este permisă folosirea unei hermeneutici nonverificaţionale în teoria eliadiană a religiei. În al treilea rând, similitudinile între mituri şi simboluri, deşi nu pot fi explicate printr-o origine comună, dovedită istoric sau geografic, ar putea fi totuşi explicate printr-o origine comună care poate fi găsită în structura psihicului uman, în arhetipurile care o constituie,

arhetipuri care sunt definibile prin „a reference to a common origin at once ontologically transcendental and psychological“.[1216]Astfel, Strenski refuză programului eliadian orice întemeiere de tip ştiinţific.

„A construi pe eroarea magnifică a lui Eliade“ de Roger Corless este o critică postmodernă tipică la adresa întregii paradigme eliadiene. Postmodernă atât în mesaj, cât şi în metoda critică, pentru că lipsesc argumentele care să susţină deconstrucţia şi destrucţia programului eliadian. Iată teza autorului: „Mircea Eliade, aş spune, a fost o pecete a profeţilor în religia sau tradiţia cunoscută ca „Istoria Religiei/Religiilor“, iar după el canonul este închis. Trebuie să regândim în întregime ceea ce înţelegem prin „religie/religii“ şi ceea ce credem că facem cînd „o“ studiem sau „le“ studiem. Dar, spre deosebire de Mohamed, care ne-a transmis un mesaj clar pentru a pecetlui religia Islamului, Eliade ne-a transmis un mesaj care ne lasă perplecşi. Îndrăznesc să spun că munca de o viaţă a lui Eliade a fost o eroare, ca eroarea (tehnic, „rezultatul nul“) experimentului Michelson-Morley pentru a găsi eterul, care a deschis calea, pentru noi, să descoperim radiaţia electro-magnetică“.[1217]

În ce constă deci eroarea fundamentală a lui Eliade? În faptul că nu a putut descoperi în ce constă esenţa imuabilă a religiei, în ce constă *religiosul*. Încercarea lui Eliade ne ajută deci să înţelegem că esenţa religiei nu există, că religiosul autonom şi imuabil nu există, putem merge mai departe eliberaţi de această iluzie pernicioasă. Pe ce se construieşte această teză? Pe studierea a două volume, volumul editat de Eliade cu texte esenţiale ale diverselor religii (titlul originar, *De la primitivi la Zen*) şi volumul scos împreună cu Culianu, *Dicţionar al religiilor*, care în engleză a purtat titlul de *Ghid*. Corless susţine că confuzia, lipsa de claritate a criteriilor de stabilire a ceea ce este religie şi ce nu, omisiunile, neconcordanţele atestă în mod clar stadiul deficitar al disciplinei, dar şi al instrumentelor metodologice şi hermeneutica ale celor care au redactat volumele. Erudiţia, pare să spună Corless, nu te salvează de lipsa de temei epistemologic. Pur şi simplu religiile nu pot fi studiate aşa cum au fost studiate până în acest moment, pentru că nu putem avea nici un rezultat care să fie validat universal. Eliade a căutat acea *clavis universalis*, dar nu a găsit-o, dovadă stă eşecul său în a scrie o istorie a religiilor, eşec care a fost

generat de imposibilitatea de a aranja tabelul universaliilor religioase contextual, deci diacronic, nu sincronic cum făcuse în *Tratatul de istorie a religiilor*. Acestea sunt constatările care construiesc diagnosticul final al eşecului eliadian. Argumentul lui Culianu cu privire la religii ca hărţi ale minţii umane, care se organizează ca sisteme, generate de ceva similar cu o gramatică transformaţională este respins şi el pentru că, dacă reuşeşte să convingă asupra caracterului sistemic, nu reuşeşte să convingă asupra caracterului religios distinct al acestora, deci nu putem avea răspunsul la întrebarea fundamentală: care este criteriul religiosului? Întrebarea care se pune mai departe este, în opinia lui Corless, ce este un sistem autonom şi ce este un sistem heteronom? Nici aici nu avem de fapt un criteriu, ceea ce ne aruncă în zona relativismului, deci interpretarea eliadiană a religiei ca sistem autonom nu poate face nici ea prea multe pentru depistarea caracterului esenţial al religiei. Propunerea lui Corless, preluată după Ninian Smart, perfect postmodernă, este de a numi toate sistemele religioase, filozofice şi ideologice ca: „nu-mai-pot-după-ism“, care ar putea fi studiat cu mijloacele/instrumentele lăsate în părăsire de ştiinţele umane, astfel putând fi încheiată cu demnitate era eliadiană, „construind pe rezultatul nul al investigaţiei indispensabile şi să trecem, mai departe, la alte întrebări“.[1218] Finalul uşor magic, uşor absurd al argumentului nu te poate lăsa decât perplex. Ar fi foarte greu de spus care disciplină din rândul ştiinţelor umane a ajuns vreodată la definirea universal univocă a obiectului său de studiu? Niciuna. Deci ar fi foarte greu să creezi din răspunsul la această întrebare criteriul de validitate al unei discipline umaniste.

În aceeaşi ordine de idei, a deconstrucţiei postmoderne a culturii, eseul lui Tim Murphy, „Eliade, subiectivitatea şi hermeneutica“,[1219] este interesant pentru tezele pe care le susţine cu privire la rolul, importanţa şi sfârşitul paradigmei eliadiene în istoria religiilor. Pentru Murphy, hermeneutica eliadiană este legată de epoca subiectului gândit ca eu *transcendental* (atemporal, universal), a subiectului modern, care ia naştere odată cu cogito-ul cartesian. Dar acest subiect se va dovedi, dimpotrivă, istoric. Propoziţia fundamentală a hermeneuticii lui Eliade sprijină acestă încadrare, susţine Murphy. Care este această propoziţie? „Sacrul este un element în structura conştiinţei“.[1220] Ceea ce fundează categoria sacrului ca o categorie

constitutivă a conştiinţei umane, element definitoriu al fiinţei umane. Propoziția este ea însăşi o duplicare a unei alte propoziţii fundamentale a lui Rudolf Otto din *Das Heilige*, propoziţie care afirma despre ceea ce este sfânt că este o categorie pur *a priori* a raţiunii umane, deci o categorie mult dincoace de orice experienţă a conştiinţei. Subiectul uman este constituit deci şi pe temeiul acestei categorii pure *a priori*. Programul eliadian este deci întemeiat de la început pe ceva dincolo de istoric şi de empiric, de aici permanenta respingere a istorismului şi propensiunea spe o definire mai largă a umanului. Hermeneutica lui Eliade devine deci în mod natural mai ambițioasă. Dacă sacrul este un element constitutiv al conştiinţei umane, atunci hermeneutica fenomenelor religioase este şi hermeneutica spiritului uman care deşi are o devenire temporală, trebuie înțeles în esența sa în devenirea sa proprie, în arhetipurile sale constitutive ale conştiinţei pure. Murphy notează: „În spirit, toate diferenţele sunt subsumate şi istoria devine istorie universală: *allgemeine Geschichte*. Spiritul, la Eliade, ca la Hegel, este *subiectum* şi *substantia* istoriei; ceea ce prin «subiacența» sa dă unitate, chiar identitate tuturor celorlalte forme variate de diferență, care apar în timp. Istoria religiei culminează cu antropologia filozofică, adică «Noul Umanism»(…)“.[1221]Ar trebui spus totuşi că la Hegel spiritul este dincolo de umanitate, dar cu tot cu umanitate. Altfel, într-adevăr, Eliade îşi construieşte o mizã hegeliană în ceea ce priveşte manifestările spiritului şi a unității sale subiacente. Argumentul autorului continuă în domeniul criticii modelului etnocentric, rezultat automat al subsumării hermeneuticii eliadiene paradigmei subiectivității transcendentale. Cu alte cuvinte eul subiectului transcendental cu care operează implicit Eliade este domiat de propria centralitate topindu-l pe *celălalt* permanent în propria experienţă a *cogito*-ului. „Hermeneutica lui Eliade, atunci, este un discurs totalizator, astfel spus, un discurs ce subsumează întreaga alteritate în sine“. [1222]Această autarhie a subiectului este caracteristica modernității, modernitate care a luat sfârşit, şi odată cu ea, teză a lui Derrida, ia sfârşit şi „omul“ care a fost creat de metafizica acestei modernități. „Omul“ este un concept metafizic, dar şi istoric totodată, de unde necesitatea „schimbării subiectului“. În acest orizont metafizic şi istoric totodată, hermeneutica lui Eliade cade odată cu epoca care a născut-o. Epoca subiectului totalizator, a subiectului

metafizicii occidentale care alienează diferitul, alteritatea. „Pe scurt, mişcarea lui Eliade către incluziune este rezultatul eliziunii diferenţei celuilalt. Aceste grupuri, complet distincte unul de altul şi complet plurale în ele însele, sunt, toate, aceleaşi vizavi de „Omul“ european. Ele sunt imagini ale celuilalt, în raport cu Europa. Identitate lor e nonexistentă, în afară de un construct de ambiţii universaliste ale subiectului modern european“.[1223]

Alinierea lui Eliade la modernitate şi la occidentalism, alinierea la susţinerea şi afirmarea unui subiect metafizic al voinţei de putere este o ipoteză mai degrabă hazardată. Se poate spune, dimpotrivă, că Eliade reprezintă mai degrabă un program diferit, un program al slăbirii subiectului uman autocentrat în sine, chiar dacă, desigur, se slujeşte încă implicit de categoriile metafizicii occidentale pentru a-şi întemeia hermeneutica. *Subiectul* hermeneuticii eliadiene este un subiect slab, este subiectul care se defineşte pe sine prin experienţa religiosului, deci printr-o transcendentă alteritate. Subiectul care creează hermeneutica eliadiană este desigur prizonierul metafizicii occidentale care vrea să-l descopere pe *celălalt* ca *alteritate*, dar vrea să-l descopere şi ca *identitate*, ca apropiere de sine însuşi, ceea ce este, vrem nu vrem, paradoxul spiritului european.

Una dintre cele mai acide luări de poziţie cu privire la Eliade este cea a lui Russel T. McCutcheon, intitulată „Metode, teorii şi terorile istoriei. Încheierea erei Eliade cu oarecare demnitate“.[1224] Argumentul lui McCutcheon se îndreaptă împotriva înţelegerii religiei ca o experienţă autonomă, ireductibilă, personală, ce nu poate fi explicată, ci numai descrisă şi interpretată şi împotriva lui Eliade şi a apărătorilor săi care continuă o paradigmă neştiinţifică a studiului religiilor. Eliade este definit astfel: „Oricum, reprezentări contemporane ale lui Eliade ca un Mare Om dezmembrat sau, mai bine zis, Marele Creier cuplat cu autoritatea virtual nepusă sub semnul întrebării a operei sale, încă exercitată în studiul contemporan al religiei, sugerează existenţa unui punct critic orb în studiul religiei“.[1225] Critica lui David Cave, a lui Bryan Rennie şi Carl Olson este critica tuturor acelor autori care au înţeles să scrie despre Eliade folosind perspectiva eliadiană, adică aceea de a se încadra în perspectiva autorului şi de a înţelege astfel care este miza operei. Este criticată şi toleranţa faţă de

episoadele politice ale vieții lui Eliade, toleranță care este citită ca fiind din aceeaşi paradigmă a ocultării temporalității, a istoricizării, a evitării judecății critice, paradigmă instituită şi perpetuată de Eliade însuşi. Rennie este acuzat de a fi încercat „de a reabilita programul ideologic al lui Eliade de conceptualizare a religiei ca o experiență umană esențială, universală şi totală, capabilă de a salva civilizația Occidentului, prin apropierea de valori presupus arhaice“.[1226] Această speranță escatologică a lui Eliade este privită ca miezul pernicios al programului Eliade, ca o subminare a raționalității şi ca o nepermisă încercare de falsificare a raționalității ştiințifice într-o gnoză de tip religios. Sfărşitul epocii Eliade în studiul religiilor trebuie să vină, a şi venit, pentru a putea elibera această disciplină de un program al erorii epistemologice, aceasta este concluzia analizei lui McCutcheon.

Autorii favorabili lui Eliade şi programului său de istorie a religiilor sunt acuzați de practicarea unui pact de lectură, implicit şi explicit, cu autorul analizat, minând astfel orice obiectivitate şi oric relevanță analitică: (…) oamenii de ştiință trebuie să construiască criterii defensibile pentru a determina la ce nivel de analiză suspendă sau nu această autoriate explicativă la persoana întâi“.[1227] Apelul lui McCutcheon este în sensul revizuirii critice a tuturor categoriilor hermeneuticii eliadiane, a tuturor instrumentelor sale conceptuale, a tuturor presupozițiilor sale. Era Elaide trebuie să se încheie definitiv, printr-o rescriere totală a istoriei religiilor: Prin urmare, încheierea erei eliadiene în studiul religiei atrage după sine redescrierea problemelor de teorie, definire, metodă şi date. Într-un cuvânt, înseamnă redescrierea religiei însăşi“.[1228]

Comparativismul eliadian a fost şi el obiectul criticii celei mai acerbe. Carl Olson[1229] va încerca să apere metoda eliadiană în fața argumentelor lui Jonathan Z. Smith, care a adus probabil cele mai pertinente argumente pentru critica comparativismului eliadian. Substanța argumentelor lui Smith este că Eliade tinde să ignore categoriile timpului şi spațiului, şi că metoda eliadiană favorizează permanent identitatea în dauna diferenței, care este practic negată. După sublinierea faptului că ştiința religiilor a fost de la bun început în mod intrinsec comparativistă, comparația fiind astfel o componentă a încercării de a fi ştiințifică, Olson evaluează comparativismul eliadian susținând că tipul de comparație folosit de acesta a reprezentatat un

pas înainte în devenirea disciplinei, distinct şi opus comparativismului universalizator al începuturilor sau pozitivismului. Comparaţia la Eliade are menirea să susţină relevarea structurilor de adâncime, ale arhetipurilor fenomenelor religioase, şi în acest sens enciclopedismul eliadian devine la rândul său un instrument hermeneutic. Argumentul lui Smith continuă, comentează Olson, cu ideea că: „folosirea comparaţiei reflectă o reminniscenţă a similarităţii, explicată ca fiind o contiguitate, construită pe contagiune, o experienţă subiectivă şi reprezintă o invenţie, nu o descoperire, întrucât cea din urmă implică găsirea a ceva, în timp ce invenţia este o realizare neintenţionată a noutăţii. Comparaţia este o chestiune impresionistică de memorie şi nu o metodă salutară (…)“.[1230]Anularea diferenţelor este riscul cel mai mare al folosirii comparativismului, pentru că este foarte dificil de a găsi simililarităţi care să fie validate de un examen critic şi istoric. Eliade este şi el permanent conştient de acest risc, dar îl eludează prin trimiterea la fundamentul hermeneuticii sale, şi anume la teoria arhetipurilor.[1231]

Jonathan Z. Smith scrie în „The Eternal Deferral“ [1232]despre metoda comparativă şi istorică a lui Eliade uzând de exemple pentru a dezbate validitatea paradigmei eliadiene, toate acestea în conexiune cu problema legăturii dintre *Tratatul de istorie a religiilor* şi *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*. Analiza lui Smith ajunge la rezultatul că *Istoria* este numai o simplă încadrare cronologică a morfologiei din *Tratat*. Analizând contrastiv diverse fragmente analitice eliadiene, cele legate de legătura dintre religiile semitice canaanite şi religia iudaică, din *Tratat* şi *Istorie* afirmă că, deşi mai bogată în ceea ce priveşte bibliografia, *Istoria* nu este cu adevărat o depăşire a *Tratatului* în termenii hermeneuticii fenomenului religios: „While it provides minimal historical contextualization, it fails to reflect explicitly on the relations between the morphological approach, as exemplified in *Patterns* , and a historical approach, as illustrated by the *History*. In part, this is due to the inadequate conceptualization of the historical embodied in the work. Eliade, in the *History*, persistently reduces the historical to matters of location in time and place. While it is eager to spot intercultural exchange (an element that gives the *History* considerable value), it fails to offer complex explanations, as well as to engage in

historical interrogations of its sources, that would illuminate them; moreover, it lacks other features that would characterize a more adequate understanding of both historical processes and historiographical procedures. In short, questions of historical theory and method, equivalent in depth to those raised elsewhere in Eliade's oeuvre with respect to morphology, are absent. While a welcome shift to an anthropological perspective occurs, the shift is neither theorized nor, in any other way, accounted for—most particularly in relation to the onto-theological concerns of *Patterns*."[1233] *Istoria* apare astfel ca fiind mai aproape de *Tratat* în organizare şi tratare a temelor, simpla ordine cronologică nefiind de-ajuns pentru a o transforma într-o adevărată istorie a religiilor. Studierea contextelor din *Tratat* şi din studiul dedicat Şamanismului care anunţă volumul/volumele care vor urma, unde va fi pe larg istoricizată fenomenologia din Tratat, atestă, în analiza lui Smith, că Eliade nu a putut încheia cu adevărat proiectul din 1949 privitor la o lucrare care să înglobeze atât fenomenologia cât şi istoria religiilor. De altfel, proiectul în sine are o profundă latură utopică, având în vedere imensitatea materialului care trebuie să intre în discuţie. Observaţia lui Smith, potrivit căreia Istoria are mai degrabă structura unei *enciclopedii* a religiilor este perfect întemeiată. *Opus magnum* eliadian nu va reuşi să reziste timpului şi nici criticilor. Dacă Tratatul rămâne o piatră de hotar în istoria religiilor, Istoria coboară la stadiul unui manual de istoria religiilor, erudit, dar fără o mizǎ majoră. Proiectul de a scrie o nouă *Phenomenologie des Geistes*, de data acesta pur eliadiană, nu se împlineşte.[1234]

Spre deosebire de mulţi critici agresivi ai lui Eliade, Moshe Idel,[1235] el însuşi un reputat specialist al istoriei religiilor, analizează nuanţat, într-un studiu publicat şi în traducere în limba română, în 2008, teoria eliadiană, încercând să găsească printr-o subtilă arheologie centrul de iradiere a teoriei sacrului dintr-un întreg complex de factori. Totuşi, despre hermeneutică se exprimă astfel: „The vagueness of Eliade's hermeneutics has much to do with the vagueness of his vision of the sacred, an issue that will be dealt with later. The vagueness in both fields is hardly helpful for scholars, though much more inspiring and creative for religious persons in search of an encounter with the sacred. However, in both instances, it is harder to speak about an articulated Eliadean hermeneutic, comparable to that of Paul

Ricoeur or Georg Gadamer, than about a hermeneutic orientation, which draws from the past ideals with which *homo religiosus* should identify. Thus, we may ask to what extent the categorizations meaningful in reality, or to interpret it creatively, and to what extent they help the scholar concerned more with comprehensive religious systems that are fragmented into unrelated themes when their elements are dealt with in an isolated manner".[1236]

Pentru Idel, paradigma eliadiană, deşi nu fără multiple probleme metodologice şi epistemologice, are în mod cert dimensiunea reală a unei paradigme interpretative care poate asigura cadrul de înțelegere necesar pentru fenomenele religioase, deci nu este simpla camuflare a unui mesaj de altă natură. De altfel, tema centrală a studiului lui Moshe Idel este tocmai *camuflarea* ca o categorie esențială atăt a teoriei sacrului, cât şi a existenței eliadiene: „But if we ignore the absence of a sustained and systematic effort to offer an analysis of primary sources for the theory of the camouflage of the sacred in the banal, we can nevertheless address the place of Eliade's theory in the history of scholarship of religion. What happened in this field with the emergence of Eliade's scholarship is no less than a paradigm shift from a field dominated by a monotheistic propensity to one that takes much more into consideration Hindu thought and primitive religion, filtered as they were by three major Hindu concepts: brahman, atman, and maya. Important as Eliade's opening to other forms of religion was in the general economy of religion, it has nevertheless a propensity to work with a certain axiology, or theory of value. Assuming that the role of the scholar of religion is to facilitate the possibility of an encounter between the hegemonic European-monotheistic understanding of religion and the Eastern one—no doubt a laudable purpose—this new mission nevertheless reflects Eliade's biography, especially the Hindu concept of maya, as much as the Judeo-Christian background that colored much of the study of religion in the generation prior to Eliade. While the monotheistic understandings of religion represented an allegedly advanced stage, within the assumption of a progressive-Hegelian structure, Eliade worked with the very opposite vector. The good times are not to be expected in the future but were already in the past, and true religion is to be sought in primordial

times, *in illo tempore*. Instead of the monotheistic vision, based on a stark distinction between, on the one hand, a proper worship and true exclusive belief and, on the other, falseones, and on a revelation in privileged places, times, and individuals, Eliade adopted a much more Hindu view in order to emphasize the ambiguity, the coincidence of opposites, or the veiled existence of God within the banality of the quotidian life. One sort of privileged theological *imaginaire* —the Western monotheistic one as represented by Rudolph Otto's Christian stand, for example —has been replaced by another, a combination of Eastern theology, rotating around maya as camouflage, and a Christian vision of Incarnation, presented as a comprehensive vision of religion in Eliade's theory of the sacred".[1237] Analiza în profunzime a operei eliadiene, atât a celei literare şi memorialistice, cât şi a celei ştiinţifice îl conduce pe Moshe Idel la această interpretare nuanţată, care nu este o interpretare în termenii unei deconstrucţii ideologice, ci în termenii unui act de comprehensiune a ceea ce opera unui autor comunică. Eliade este, în aceşti termeni, un autor important al istoriei religiilor, creatorul unei paradigme a înţelegerii şi interpretării fenomenelor religioase, paradigmă care trebuie înţeleasă şi analizată în termenii ei nealteraţi şi în contextul istoric şi personal dat. Teza lui Idel este că înţelegerea sacrului în termenii *camuflării* este la Eliade nu numai categoria care asigură inteligibilitatea fenomenului religios, ci şi categoria prin care Eliade şi-a înţeles destinul. Cu toate acestea, definirea dialecticii sacrului, a camuflării sale în profan rămâne absentă în opera ştiinţifică a lui Eliade, ceea ce nu poate fi acceptat din punct de vedere academic, este concluzia autorului.[1238]

Pentru Norman J. Girardot, în „Zâmbete şi Şoapte. Reflecţii nostalgice despre semnnificaţia lui Mircea Eliade în studiul religiei", Eliade este încă un reper fundamental într-o epocă care se regăseşte pe sine numai în deconstrucţia postmodernă a oricărui dicurs: „Acest fel de amnezie istorică, fragmentare filozofică, pluralism metodologic, irelevanţă politică şi teamă *fin du siécle* este în pas cu aceste timpuri confuze postmoderne, însă aceste evoluţii, legate de Eliade, uneori par să depindă prea mult de jocurile academice ale celor angajaţi în cursa avansării în carieră. Doctoranzii aflaţi pe culmea modelor metodologice par doar să conchidă că Eliade ete moral

reprobabil şi metodologic depăşit, şi că cea de-a doua din aceste judecăţi depinde aproape în întregime de prima. Eliade pare, adesea, înlăturat pentru că nu este la modă şi politic incorect, ca bărbat alb mort, cu un trecut nesavuros, nu datorită vreunei evaluări atente a abordării sale a istoriei religiei. Cum Eliade însuşi ar fi pus problema, jenat, publicul educat cere mai mult decât teorii inteligente şi o hermeneutică cinică a suspiciunii politice, în studiul religiei. În loc de „simbolurile“ şi „sensurile adânci“ de ieri, doctoranzii de astăzi sunt satisfăcuţi doar de căderea sensului religios în aporia suprafeţelor iconice, a tropilor de gen, puterii politice, fluxului performativ şi a tăcerilor plin de tâlc. Ironia este că Eliade, date fiind preocuparea sa „fenomenologică“ cu intenţionalitatea şi vocabularul său „esenţialist“ la zi, probabil că ar fi fost de acord cu mare parte din această versiune constructivistă de sens cultural şi religios“.[1239] Ipoteza lui Girardot este că programul lui Eliade, prin ambiguitatea sa genetică, a fost un program „proto-postmodern“[1240], că Eliade accepta *de facto* haosul germinativ de noi paradigme al postmodernităţii incipiente, şi că vedea în acesta o şansă pentru construcţia de noi lumi simbolice. Girardot susţine deci ipoteza unui Eliade nonesenţialist şi nonteologic, un gânditor al fenomenului religios şi cultural totodată, care era şi este deschis postmodernităţii. Eliade nu poate fi deci un capăt de drum, ci mai degrabă un început, o indicare a importanţei studiului religiilor în această epocă a tuturor confuziilor.[1241]

„Moartea lui Dumnezeu“. Nihilism şi speranţă escatologică

Adversus Nietzsche, Marx et Freud

„Moartea lui Dumnezeu“ este marea temă a modernităţii, pe care Eliade o preia de la metafizică, şi pe care o va dezbate până la sfârşitul vieţii.[1242] Nu este de fapt o temă a istoricului religiilor, ci o temă a gânditorului şi a scriitorului Eliade, dar tema va marca inevitabil şi opera istoricului religiilor, pentru care *moartea lui Dumnezeu* va deveni o temă de studiu recurentă, şi un mod de a medita asupra condiţiei umane prin hermeneutica fenomenelor religioase.

Hermeneutica sa însăşi se dezvoltă prin dezbaterea acestei teme care

devine fundamentală, de cele mai multe ori în mod implicit, nu explicit. Hermeneutica trebuie să devină creatoare pentru a construi o alternativă la această teribilă condiție metafizică a umanității moderne. *Homo religiosus* nu este altceva decât paradigma umană a ființei descătuşate de efectele uciderii lui Dumnezeu. Este foarte posibil ca înainte de orice pragmatică hermeneutică, să stea acest imperativ metafizic al recuperării unei umanități autentice, a ieşirii din alienarea modernității, alienare a raţiunii şi a intelectului. Eliade construieşte această hermeneutică având ca origine acest imperativ metafizic care nu poate fi ocultat, negat sau diminuat.

Nietzsche tematiza, fără echivoc, esența nihilismului[1243], în jurul anilor 1885-1886: „Există o mare scară a cruzimii religioase, o scară cu multe trepte; însă trei din acestea sunt cele mai importante. Odinioară se jertfeau pentru Dumnezeu oameni, poate tocmai cei mai dragi, - dintre aceste jertfe fac parte poate cele ale primilor născuți, prezente în toate religiile preistorice, şi, de asemenea, jertfa oferită de împăratul Tiberiu în grota Mithra din insula Capri, cel mai oribil anacronism al istoriei romane. Mai târziu, în epoca morală a umanității, îți jertfeai pentru Dumnezeu instinctele tale cele mai puternice, „natura“ ta: *aceasta* e bucuria solemnă ce străluceşte în privirea crudă a ascetului, a exaltatului anahoret care „s-a împotrivit naturii“. În fine, ce ne-a mai rămas acum de jertfit? N-ar trebui oare jertfite în sfârşit toate cele consolatoare, sacre, tămăduitoare, întreaga speranță, întreaga credință într-o armonie tăinuită, într-o fericire şi dreptate viitoare? N-ar trebui să-l jertfim pe Dumenzeu însuşi şi să divinizăm, din cruzime față de el, stânca, nerozia, povara, destinul, neantul? A-l jertfi pe Dumnezu neantului – acest misteriu paradoxal al supremei cruzimi i-a fost rezervat generației prezentului: noi, cu toții, ştim deja câte ceva despre aceasta -“.[1244] Nietzsche este profetul absolut al modernității, al nihilismului, al istoriei care se descentrează pentru că nu mai are ca centru nimic, nici pe Dumnezeu, nici lumea valorilor. Centrul ființării umane dispare ca centru divin, apare recentrarea subiectului uman în sine însuşi, ca proprie descoperire de sine, ca proprie afirmare şi centrare a sinelui. Această lume a unei modernități deicide, dar umane, profund umane şi umanizate, o lasă în urmă Nietzsche.[1245] Eliade, chiar împotriva acestei umanități recreate de modernitate, de nihilism, îşi adună forțele pentru a o

recentra în ordinea sacrului, în ordinea transcendentului care a fost anihilat. În acest sens, opera lui Eliade este *adversus* Nietzsche, dar şi *adversus* Marx şi Freud. Miza sa ultimă este împotrivirea la nihilismul modernităţii.[1246]

Ce este nihilismul? Pentru Nietzsche este evenimentul *metafizic* al modernităţii omului, este ceea ce omul descoperă în sine şi în lume, odată eliberat de „jugul“ pasiunii religioase. Nihilismul este adevărul, fiinţa care se descoperă omului, fiinţării care a avut curajul propriei eliberări. Nihilismul nu este o condiţie morală, o nouă etică sau o revigorare a unui mai vechi antiteism sau ateism, nihilismul este condiţia metafizică a omului liber, eliberat din strânsoarea teologiei, a oricărei teologii, a oricărui Dumnezeu. Această eliberare este o eliberare pentru şi întru adevărul fiinţei, întru adevărul esenţei umane, care abia acum îşi poate găsi o veritabilă definiţie. Este deci o libertate a fiinţării întru adevăr, o libertate a responsabilităţii infinite pentru noul destin al omului, destin scutit de acum de orice falsificare platonico-creştină sau simplu umanitară. Nihilismul este libertate dobândită, cucerită, aproprierea esenţei reale, alienate de atâtea mii de ani de sclavie teocratică. Nihilismul este evanghelia definitivă a adevărului revelat, nu există Dumnezeu, nu există lume de dincolo, nu este „metafizică“, nu există transcendenţă a nimic, cu atât mai puţin a valorilor. „Dincolo“ nu există pentru că nu există decât un aici şi acum perpetuu, o mereu reîntoarcere a aceluiaşi. Libertatea este adevărul omului, iar adevărul este această mereu revenire a aceluiaşi. Omul se eliberează pe sine însuşi ca eternă reduplicare, ca eternă revenire la propria sa esenţă, la propria sa libertate. Libertatea nihilistă este libertatea singurătăţii şi finitudinii umane ultime şi definitive. Nu există aici nici o mişcare de eliberare care să fundamenteze vreo solidaritate sau vreo nouă credinţă. Libertatea este unică, perfect întoarsă asupra proprei sale singurătăţi ontic-ontologice. Umanitatea omului aparţinând nihilismului este o umanitate deplină, desăvârşită în duritatea condiţiei sale „metafizice“, o umanitate a plenitudinii singulare, nonegalitare. Supraomul este tocmai *acest om*, eliberat de celălalt, de semenul său, de orice legătură cu fiinţa sau reflexia în sine a celuilalt. Supraomul este el singur omul. Societatea viitoare va fi numai o *supravieţuire* a acestor tipuri perfecte de umanitate esenţială.

Astfel, esența întregii metafizici occidentale este realizată, împlinită la Nietzsche, prin această „eschatologie a ființei“ care se descoperă ca împlinire a nihilismului. Pentru Nietzsche, nihilismul este re-venirea ființei în ființa/ființarea omului care a putut ajunge la adevăr, la adevărul ființei şi la propriul său adevăr.[1247]Moartea lui Dumnezeu este, în această eternă revenire a ființei la sine însăşi, tocmai pura vestire a revenirii, dar în acelaşi timp împlinire a vestirii şi a re-venirii ființei.[1248] Moartea lui Dumnezeu nu este altceva decât definitiva eliberare, definitiva realizare a adevărului pentru ființarea umană. Omul nu poate ajunge la supraom, adică la destinul său, la împlinirea sa finală, decât prin căderea lui Dumnezeu în neantul din care a ieşit. Dumnezeu trebuie să dispară pentru ca omul să renască, să se regăsească pe sine însuşi. Autenticitatea omului, venirea sa la sine însuşi, nu se poate face decât cu acest sacrificiu metafizic enorm, final şi definitiv pe care Nietzsche îl cheamă, îl prescrie şi îl împlineşte în şi prin sine însuşi. „Crucificatul“ (Nietzsche însuşi, ca proprie fantasmă a duşmanului său etern) va sfârşi prin a se da pe sine jertfă (boala sa, ca boală întru adevăr, ca boală întru moarte a adevăratului nihilist ca om superior, ca supraom) pentru adevărul suprem, pentru adevărul uman, care devine în sfârşit uman, eliberat de falsificarea oricărei metafizici religioase. Nihilismul eliberează, nihilismul face *tabula rasa* din orice idolatrie religioasă, etică sau metafizică. „Nihilismul reprezintă o *stare* patologică *intermediară* (-patologică este generalizarea teribilă, concluzia *lipsei oricărui* sens -): fie în sensul că forțele productive nu sunt încă suficient de puternice – sau că o anumită *décadence* persistă, iar remediile ei nu au fost inventate încă. *Condiția acestei ipoteze: - faptul că nu există un adevăr*, o structură absolută a lucrurilor, că nu există „un lucru în sine“. *Acestea toate sunt doar nihilism, şi anume cel mai extrem*. El gândeşte *valoarea* lucrurilor în sensul că acestor valori nu le corespunde –şi nu le-a corespuns – *nici o* realitate, el fiind doar un simptom al forței *celui care instituie valoarea*, o simplificare în scopul vieții“.[1249]

Nietzsche gândeşte modernitatea ca nihilism[1250], iar Heidegger va gândi, pe urmele acestuia, nihilismul ca destin al metafizicii occidentale, ca destin planetar al omului, nihilismul fiind evenimentul final al metafizicii omului european.[1251]

Eliade înţelege modernitatea nu în termenii lui Nietzsche, nici în aceia ai lui Heidegger, imaginea lumii fiind, pentru Eliade, impregnată de lipsa de sens pe care un anume conservatorism antimodern paneuropean îl conferă modernităţii, ca epocă a descentrării, a dezorientării. Modernitatea ajunge nihilism la Eliade nu atât prin confruntarea cu gândirea lui Nietzsche, ci prin confruntarea cu epoca ca atare, este deci o experienţă personală directă, o căutare a sensului epocii contemporane. Modernitatea este pentru Eliade domeniul unei rătăciri în eroarea materialismului, a lichidării maniheiste a spiritului, pentru întronarea unei dominaţii a materiei. Ştiinţa şi tehnica occidentală i se par consecinţele teribile ale acestei întronări a materialismului, care este pentru Eliade şi un acosmism. Omul modern este pentru Eliade arhetipul fiinţării anulate în temeiul său spiritual şi natural. Modernitatea este astfel timpul unei lichidări a omului, a umanităţii sale profunde, ca urmare a exploziei unor tensiuni extraordinare şi epocale a istoriei culturii europene, care a permis avansarea pe drumul acestei erori metafizice.[1252] Acesta este de altfel şi mesajul/testamentul metafizic ionescian pe care Eliade îl primeşte şi prin care rămâne până la capăt un discipol al magistrului. Istoria religiilor este/trebuie să fie calea prin care, nonmanifest şi nonmetafizic, mesajul spiritual al unei transcendenţe recunoscute trebuie să parvină omului contemporan. Aceasta este „teologia“ implicită, secretă, a *maestrului* Eliade. Modernitatea este deci tarată dintru început de un *hybris* al distrugerii şi al vulgarizării. În acest sens modernitatea trebuie vindecată, trebuie recucerită pentru spirit, pentru adevăr, pentru transcendenţă. Sacrul şi hermeneutica sa constituie tocmai această încercare de vindecare a modernităţii bolnave şi descentrate. Modernitatea este nihilistă într-un sens foarte concret şi explosiv apocaliptic, modernitatea este epoca posibilităţii extincţiei totale, nu numai a extincţiei etice, metafizice şi religioase. În epoca modernă istoria terorizează pur şi simplu. Teroarea istoriei este teroarea esenţială a nihilismului modernităţii care înaintează ca civilizaţie a excesului, a *hybrisului* absolut, a ştiinţei şi a politicii care domină umanul. Interesant este că totuşi Eliade vedea inclusiv în dominaţia ştiinţei urma unei supremaţii a spiritului.[1253]

Interpretată corect „teroarea istoriei“ este definiţia eliadiană pentru

nihilismul modernității, epocă care pregăteşte schimbarea subiectului. Eliade va interpreta prin acest filtru întreaga devenire umană a epocii contemporane, chiar dacă ecourile şi consecințele macabre ale războiului se vor estompa cu timpul. „Teroarea istoriei“ nu este doar o patetică exprimare teoretică a unei angoase personale, ci încercarea angajantă de a defini metafizic epoca modernă. Eliade nota în 1944: „Mă gândesc să scriu o carte: Teroarea Istoriei, pe această temă: că, până mai deunăzi, orice dramă personală şi catastrofă etnică îşi avea justificarea într-o cosmologie sau soteriologie oarecare (ritmurile cosmice, reabsorbțiunea în apă, *ekpyrosis* sau purificarea prin foc, ciclurile istoriei, „păcatele noastre“ etc.). Acum istoria terorizează pur şi simplu – pentru că tragediile provocate de ea nu-şi mai găsesc justificarea şi absolvirea“.[1254] *Istoria* pentru Eliade pare a fi agentul unei destrucții generale a sensului fiinţării umane. Ceea ce în vocabularul lui Heidegger sau Jünger ar fi fost numit de la bun început nihilism, la Eliade este numit „istorie“. Lui Eliade îi lipseşte dimensiunea metafizică a definirii nihilismului ca esență a modernității; cu toate acestea, ceea ce gândeşte el ca *teroare a istoriei* este chiar nihilismul. Pierderea sensului, descentrarea, abolirea sacrului, teroarea politică, totalitarismul statelor, dominația ideologiilor, toate acestea sunt semne ale istoriei care devine.[1255] În 1964 va nota în *Jurnal*: „Din când în când îmi aduc din nou aminte – şi mă trezesc deodată trist, deprimat: nu ştiu încotro să privesc ca să prind curaj. *Orice s-ar întâmpla, suntem pierduți*. Lumea noastră, lumea mea – e iremediabil condamnată. (…) Evident, pentru că cred în *om* – nu în rase sau culturi – nu deznădăjduiesc. Va naşte o altă lume, care ar putea fi tot atât de creatoare şi de „interesantă“ cu acea care a început să-şi arate chipul în Grecia secolului al VII-lea d. Chr. Dar nu e mai puțin adevărat că *lumea noastră* va dispare, şi poate într-un fel încă şi mai tragic decât au dispărut lumile Orientului apropiat şi a Greciei“.[1256]

Un document important pentru gândirea eliadiană a epocii moderne şi a nihilismului este *Jurnalul portughez*, care este jurnalul unor teribile crize existențiale, jurnalul anilor de maturizare a lui Eliade, mărturia unor momente dificile şi a unor lecturi repetate din Nietzsche, Kierkegaard, Şestov, Hegel, Heidegger. Există o permanentă meditație încordată asupra câtorva teme majore, istoria, modernitatea, existența personală în orizontul

istoriei şi al timpului, sensul existenţei personale. Istoria este nu numai o temă a filozofiei sau a istoriei religiilor, este o temă personală de meditaţie vizând sensul propriei existenţe: „Omul înainte de istorie, *nu există*. Iar când începe să aibă o istorie, e sortit disperării“. Nota este din 15 mai 1943 şi începe cu afirmaţia că descoperirea istoriei şi a fatalităţii ei de la Dilthey încoace are un caracter dramatic, iar reversul acestei descoperiri nu este altul decât disperarea, pentru că istoria este prea puţin pentru existenţa umană care doreşte absolutul unei prezenţe eterne, ireversibilitatea istoriei fiind şi ea un motiv de disperare. Chiar ireversibilul experienţei personale este o sursă de angoasă şi de disperare. Caracterul iremediabil al timpului este poate dovada cea mai puternică a unei condiţii umane failibile, supuse căderii şi terorii lipsei de sens. A fi, sensul acestui a fi este marea problemă a acestor ani foarte tensionaţi, marcaţi de angoasă permanentă.

Teroarea istoriei este tema care capătă formă în aceşti ani, în urma experienţelor personale şi a războiului care este şi el trăit ca o dramă personală, o dramă care solidifică teroarea, lipsa de ses, absurdul unei istorii care este mereu străină, inumană, teribilă, ca un *fatum* irepresibil. La 29 ianuarie notează: „Aş vrea să pot scrie o dată acest lucru grozav: *teroarea istoriei*, teroarea omului faţă de om. Nu este adevărat că omului îi este frică de natură, de zei: frica aceasta e minimă, faţă de groaza pe care a îndurat-o el, de milenii, în mijlocul istoriei. Epoca noastră este prin excelenţă o epocă terorizată. Viitoarele capodopere ale literaturii universale se vor crea pornind de la această terifiantă experienţă“.[1257]

Mai ales după moartea Ninei, „nihilismul“ devine o experienţă personală împotriva căreia trebuie să lupte: „De mai mulţi ani, nădejdea şi deznădejdea mea îşi au izvorul în realitatea spiritului şi în viaţa post-mortem. Nihilismul cumplit care mă cuprinde uneori se declanşează în clipa când mă îndoiesc că *dincolo* mai e ceva. Atunci, mă simt atât de liber şi de indiferent, încât aş putea face orice crimă şi orice fărădelege. Şi „trecerea timpului“ nu o por suporta decât în momentele când *nu* mă îndoiesc de *dincolo*“.[1258] „Nihilismul“ eliadian este aici de fapt boala disperării, o experienţă kierkegaardiană, nu una care să trimită la Nietzsche, la sensul nihilismului afirmat de acesta. De altfel, autorul care domină lecturile eliadiene în această epocă este Kierkegaard, de la care aştepta probabil

lămurirea experienței limită a credinței, experiență pe care, cel mai probabil, nu o avea încă.

Contactul cu Nietzsche este mai degrabă brutal şi ratat. Eliade nu reuşeşte să vadă nimic relevant, nimic profetic la Nietzsche: „Am de mai multe luni *Voința de putere* a lui Nietzsche (ediția integrală), dar nu izbutesc s-o citesc până la capăt. Alături de fragmente uluitoare, zeci de pagini faraminoase, de o copleşitoare mediocritate. Tot ce scrie despre (adică, mai precis, contra) religie, creştinism, budism este exterior, prost informat, debil; parcă aş citi dintr-un ateist oarecare. Nivelul teoretic e al unui socialist din 1890. Mă uluieşte capacitatea de rezistență a lui Nietzsche față de simbol, de mit, de mistere. Acest geniu nu vede nimic în religie în afară de tot ce puteau vedea contemporanii lui, pe care, pe bună dreptate, îi disprețuia“.[1259] Nu este lipsită de o anumită lecție subtilă întâlnirea ratată a lui Eliade cu marele profet al nihilismului, al religiei eliberării omului pentru a se putea transforma în supraom, pentru a-şi putea realiza astfel esența. Atacul antireligios şi antiteist al filozofiei lui Nietzsche cade pentru Eliade în gol, deşi tocmai această totală respingere a religiei anunță epoca modernă, împlinirea ei ca destin al omului. Eliade nu sesizează radicalitatea atacului lui Nietzsche şi nici precizia şi puterea definirii nihilismului la Nietzsche. Modernitatea de finită de Nietzsche este modernitatea trăită de Eliade însuşi, o modernitate în care totuşi acesta nu se recunoaşte. Definitrea modernității metafizice radicale de către Nietzsche nu găseşte lectorul potrivit în Eliade, care va continua să înțeleagă modernitatea ca teroare a lipsei de sens, a violenței abnorme absolute, a abolirii religiosului, dar fără a găsi legitimarea metafizică a acestei înțelegeri în filozofia lui Nietzsche. În fond, dezacordul este fundamentat şi logic, pentru că Eliade este opusul nihilistului modern, el este tocmai acela care caută ieşirea din nihilism, întoarcerea la religios şi la metafizic. Nietzsche îl deconcertază cu radicalitatea sa, deci va trece fără a citi, decât poate mult mai târziu, în epoca postbelică, când lectura lui Nietzsche ca profet al nihilismului şi al modernității se va impune, în textul lui Nietzsche definirea devenirii modernității pe care el însuşi o suferă ca descentrare şi deviere, ca „eliberare“ de povara oricărui sens metafizic şi religios. Eliade nu va putea conferi vreun sens metafizicii lui Nietzsche, textul acestuia rămânând

pentru el în sfera absurdului.[1260]

Pentru Eliade nihilismul este lipsa credinţei, abolirea experienţei sacrului, deci abolirea sensului care nu poate fi guvernat decât de transcendenţă. Astfel, lectura lui Kierkegaard devine lectura cea mai importantă, cea mai plină de sens în acestă epocă. Kierkegaard este acela care încearcă restaurarea sesnsului credinţei, a sensului experienţei personale a credinţei. De aceea, lui Eliade, Kierkegaard îi va părea profetic şi salvator, nu Nietzsche. „Cei care nu cad *se pierd* prin simplul fapt că sunt convinşi că nu există o soartă *post-mortem*, că nu e decât vidul cosmic, neantul. Întâlneşti după moarte ceea ce crezi că vei întâlni. De aceea expresia „se vor pierde“: pentru că, necrezând în nemurire, mor definitiv în clipa decesului“.[1261] Moartea, iată testul ultim, testul suprem pentru sensul lumii, pentru regăsirea eternităţii şi a sacrului. Întreaga căutare eliadiană este prinsă de această glosă pentru lămurirea sensului experienţei morţii, ca probă iniţiatică supremă, ca singură experienţă care poate revela sensul fiinţării şi al fiinţei. Tensiunea eliadiană este mereu spre acest sens existenţial şi metafizic al existenţei personale, care trebuie să se regăsească *post-mortem* într-o stare numenală, adică o stare a fiinţei aflate dincolo de timp. Modernitatea este nihilism la Eliade pentru că interzice această regăsire a fiinţei dincolo de moarte, pentru că încapsulează subiectul uman într-o istorie a finitudinii.

Care este pentru Eliade ieşirea din nihilism? Pentru Nietzsche ieşirea din nihilism este dată de devenirea omului ca supraom, *id est* ca om eliberat de *nihilismul* metafizicii platoniciene şi a creştinismlui *ignar şi resentimentar*. Pentru Eliade există formal aceeaşi mişcare de transcendere a omului profan spre altceva, adică spre un altceva al omului, care este în putinţa umană a propriei sale esenţe. Schimbarea condiţiei umane este la Eliade vindecarea de nihilismul modernităţii şi al istoriei. *Metanoia* eliadiană este definită astfel: „În măsura în care omul societăţilor modernese regăseşte pe sine în simbolismul arhaicantropocosmic, redobândeşte o nouă dimensiune existenţială. Aşadar, regăseşte un mod de a fi autentic şi major, care îl apără de nihilismul istoricist fără să-l scoată totuşi din «Istorie». S-ar putea, chiar, ca Istoria să-şi reveleze adevăratul ei sens: de epifanie a unei condiţii umane «glorioase»“.[1262] Ieşirea din nihilism este perfecta utopie eliadiană,

imaginarea unei condiţii umane salvate, care se va putea derula chiar aici pe pământ. Este greu de apreciat în ce sens avem aici o soluţie mistică sau una teologică, sau, mai degrabă, nici una nici alta, ci un soi de impuls gnostic pentru imaginarea unei condiţii salvate prin cunoaştere, prin accesul mediat de simboluri la o experienţă a sacrului. Cert este că, într-un mod formal asemănător, dar în sens invers, cu schimbarea nietzsche-ană a subiectului, avem la Eliade o transmutare a tuturor valorilor şi experienţelor umane într-o altă condiţie umană, eliberată de povara „nihilismului istoricist“. Nietzsche însuşi nu făcea decât să imite forma religioasă a schimbării condiţiei umane pentru apariţia supraomului ca urmaş eliberat, salvat al omului produs de nihilismul platonico-creştin.[1263]

Eliade, în *Mitul eternei reîntoarceri*, scriind despre ieşirea de sub teroarea istoriei şi a istoricimului este mult mai direct cu privire la necesitatea credinţei, a creştinismului pentru ca această ieşire să poată exista cu adevărat. Este foarte interesant că această soluţie este oarecum indicată *in extremis*, ca singură soluţie rămasă pentru omul modernităţii de a accede la eliberarea de „teroarea istoriei“. Ceea de denotă poate că adevărata soluţie pentru Eliade rămâne totuşi „eterna reîntoarcere“, ca modalitate de trăire a sacrului. „Se poate spune, de altfel, că creştinismul este «religia» omului modern şi a omului istoric, a celui care a descoperit simultan libertatea personală şi timpul continuu (în locul timpului ciclic). Este de asemenea interesant să notăm că existenţa lui Dumnezeu i se impune cu o mai mare urgenţă omului modern[1264] pentru care istoria există ca atare, ca istorie şi nu ca repetare, decât omului culturilor arhaice şi tradiţionale care pentru a se apăra de teroarea istoriei dispunea de toate miturile, ritualurile şi comportamentele menţionate pe parcursul acestei cărţi“.[1265]

Eliade, analizând tema „morţii lui Dumnezeu“, din punct de vedere al istoriei religiilor, ajunge la concluzia că este o temă arhaică, unul din arhetipurile ei fiind acela al lui *deus otiosus*. „În anumite privinţe se poate spune că *deus otiosus* e primul exemplu al „morţii lui Dumnezeu“ frenetic proclamată de Nietzsche.[1266] Un zeu creator care se îndepărtează de cult sfârşeşte prin a fi dat uitării. Uitarea lui Dumnezeu, ca şi transcendenţa lui absolută este o expresie plastică a inactualităţii sale religioase sau a „morţii sale“, ceea ce e tot acelaşi lucru“.[1267] Astfel marea temă nihilistă a

occidentului metafizic este îmblânzită, tratată ca o variantă modernă a unui arhetip arhaic. „Eclipsa lui Dumnezeu“ despre care vorbeşte Martin Buber, îndepărtarea şi tăcerea lui Dumnezeu care-i obsedează pe anumiţi teologi contemporani nu sunt fenomene moderne. „Transcendenţa“ fiinţei supreme a servit întotdeauna drept scuză indiferenţei omului faţă de aceasta“.[1268] Al doilea arhetip este de găsit în paradigma zeilor ucişi de oameni, a căror moarte violentă este *creatoare*. „Divinitatea asasinată nu e niciodată uitată, deşi se pot uita amănute ale mitului ei. Ea poate cu atât mai puţin fi uitată cu cât, mai ales după moarte, devine indispensabilă oamenilor. Vom vedea mai departe că în nenumărate cazuri e prezentă în însuşi trupul omului, mai ales în alimentele pe care acesta le consumă. Mai mult încă: moartea divinităţii transformă în mod radical felul de a fi al omului“.[1269] „Moartea lui Dumnezeu“ este deci o temă a istoriei religiilor, o temă c are îl priveşte pe cel care cercetează fenomenele religioase în cel mai înalt grad, pentru că priveşte însuşi sacrul, categoria fundamentală a religiosului. Nietzsche vedea în „moartea lui Dumnezeu“ fenomenul *schimbării subiectului*, transformarea ontică a fiinţei umane, libertatea de a ajunge la *supraom* ca la adevăratul şi ocultatul scop al fiinţării umane. Supraomul este omul eliberat de alienarea produsă prin falsa proiecţie într-o transcendenţă goală. Supraomul este omul eliberat, redat lui însuşi. Modernitatea stă sub semnul acestei eliberări de orice transcendenţă, secularizarea fiind mareea universală a epocii moderne. Istoricul religiilor trebuie să fie interesat de un astfel de fenomen universal, de acest cataclism al omului, care face ca pentru prima oară în istoria universală omul să nu se mai recunoască ca fiinţă religioasă. Hermeneutica eliadiană, care îşi propune „noul umanism“, *id est* revenirea fiinţei umane la experienţa sacrului, trebuie să înţeleagă acest fenomen. Teza lui Eliade este că, foarte probabil, această masivă secularizare ar putea *camufla* un fenomen religios, o renaştere religioasă al cărei proces inedit să fie cu totul *irecognoscibil*.[1270] „Este cu atât mai greu să prezici ceva în acest domeniu cu cât anumite forme „religioase“ pot chiar să nu fie recunoscute ca atare. O creaţie poate fi aşa în măsură nouă încât la început, şi chiar secole în şir, nici nu este socotită ca o creaţie religioasă. De exemplu, e posibil ca anumite mişcări, în aparenţă politice, să pregătească, sau chiar să exprime deja dorinţa unei anumite libertăţi profunde; astfel de

mişcări ar fi deci transpolitice, sau ar putea să devină; dar acest fapt n-ar putea fi văzut din cauza limbajului lor cu totul nou. Gândiți-vă la creştinism“. Încercând să explice totala libertate a viitoarelor forme de apariție a sacrului, Eliade se referă la mişcarea hippy: „Au încercat, cu energia disperării, să regăsească sacralitatea vieții totale. Era o reacție împotriva lipsei de sens a vieții urbane, împotriva acelei desacralizări a lumii care apasă asupra oraşului american. […] Au redescoperit izvoarele sacre ale vieții, importanța religioasă a vieții“.[1271] Deci viitoarea religie ar putea fi aşteptată în acest loc, care acum este vid, al unei noi trăiri religioase a cosmosului, ceea ce ar trebui să conducă la o resantificare a cosmosului , a naturii, Secularizarea naturii şi a istoriei a condus ființa umană la această existență acosmică şi vidată de sacru şi de mit.[1272]

Istoria modernă a omului nu este numai autoarea mitului progresului, un mit precar şi falsificat, ci creatoarea unei realităţi care este teribilă şi înfricoşătoare în imensitatea ei dezarmantă şi de neocolit. Există la Eliade, pe lângă acest sentiment al respingerii nihilismului metafizic occidental, o temă a aşteptării nihiliste legate de aşteptarea sfârşitului istoriei, ceea ce revine la a spune că adevăratul nihilism, autenticul nihilism este cel al istoriei umane, al acțiunii sale istorice şi postistorice. A servi istoria, şi numai istoria, este nihilismul *par excellance*, împlinirea realității nihilismului *istoric şi metafizic*. În 27 iulie 1964 notează în *Jurnal*: „Din când în când îmi aduc din nou aminte – şi mă trezesc deodată trist, deprimat: nu ştiu încotro să privesc ca să prind curaj. *Orice s-ar întâmpla suntem pierduți*. Lumea noastră, lumea mea – e irmediabil condamnată. […] Evident, pentru că cred în *om* – nu în *rase* sau *culturi* – nu deznădăjduiesc. Va naşte o altă lume, care ar putea fi tot atât de creatoare şi de „interesantă“ cu acea care a început să-şi arate chipul în Grecia secolului al VII-lea î. Chr. Dar nu e mai puțin adevărat că *lumea noastră* va dispare, şi poate într-un fel şi mai tragic decât au dispărut lumile Orientului apropiat şi a Greciei. Îmi închipui, bunăoară, Europa locuită de populații asiatice sau africane; oameni inteligenți şi cultivați, plimbându-se prin oraşe vechi şi ruine fără să le privească, fără să le înțeleagă (aşa cum făceau anglo-indienii din Calcutta, trecând în fiecare zi pe lângă templele hinduse, fără să le privească, disprețuindu-le, urându-le…)“.[1273] Temă veche, *fortuna labilis*,

sfârşitul civilizaţiilor, este la Eliade legată de nihilismul istoriei occidentale care are ca sfârşit firesc dispariţia omului european şi distrugerea civilizaţiei occidentale. Nimic nu poate fi aici schimbat, finalul războiului mondial, ascensiunea comunismului şi a lumii a treiea care este aproape în întregime comunizată fac ca această melancolie să-l stăpânească pe Eliade. Dar de aici se naşte şi tenacitatea impunerii operei de istorie a religiilor, care trebuie să fie o şansă oferită acestei civilizaţii de a şti ceea ce i se întâmplă, da a şti ceea ce trebuie pentru o posibilă salvare.

În 27 noiembrie 1961 notează: „Nu de mult voiam să scriu pentru N.R.F. un articol *Hidrogen, cobalt şi Vechiul testament*. Voiam să încerc să arăt că „moartea“ de care vorbeşte Dumnezeu, în raport cu arborele cunoaşterii, e referă la moartea *speciei* – nu a indivizilor. Astăzi mă gândesc la acest detaliu: şi aici, vreau să spun, şi în această eventuală dispariţie catastrofică a umanităţii, evreii au fost precursorii. Milioanele de evrei omorâţi sau arşi în lagărele de concentrare naziste constituie avangarda umanităţii care aşteaptă să fie incinerată prin voinţa „Istoriei“. Cataclismele cosmice (potopuri, cutremure de pământ, incendii) sunt cunoscute şi de alte religii. Cataclismul provocat de om, în calitate de *fiinţă istorică*, este aportul civilizaţiei noastre. Distrugerea, este adevărat, nu va fi posibilă decât graţie dezvoltării extraordinare a ştiinţei occidentale. Dar *cauza* sau *pretextul* cataclismului se află în decizia omului de „a face istorie“. Or, „Istoria“ este creaţia iudeo-creştinismului“. [1274]

Există o infinită spaimă eliadiană a sfârşitului, a cataclismului, dublată, în mod paradoxal, de o infinită încredere, aproape o speranţă teologică, în viitorul omului creator de cultură, de valori, de universuri spirituale.[1275] Întemeierea hermeneutică a istoriei religiilor este legată de această speranţă aproape absolută în posibilitatea unui viitor al salvării ontologice pentru om, o salvare care să evite cufundarea în abisul nihilismului occidental. „Istoria“ devine astfel o fundătură ontologică, un dezastru al fiinţării umane, un sfârşit al omului. Dar cum se naşte „istoria“? Şi de ce istoria înseamnă în primul rând secularizare? Unul din răspunsurile lui Eliade este legat de negarea sacralităţii cosmice, care începe cu epoca modernă, mai degrabă cu sfârşitul lui Goethe. De fapt desacralizarea cosmosului este legată de naşterea ştiinţei moderne, de dezvoltarea matematicii şi de crearea

experimentului ştiinţific modern. Opoziţia lui Goethe faţă de Newton, opoziţia făţă de experimentul ştiinţific modern, reprezintă, într-adevăr, ultima rezistenţă majoră la matematizarea lumii, care deschide calea ştiinţei şi tehnologiei moderne. „ De la Goethe încoace „Natura“ a fost din ce în ce mai desacralizată şi golită de semnificaţiile ei culturale şi, în final, filozofice. Cred că pot să mă număr printre puţinii europeni care au reuşit să revalorifice „Natura“, descoperind dialectica hierofaniilor şi structura religiozităţii cosmice. […] Cred că omul modern a regăsit – în cărţile mele – o dimensiune a sacralităţii cosmice care nu este nici o creaţie literară, nici o invenţie filozofică; pentru că m-am străduit totdeauna să extrag *faptele* şi interpretarea lor de la cei care participă încă la un univers religios precreştin“.[1276] Aici Eliade este ambiguu cu privire la originea desacralizării cosmosului, pentru că, deşi recunoaşte că pentru creştinism cosmosul este o creaţie a lui Dumnezeu, pare a-şi menţine judecata cu privire la originea profund creştină a desacralizării cosmosului şi a „deciziei“ omului de „a face istorie“. Este cu adevărat istoria o creaţie a „iudeo-creştinismului“? Răspunsul lui Eliade pare a fi că da, fără întruparea lui Dumnezeu în istorie, fără sacralizarea timpului, fără transformarea istoriei în teofanie, nimic din această istorie nu s-ar fi putut întâmpla. Cu toate acestea Eliade este perfect conştient, şi o afirmă de mai multe ori, istoria sacralizată este doar o istorie care trebuie să sfârşească în abolirea istoriei, în judecata finală, şi în restaurarea paradisului. Teologia creştină este într-adevăr o teologie a istoriei, dar este în primul rând o teologie a intervenţiei lui Dumnezeu în istorie pentru mântuirea omului, nu pentru căderea lui. În acest sens, nu se poate vorbi de o „decizie“ a omului de a face istorie, ci doar de o „decizie“ a omului de a păcătui, substanţa istoriei fiind păcatul şi încercarea omului aflat sub har de a-l depăşi, deci de a se mântui. Istoria este deci timpul mântuirii, şi al eşecului de a fi mântuit, totodată. A face istorie, pentru teologia creştină, înseamnă a fi pe drumul mântuirii, poticnindu-te, dar a fi pe acest drum, care rămâne datorită liberului arbitru mereu un drum al salvării sau damnării. Totuşi, pentru Eliade, istoria pare a rămâne mai ales drumul damnării. Istoria există pentru că libertatea umană trebuie să existe, să fie substanţială, ea nu poate fi numai o posibilitate, ci trebuie să fie realitate. Dar această realitate, deşi învestită teologic, nu este absolută,

pentru că îi urmează chiar abolirea timpului şi a istoriei, judecata finală care va reinstaura creaţia lui Dumnezeu.

Ceea ce instaurează „iudeo-creştinismul“ nu este „istoria“, ci intervenţia lui Dumnezeu în istorie, orientarea istoriei către salvare, către ieşirea din damnare şi din abis. Originea istoriei este păcatul, astfel istoria a devenit damnare şi ispăşire a păcatului. Omul ia o singură „decizie“, aceea de a păcătui, de aici se naşte istoria şi propria libertate, care este libertate de a păcătui şi libertate de a nu păcătui. Eliade răstoarnă, într-un anumit fel teologia creştinismului, pentru a-şi servi propria *teodicee* laică a necesităţii prezenţei sacrului în istorie. Această depreciere şi falsificare a teologiei creştine autentice este posibilă din cauza puternicei influenţe a lecţiei „metafizicii indiene“, care înţelege în mod specific dialectica libertăţii şi a mântuirii. Creştinul, afirmă Eliade, este omul care a ieşit din timpul ciclic al libertăţii şi al creaţiei arhetipale pentru a se angrena într-o istorie care mai dagrabă face din el o fiinţă a precarităţii şi a falsului ontologic, creştinul care este protopărintele omului modern comite astfel greşeala de a părăsi lumea arhetipurilor şi a repetiţiei. „În fond, orizontul arhetipurilor şi al repetării nu poate fi depăşit fără riscuri decât dacă se aderă la o filozofie a libertăţii care nu-l exclude pe Dumezeu. Este de altfel şi ceea ce s-a verificat când orizontul arhetipurilor şi al repetării a fost depăşit pentru prima oară de iudeo-creştinism, care a introdus în experienţa religioasă o nouă categorie: credinţa“.[1277] Credinţa „iudeo-creştină“ este astfel singura „invenţie“ religioasă care poate salva omul modern de teroarea istoriei: „De la „inventarea“ credinţei, în sensul iudeo-creştin al cuvântului (= pentru Dumnezeu totul este posibil), omul despărţit de orizontul arhetipurilor şi al repetării nu se mai poate apăra de acum încolo împotriva terorii istoriei decât prin ideea de Dumnezeu (…)“. Numai că „teroarea istoriei“ nu există ca atare pentru creştin, nu există decât „teroarea“ păcatului şi a damnării, a ratării mântuirii, nu poate exista o teroare a istoriei ca teroare, pentru că Dumnezeu a intervenit în istorie şi va putea interveni oricând în sprijinul salvării omului. Istoria, pentru creştin, nu poate fi doar iluzie sau doar violenţă şi absurd, istoria poate fi şi este cale spre mântuire, după cum este şi prilej pentru păcat şi crimă. Petru că este o religie a omului căzut, omul care a decis să facă istoria, creştinismul „este „religia“ omului *modern* şi a

omului *istoric*, a aceluia care a descoperit simultan *libertatea* personală şi timpul *continuu* (în locul timpului ciclic)“.[1278] Creştinismul devine astfel unica religie posibilă pentru omul căzut în istorie, rupt de cosmosul arhetipal al originilor. Este oare creştinismul înțeles aici ca o religie *istorică*? Ca o religie *a istoriei*? Poziția lui Eliade rămâne destul de ambiguă, pentru a putea trage o concluzie.[1279] Cert este că creştinismul nu este aici înțeles din interior, nu este analizat ca o religie a salvării, ci ca o metafizică religioasă oarecare, ceea ce cred că demonstrează cu tărie neutralitatea istoricului religiilor față de creştinism, în sensul că poziția sa nu este o poziție mascat teologică, dimpotrivă, este de remarcat că Eliade nu preia prespectiva teologică creştină şi nu o foloseşte ca o implicită teologie sau filozofie a istoriei. Eliade este aici departe de orice identificare cu teologia istoriei pe care am putea-o desprinde din Evanghelii şi din teologia părinților apostolici. Problema care se pune aici este în ce măsură Eliade nu greşeşte atunci când nu acordă creştinismului, din punct de vedere al fenomenologiei religiilor, decât precarul privilegiu de a fi religia omului căzut, al omului desprins de cosmosul arhetipal? Este oare creştinismul doar o religie *a istoriei* şi o religie în istorie? Puțin probabil, creştinismul este o religie a salvării, deci o religie care are un sens transistoric şi metaistoric, al cărei sens este eliberarea omului prin *theosis*, prin îndumnezeire. Or, în acest punct creştinismul este identic ca tensiune a eliberării şi salvării umane cu orice altă religie arhaică. Pare aici că Eliade echivalează *omul modern* cu creştinul, ceea ce este o poziție greu de susținut. Căderea în istorie a *omului modern* nu este un proces creştin, după cum nu este nici un rezultat al teologiei creştine, dimpotrivă, modernitatea este un proces în bună măsură net anticreştin. Să nu uităm că liturghia este „revolta“ săptămânală a creştinului împotriva „timpului istoric“ şi a „istoriei“.

Pentru Nietzsche, Dumnezeul care era „omorât“ era chiar Dumnezeul „iudeo-creştin“, pentru că acesta era divinitatea care absorbea, dizolva umanitatea omului. Eliberarea omului pentru a deveni supraom înseamnă acest deicid comis împotriva lui Iahve, deci nihilismul era antiiudaic şi anticreştin totodată. Omul modern este de fapt omul postcreştin, omul care asumă „moartea lui Dumnezeu“ ca destin, ca lege a propriei sale existențe şi

deveniri. Cosmosul desacralizat aparţine unei epoci postcreştine care este ea însăşi istorie în devenire. În ultimă instanţă, timpul istoriei creştine este o *coincidentia oppositorum* perfectă, pentru că întruparea lui Hristos este în timp, dar este şi în afara timpului totodată. Întorcându-ne acum la teza că istoria este creaţia iudeo-creştinismului, putem întrevedea, chiar din perspectiva hermeneuticii eliadiene, că această concluzie nu se poate susţine, de altfel Eliade nu o va repeta într-un astfel de context, atât de ambiguu. Creştinismul dizolvă permanent istoria prin acţiunea lui Hristos, chiar dacă lasă timpul istoric să fie cosubstanţial Creaţiei.[1280]

Nihilismul „omului modern“ este deci un nihilism istoric postcreştin şi anticreştin, ceea ce, în ultimă instanţă, Eliade va susţine în majoritatea contextelor în care problema nihilismului „istoricist“ este prezentă. „Istoricismul“ la care se referă Eliade, şi pe care reuşeşte atât de puţin să-l definească şi să-l identifice (deşi face multiple referiri), trebuie înţeles ca nihilism al istoriei, al existenţei istorice a omului occidental. Iar nihilismul însuşi trebuie înţeles ca desacralizare a comosului şi a istoriei, definire a fiinţei umane ca fiind lipsită de dimensiunea sacrului, a transcendenţei. În acest sens, misiunea oricărui umanism autentic este aceea de a aduce mesajul unei posibile salvări, readucând în prezentul istoric modul de a exista al omului arhaic, care era prin definiţie un *homo religosus*. „Moartea lui Dumnezeu“ produce dispariţia acestui *homo religiosus* care este singurul om autentic al lungii deveniri a fiinţei umane. Aceasta devine misiunea sa proprie ca hermeneut şi istoric al religiilor: „Îmi dau seama că de aproape zece ani am sacrificat şi eu „literatura“; am renunţat să scriu romane (singurul gen literar care îmi îndestula talentul). Am făcut-o pentru a impune o nouă înţelegere a lui homo religiosus. Într-un anumit fel, am „mărturisit“ şi eu într-un război religios pe care-l ştiam pierdut mai dinainte“.[1281] Nota este scrisă în contextul unei referiri la Bernanos, care renunţase să scrie romane după izbucnirea războiului din Spania, pentru a mărturisi ca un creştin, şi reprezintă o foarte interesantă şi exactă autodefinire a demersului său în arena postbelică a culturii occidentale.

Absoluta desacralizare a omului şi a civilizaţiei sale a dus la crearea, pe teren american, a „teologiei morţii lui Dumnezeu“, în care un rol important îi va reveni lui Thomas Altizer, un fost elev al lui Eliade.[1282] Trebuie spus că

legătura operei lui Eliade cu acest tip de demers teologic este aproape inexistentă. Eliade însuşi nu se recunoştea deloc în acest tip de discurs şi nu înţelegea nici sensul acestei teologii. Iată, consemnat de Eliade, rezumatul tezelor lui Altizer: „Dumnezeu fiind mort în Iisus şi neînviind, corpul, viaţa, totalitatea experienţei umane, Istoria sunt „sanctificate“, saturate de fiinţa lui Dumnezeu. „Istoria nu devine pur şi simplu arenă a revelaţiei, ci însăşi încarnarea corpului lui Dumnezeu“. Moartea lui Dumnezeu semnifică pentru Tom creştinismul radical; numai un creştin poate să cunoască această experienţă terifiantă; el singur este deci cu adevărat modern“.[1283] Dacă în *Jurnal* tonul comentariului este mai degrabă reţinut, în Încercarea Labirintului, deci după aproape 12 ani, Eliade este mult mai ferm în receptarea pozitivă a „teologiei morţii lui Dumnezeu“. „Este însă adevărat că teologia „morţii lui Dumnezeu“ este de o extremă importanţă, pentru că este singura creaţie religioasă a lumii occidentale moderne. Prin aceasta avem de a face cu ultima etapă a desacralizării. Pentru istoricul religiilor, interesul ei este considerabil deoarece această etapă ultimă ilustrează camuflajul desăvârşit al „sacrului“, sau, mai bine zis, identificarea lui cu „profanul“.“[1284] Este adevărat că ideea camuflării sacrului în profan este o veche idee eliadiană de tinereţe, dar este interesant că la primul examen critic al ideilor lui Altizer nu a descoperit propria idee „camuflată“ în cea a fostului său elev. Întrebarea pe care Eliade şi-o pune este: în ce măsură profanul poate deveni sacru, în ce măsură experienţa desacralizării totale poate întemeia o nouă experienţă a sacrului, o nouă religie?! Sunt trei răspunsuri posibile: 1) cel al „morţii lui Dumnezeu“, care susţine că dincolo de ruina Bisericii şi a religiei, dincolo de desacralizarea radicală a lumii, se va putea întemeia un nou mod de experienţă religioasă; 2) cel al depăşirii opoziţiei sacru-profan, după care dispariţia religiilor n-ar însemna şi dispariţia religiozităţii; 3) cel care afirmă că „opoziţia dintre „sacru“ şi „profan“ n-are sens decât pentru religii, iar creştinismul nu este o religie. Astfel, creştinului nu-i mai este dat să trăiască, ca şi omului arhaic, într-un cosmos, ci în istorie. Dar ce este „istoria“? Şi ce preţuieşte această tentaţie sau această tentativă de a o sacraliza? Care este lumea care, astfel, se vrea salvată prin ea?“.[1285]

Ce ar putea fi creştinismul, dacă nu o religie?! Răspunsul este foarte greu

de găsit în textele lui Eliade.[1286] De fapt, este în mică măsură o implicaţie a „teologiei morţii lui Dumnezeu“, şi în mai mare măsură o tentativă eliadiană de a da un răspuns totalei camuflări a sacrului în profan. În *Aspectele mitului* afirma: „trebuie să adăugăm deîndată că, *prin însuşi faptul că este o religie*, creştinismul a trebuit să păstreze cel puţin o comportare mitică: timpul liturgic, adică recuperarea periodică a acelui *illud tempus* al „începuturilor“. Experienţa religioasă a creştinului se întemeiază pe *imitaţia* lui Cristos ca *model exemplar*, pe repetiţia liturgică a vieţii, a morţii şi a învierii Domnului, şi pe *contemporaneitatea* creştinului cu acel illud tempus care începe la naşterea în Bethleem şi se încheie provizoriu cu Înălţarea“.[1287]

În faţa acestei extraordinare şi radicale desacralizări a lumii contemporane Eliade nu întrevede nici o soluţie, decât întoarcerea la sacralitatea cosmosului, la trăirea plenară a sacrului în forme eliberate de orice constrângere. Paradoxal sau poate nu, creştinismul nu este o soluţie pentru viitor. „Condiţia noastră umană, noi ne-o asumăm pe baza acestei condiţii fundamentale. Şi acest „om fundamental“, putem spune că este „religios“, oricare ar fi aparenţele, deoarece e vorba de semnificaţia vieţii. De ceea ce sunt sigur, e faptul că formele viitoare ale experienţei religioase vor fi cu totul diferite de acelea pe care le cunoaştem în creştinism, în iudaism, în islam, şi care sunt fosilizate, desuete, golite de sens. Sunt sigur că vor veni alte expresii. Care? N-aş putea să vă spun. Marea surpriză este mereu libertatea spiritului, şi creativitatea lui“.[1288] La sfârşitul *Mitului eternei reîntoarceri* (1949) chema, dimpotrivă, la întoarcerea la credinţa creştină, singura care putea să apere omul de „teroarea istoriei“.

Pe de altă parte, Eliade pare uneori să accepte tragismul intrinsec al destinului uman. Vorbind despre opera sa ca istoric al religiilor va spune: „Când surprinzi lucrurile în ansamblul lor şi când cauţi rădăcinile acestei hotărâri de a ucide, atunci ţi se dezvăluie un alt adevăr: condiţia tragică a omului. Reaşezate în ansamblul lor, aceste lucruri îngrozitoare, groteşti, dezgustătoare, îşi regăsesc sensul originar, care era acela de a da semnificaţii vieţii, pe baza evidenţei că orice viaţă implică moarte celeilalte şi că pentru a trăi trebuie să omori. Este condiţia spiritului în istoria lui, condiţie tragică, dar atât de creatoare. Confruntarea cu vidul, cu neantul, cu

demonicul şi inumanul, tentaţia de a regresa în lumea animală, toate aceste experienţe extreme şi dramatice sunt izvorul marilor creaţii ale spiritului. Pentru că, în aceste condiţii înspăimântătoare, omul a ştiut să spună da vieţii şi a ştiut să găsească o semnificaţie existenţei sale“.[1289]

Trebuie spus că Eliade nu este singurul istoric sau fenomenolog al istoriei religiilor care are această teribilă teamă faţă de nihilismul modernităţii, de vidul spiritual, de posibilitatea pierderii în indistinctul unei materialităţi uniforme şi groase a umanităţii. Henry Corbin, prietenul său şi fervent oaspete al *Eranos*-ului, susţinea la Teheran, în 1977, conferinţa intitulată - *Despre teologia apofatică în calitate de antidot al nihilismului*, în care, pornind de la întrebarea asupra posibilităţii dialogului între Orient şi Occident, discută despre nihilismul lumii moderne, despre adevărata sa semnificaţie: „(…) Contrastul esenţial apare între *sacralizare* şi *secularizare*. […] sacralizarea şi secularizarea sunt fenomene care au loc şi îşi au locul nu primordial în lumea formelor exterioare, ci mai întâi în lumea interioară a sufletelor omeneşti. Modalităţile fiinţei sale interioare sunt cele pe care omul le proiectează în afară pentru a constitui fenomenul lumii, fenomenele lumii *sale*, în cre el decide asupra libertăţii sau servituţii lui. Nihilismul se produce atunci când omul îşi pierde conştiinţa responsabilităţii acestei legături şi proclamă, cu disperare sau cu cinism, că porţile pe care el le-a închis sunt ferecate“.[1290] Soluţia?! Sacralizarea, ieşirea din nihilismul dualismului cartesian, opunerea la dezvrăjirea (*Entzauberung*) lumii, recâştigarea acelui *mundus imaginalis* distrus de modernitate, nivel al unei „percepţii sacramentale sau a unei conştiinţe sacramentale a fiinţelor şi a lucrurilor, cu alte cuvinte, a funcţiei lor teofanice(…)“.[1291]

Poate că ar fi util aici să ne amintim de articolul său de tinereţe din *Oceanografie*, „Despre un anumit sentiment al morţii“, care dă seama despre o credinţă fundamentală la Eliade, credinţă care nu a putut fi înfrântă niciodată, ceea ce a condus în ultimă instanţă la poziţia sa antinihilistă, la menţinerea permanentă a unei speranţe eshatologice: „Miracolul morţii nu constă în ceea ce sfârşeşte ea, ci în ceea ce începe. […]Mă întreb chiar dacă adevărata esenţă a vieţii nu este totuna cu esenţa morţii. Dar nu în sensul pe care îl daţi d-vs. Morţii şi Vieţii. Pentru d-vs. Viaţa este permanentă trecere,

un fluviu continuu – iar moartea este acelaşi lucru, cel puţin în faptul ei iniţial, este o trecere, o pierdere dincolo. D-stră pulverizaţi viaţa şi proiectaţi această imagine evanescentă asupra morţii. Identificaţi viaţa şi moartea în ceea ce au ele neesenţial. Pentru mine, dimpotrivă, esenţa vieţii nu este dinamismul ei exterior – ci o saturare, ceva din care nu se mai poate scădea nimic. Şi atunci mă întreb dacă moartea nu este acelaşi lucru.“[1292]

Eliade şi repingerea existenţialismului

Eliade publică în 1949 *Mitul eternei reîntoarceri*, într-o epocă a unui extreme dinamici a existenţialismului. Adevărată epocă Sartre, existenţialismul postbelic provoacă, nelinişteşte, scandalizează sau cucereşte şi fascinează. În epoca *postumană* de după război, se caută febril soluţii, pentru reabilitarea omului, pentru recâştigarea unei demnităţi pierdute în încercarea inumană a celui de-al doilea război mondial. Eliade este contemporanul acestei afirmări epocale a existenţialismului în Franţa, la Paris şi înţelege curând care este întreaga miză metafizică, istorică şi politică a existenţialismului. Eliade va defini existenţialismul ca fiind în mod esenţial un istoricism, o înglodare în istoria care se face, va recepta celebrele *situations* sartriene ca pe tot atâtea alunecării în istorie şi neesenţial. Nu ştim dacă va fi citit *La Nausée*, *L’Être et le Neant* şi altele, dar va fi putut urmări *de visu* toate dezbaterile, toate *angajările* existenţialiştilor. Or, foarte curând existenţialismul devine profund politic, profund implicat în politică, de partea comunismului, a marxismului. Deşi Sartre nu va fi niciodată un comunist ortodox, angrenarea existenţialismului sartrian în *lagărul* gândirii şi acţiunii comuniste va fi înconturnabil. Dacă la început va respinge marxismul cu destule argumente, mai tărziu Sartre îl va accepta ca fiind singura filozofie a libertăţii, a unui viitor *uman* al omului, al umanităţii.

Aceasta va fi arhisuficient pentru Eliade ca să respingă *de plano* toată această retorică bombastică a existenţialismului sartrian, toată această punere în scenă metafizică a unui subiect uman care se construieşte pe sine, în praxisul istoric al angajării pentru sine şi pentru celălalt. Libertatea existenţialistă survenită în urma angajărilor multiple în *les situations* nu-l convinge pe Eliade, pentru care existenţialismul va rămâne în mod esenţial

un nihilism. Cu atât mai mult apropierea de marxism şi de comunism, angajarea politică a existențialismului îl va convige pe Eliade că nimic esențial nu poate veni de aici, dimpotrivă.[1293]

Eliade va scrie *Mitul eternei reîntoarceri* într-un dialog implicit cu existențialismul ateu sartrian, pentru care transcendența este odată pentru totdeauna dizolvată. *Mitul…* tocmai acest lucru îl face, să arate cealaltă față a medaliei, o umanitate pentru care *esența precede existența*. Întregului discurs existențialist Eliade îi opune teza definirii umanității ca ființare în orizontul sacrului. Istoria este pentru Eliade, contrar existențialismului sartrian, numai o dimensiune a umanității, a rămâne la această dimensiune înseamnă a rata înțelegerea, orice înțelegere a ființării umane.

În 1942 nota în *Jurnal*, pe 23 decembrie: „Eu nu sunt un om cu experienţe religioase normale, nici nu sunt un agnostic sau antireligios. Pentru mine, ca şi pentru un indian, un primitiv, un grec, un medieval, religia *este*. Nu cunosc prezența divină decât în unele momente de disperare, dar în restul timpului constat prezența aceasta în orice act uman, Mai clar: religia, pentru mine, este setea după şi intuiția *realului*, a absolutului. Identific această sete în orice fapt semnificativ al omului, din toate timpurile. De aceea, *Introducerea* pe care o voi scrie va avea o valoare revoluționară, pentru că arăt permanența aşa-numitei „metafizici“ în gesturi şi rituri străvechi; identific pe Socrate sau Platon de cel puțin zece ori pe planul religios“.[1294] Realul deci, esența, este sacrul. Esența precede existența, o condiționează şi o întemeiază definitiv, iată de ce nu a putut fi niciodată de acord cu existențialismul sartrian. Mai târziu, în 1945, va nota: „Citesc pe Dilthey, pe Heidegger. Toate bune: filozofia începe printr-o analiză existențială, prin deosebirea deintre res şi sum etc. Dar toate aceste analize pornesc de la omul de azi, europeanul de azi, cu ştiința şi cultura lui în spate! Nu e omul în genere. Dacă un yoghin izbuteşte să umble pe cărbuni, să înghită lame de ras, să se ridice în aer, să se facă invizibil, să realizeze moartea aparentă etc. – de toate acestea nu se ține seama? De ce să luăm întotdeuna ca obiect omul decăzut, omul european de astăzi? De ce să nu ținem seama şi de capacitatea de libertate a altor oameni, de voința lor creatoare, de posibilitățile lor de a transcende „căderea omului“?“.[1295]

Eliade scrie în 1953 eseul *Simbolism religios şi valorizare a angoasei*, pe

care îl va republica în *Mituri vise şi mistere*, în 1957. Eseul este afirmarea cu putere a tezei proprii într-o confruntare abia voalată cu tezele existenţialismului sartrian. Eliade vrea aici să judece existenţialismul ca modă intelectuală, vrea să arate limitele sale inerente, provincialismul şi nu în ultimul rând superficialitatea sa intrinsecă. Presupoziţia ateistă a existenţialismului sartrian este una profund supărătoare pentru Eliade, mai apoi încercarea acestei filozofii să treacă drept tot ceea ce este mai important şi profund pentru Europa, pentru Occident este la fel de deranjantă pentru Eliade. Existenţialismul trebuie deci confruntat cu perspectiva istoriei religiilor pentru a-şi vedea propriile limite provinciale. Primul termen supus examenului este acela de angoasă: „Ne propunem să situăm şi să studiem angoasa lumii moderne din perspectiva istoriei religiilor“.[1296]Ce este angoasa omului modern? Neliniştea în faţa morţii; cum concepe omul modern moartea, şi de ce moartea a devenit înspăimântătoare pentru omul modern, pentru care sacrul nu mai este o experienţă nemijlocită? Omul modern, va preciza Eliade, este omul căruia îi lipseşte credinţa, cel care nu mai are nici o legătură cu iudeo-creştinismul, pentru acest om moartea nu mai este decât neant, nimic, deci spaimă. Pentru omul religios moartea este ritual de trecere, o trecere de nivel, un alt mod de revelare al fiinţei, un dincolo al prezenţei, al substanţei. „Moartea constituie o ruptură de nivel ontologic şi în acelaşi timp un ritual de trecere, întocmai ca naşterea sau iniţierea“.[1297] Pasiunii pentru istoricism a omului modern îi corespunde această spaimă metafizică împotriva morţii, această angoasă în faţa sfârşitului pe care şi-l imaginează ca fiind absolut. Eliade va face examenul acestei conştiinţe nefericite a modernului din perspectiva conştiinţei religioase indiene, care priveşte istoria ca fiind jocul impenetrabil al iluziei cosmice, al Maya-ei. Acest joc are menirea soteriologică să te îndrepte către căutarea adevărului fiinţei. Or, pentru europeanul modern istoria începe şi se termină aici, într-o dimensiune a unei istoricităţi fără vreo transcendenţă. Pentru indian moartea este numai moarte în faţa istoriei, este moartea iluziei că adevărul este numai vizibilul, certitudinea materialităţii palpabile. „Căci pentru neeuropeni Moartea nu este nici definitivă, nici absurdă; dimpotrivă, angoasa provocată de iminenţa Morţii este deja o promisiune de reînviere, ea revelează presentimentul unei

renaşteri la un alt mod de existenţă, şi acest mod transcende Moartea“.[1298]

Pentru Sartre existenţialismul este, dimpotrivă, singura cale spre autenticitate şi spre înţelegerea sensului existenţei umane. Alianţa existenţialismului ateu sartrian cu comunismul va reprezenta pentru Eliade proba definitivă a eşecului existenţialismului şi a caracterului său pernicios şi politic în ultimă instanţă. Existenţialismul nu va fi deci pentru Eliade decât un *ersatz* al unei autenticităţi proclamate, jucate doar, fără a atinge genuinul unei experienţe revelatoare a libertăţii şi sensului. Eliade va judeca permanent acest tip de existenţialism ca fiind o trădare a înţelegerii esenţei umane, pentru el omul fiind în primul rând un căutător în adâncuri al sensurilor fiinţei, experienţa sacrului nu este experienţa unei iluzii, ci experienţa unei necesităţi de căutare a realului şi a adevărului, pe care nimic nu o poate o înlocui, cu atât mai puţin iluzia temporalităţii care ar construi ea singură sensul de a fi al umanităţii. În mod clar, pentru Eliade, esenţa *precede* existenţa, omul este *esenţial* această căutare a sensului, a realităţii ultime, a adevărului fiinţei şi al fiinţării. Libertatea este pentru Eliade, în ultimă instanţă această rupere de nivel ontologic, saltul dincolo, nu realizarea unei condiţii istorice sau politice în timpul prezent al lumii care se transformă neîncetat. Angajarea în istorie este, pentru Eliade, o mare eroare metafizică, calea greşită care poate aduce ruina unei întregi civilizaţii, calea prin care cu certitudine ne îndepărtăm de esenţial, de real şi de adevăr.

Eliade va respinge cu oroare şi angajarea politică a existenţialismului care s-a făcut predominant la stânga, cu sau fără comunism, dar întotdeauna în preajma lor.[1299] Astfel, existenţialismul a trebuit să-i pară mereu obscur, ininteligibil şi suspect. Deşi este foarte posibil să fi jinduit în secret la gloria şi la puterea acestuia de a influenţa conştiinţe. Nu este imposibil ca *umanismul* său pe care îl voia fundat pe o hermeneutică totală, născută din istoria relligiilor, să se fi născut din influenţa inerentă pe care existenţialismul a avut-o în epocă. Sartre îşi intitulase astfel conferinţa din noiembrie 1945: *Existenţialismul este un umanism*. Doar că umanismul eliadian este fundat pe recunoaşterea sacrului, pe centralitatea acestuia în existenţa umană milenară, spre deosebire de umanismul ateu existenţialist al lui Sartre, care este umanismul unei disperări care trebuie transformată în

acţiune istorică, în angajare istorică şi politică, în eliberare şi construire de sine a subiectului uman. Dumnezeu nu are ce căuta în aceste scenariu apocaliptic al construcţiei de sine pentru că este sau ar fi originea reprimării, al lipsirii de libertate a fiinţei umane. Omul este fundamental liber, pentru că nu are o origine, pentru că nu are o esenţă, pentru că este mereu ceea ce va deveni, ceea ce se va face el însuşi din sine însuşi. Eliade contrapune acestei înţelegeri istoriciste propria sa convingere: „În fond, orizontul arhetipurilor şi al repetării nu poate fi depăşit fără riscuri dcât dacă se aderă la o filozofie a libertăţii care nu-l exclude pe Dumnezeu. Este de altfel şi ceea ce s-a verificat când orizontul arhetipurilor şi al repetării a fost pentru prima dată oară depăşit de iudeo-creştinism care a introdus în experienţa religioasă o nouă categorie: *credinţa*. […] Credinţa, în acest context, ca de altfel în multe altele, semnifică emanciparea absolută de orice fel de „lege“ naturală şi de aici cea mai deplină libertate pe care omul şi-o poate imagina: aceea de a interveni în statutul ontologic al Universului. Ea este, în consecinţă, o libertate creatoare prin excelenţă“.[1300] Omul este, aşadar, liber nu prin capacitatea de acţiune şi de creaţie *ex nihilo*, pe care o presupune libertatea existenţialistă, ci prin libertatea creatoare pe care o presupune credinţa ca întemeire a sensului şi a prezenţei umane în univers. Teroarea istoriei, susţine Eliade, nu poate fi înfrântă de această libertate care se naşte în istorie şi moare în istorie, teroarea istoriei poate fi abolită numai de libertatea creatoare a conştiinţei umane eliberate prin credinţă de prejudecata finitudinii umane.

Eliade, antimodernul

„*Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem Eigenen selbst*.“ (Leopold von Ranke)

Antimodernul Eliade este de fapt o figură a paradoxului şi a ambiguităţii. Eliade nu este pur şi simplu antimodern, *dogmatic* antimodern, ci este mai degrabă paradoxal antimodern, pentru că este dominat de o tensiune care îl face să accepte mereu o formă de *coincidentia oppositorum*, care lasă să coexiste şi să codevină atât tensiunea antimodernă, cât şi tensiunea acceptării modernităţii, a provocării modernităţii ca tensiune mortală.[1301]

Omul, pentru Eliade, a trăit şi trăieşte mereu pe marginea prăpastiei şi a extincţiei, deci modernitatea trebuie acceptată sub această formă de tensiune apocaliptică a distrugerii. Ceea ce este cu totul şi cu totul nou, pentru Eliade, în această modernitate dominată de expansiunea fără precedent a Occidentului este nihilismul, instaurarea masivă a absenţei sacrului, a transcendenţei, acceptarea fără limite a lipsei de sens, a finitudinii. „Să spunem de la început că lumea profană în totalitate, Cosmosul în întregime desacralizat este o descoperire recentă a spiritului uman“.[1302]Această descoperire recentă este de fapt ceea ce a dus la nihilism, la teroarea istoriei, la neputinţa gândirii transcendenţei, într-un cuvânt la modernitatea apocaliptică a secolului XX. Cu toate acestea, există mereu prezent la Eliade, o speranţă de tip teologic, pentru un viitor mai bun, pentru regăsirea temeiurilor pierdute, pentru revenirea la spiritul care poate genera vindecarea modernităţii. Există deci o speranţă în om, în capacitatea sa de a recupera, de a se reface, de a ieşi din cercul vicios al finitudinii, al istoriei care dizolvă, care lichefiază trecutul şi temeiurile originare. Nu există la Eliade o respingere totală a modernităţii, deşi există mereu o teamă, o angoasă a modernităţii, ca lipsă de sens şi poate de şansă. Modernitatea provoacă, şi provoacă ultimativ la găsirea şi regăsirea sensului, a transcendenţei. Spiritul uman trebuie să accepte această provocare, trebuie să îi dea curs, să se confrunte cu dublul său apocaliptic, care este omul modernităţii deviante, descentrate. Istoria religiilor este astfel pentru Eliade o disciplină care trebuie să contribuie la acceptarea acestei provocări, la regăsirea temeiurilor pierdute ale omului. Utopia eliadiană este aici prezentă şi puternică, pentru că este imaginată şi dorită o viitoare salvare a sensului şi semnificaţiei sacrului, a prezenţei sale concrete, prin instaurarea hemeneuticii istoriei religiilor, care,singura, într-o lume deposedată de revelaţii, ar putea reda sensul şi prezenţa sacrului prin cultură. Reinstaurarea sensului prin cultură, mai exact prin hermenutica istoriei religiilor, este utopia lui Eliade, gândirea sa ultimă cu privire la viitorul istoriei religiilor şi a importanţei viitoare a culturii.[1303]

Eliade nu este singur în această tranşee a antimodernilor. Va fi aici alături de C.G. Jung, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Henry Corbin, Julius Evola, René Guénon.[1304] Fiecare dintre ei are propriul său tip de antimodernitate, propria

sa paradigmă a spiritului care se opune disoluției, lichidării spirituale pe care modernitatea o întreprinde ca nihilism. Totuşi, ceva este împărtăşit de toți, şi anume preeminența constituției spirituale a ființei umane, omul este în primul rând spirit. Fiecare dintre ei a fost mai deschis decât Eliade cu privire la ideile cardinale care le organizează demersul. Eliade este cel mai puțin clar, cel mai puțin tranşant relativ la ceea ce crede, la ceea ce consideră ca fiind fundamental pentru temeiul operei sale. Pare ca există aici un proces permanent de ocultare, o permanentă scufundare în arcane pentru a proteja un miez ezoteric.

Întâlnirile *Eranos* sunt întâlnirile care construiesc un anumit tip de comunitate ezoterică, care este menită să afirme primatul spiritualității, al cunoaşterii ezoterice în timpurile sărace ale epocii masificării şi mecanizării.[1305] Relațiile cu Jung, cu Corbin, mai târziu colaborarea cu Jünger pentru *Antaios*, vor crea un climat în care Eliade îşi va putea afirma convingerile. Cu toate acestea strategia ocultării va rămâne în funcțiune pentru opera scrisă, unde foarte puțin din ezoterismul unei posibile doctrine orale va trece. Eliade pare mereu că trebuie să ascundă orice semne ale „doctrinei“ antimoderne, că totul trebuie învăluit, pe cât posibil într-un văl al unui aşa-zis obiectivism ştiințific, al unei neutralități tăcute şi resemnate.[1306]

Eranos este simbolul unei antimodernități gnostice şi elitare. *Eranos*, participarea sa la întâlnirile *Eranos*, este pentru Eliade un mod de a trăi şi experimenta noetic această antimodernitate a *celor care ştiu*. Este acceptarea unei atitudini antimoderne de tip gnostic, o atitudine a secretului şi a discretului. Aici politica va fi dimensiunea epurată, deci absentă. După război nici o atitudine politică manifestă nu mai putea fi tolerată. Absența dimensiunii politice în cadrul întâlnirilor nu înseamnă totuşi câtuşi de puțin o reconsiderare a statutului metafizic al modernității şi al politicii sale manifeste.[1307]

Jung, care este figura tutelară a întâlnirilor *Eranos* este şi pentru Eliade o prezență majoră, un model al discursului despre lumea spiritului. Jung notează în *Amintiri, vise, reflecții*: „Epoca noastră a pus întregul accent pe „omul de aici“, ducând astfel la o demonizare a omului şi a lumii lui. Apariția dictatorilor şi a întregii mizerii pe care au adus-o cu ei provine de

la faptul că omului i-a fost răpit, prin miopia celor cre se vor prea deştepţi, orice simţ al lumii „de dincolo“. El a căzut, ca şi aceştia, victimă inconştienţei. Căci misiunea omului ar fi, din contră, să conştientizeze ceea ce provine şi i se impune din inconştient, în loc să rămână neconştient de acest conţinut sau identic cu el. În ambele cazuri, ar deveni infidel menirii sale de a crea conştiinţă. Pe cât putem discerne, unicul sens al existenţei umane eset să aprindă o lumină în tenebrele fiinţei ca atare. Este chiar de presupus că, după cum inconştientul acţionează asuprea noastră, tot aşa e şi el influenţat, la rândul lui, de sporirea conştiinţei noastre“.[1308] De altfel, Jung scrisese încă din 1939 despre tragedia omului modern: „Din acele zile protestantismul a devenit o pepinieră pentru schisme şi totodată pentru dezvoltarea rapidă a ştiinţei şi tehnicii, care au fascinat conştiinţa umană în aşa măsură, încât a uitat puterile imprevizibile ale inconştientului. Catastrofa războiului din 1914 şi extraordinarele manifestări ulterioare ale unei profunde tulburări spirituale au fost necesare ca să trezească îndoiel în privinţa echilibrului mintal al rasei albe. Înainte de declanşarea războiului din 1914 fuseserăm absolut convinşi că lumea putea fi pusă în ordine cu mijloace raţionale. Acum, trăim spectacolul uluitor al unor *state* care ridică stăvechea pretenţei de *teocraţie*, adică de *totalitate*, care este însoţită inevitabil de suprimarea oricărei libertăţi de opinie. Vedem, din nou, că oamenii îşi taie reciproc beregata de dragul unor teorii infantile, care spun cum se poate produce paradisul pe pământ. Nu e greu de văzut că puterile lumii inferioare, ca să nu spunem infernale, care odinioară erau cu mult mai mult sau mai puţin succes înlăunţuite şi domesticite într-un gigantic edificiu mintal, creează acum, sau cel puţin încearcă să creeze, o formă de sclavie statală sau de temniţă statală, lipsită de orice farmec spiritual sau intelectual. Nu puţini sunt oamenii care cred că simpla raţiune umană nu este pe de-a întregul la înălţimea sarcinii imense, de a domoli vulcanul în erupţie. Toată această evoluţie este fatală. Eu n-aş învinovăţi de asta nici protestantismul, nici Renaşterea.“[1309] Eliade este preocupat toată acestă perioadă a războiului şi a anilor postbelici de problema sensului existenţei umane moderne şi contemporane. Către ce ne îndreptăm, unde mergem cu această imensă dislocare a conştiinţei, cu această totală negare a religiei, a sacrului, a conştiinţei umane care caută sensul în transcendenţă? *Eranos* va

fi locul predilect al dezbaterilor asupra acestor probleme insolubile de cea mai mare importanţă, de cea mai mare gravitate.[1310] Lumea spiritului pare a se scufunda, odată cu catastrofa militară a Europei, într-o prăpastie a haosului şi a disoluţiei. Ce se poate face pentru restaurarea dimensiunii spirituale a omului, pentru recunoşterea existenţei spiritului acum după catastrofa razboiului?! Eliade ajunge în această epocă să definească mult mai categoric în termenii crizei modernitatea, decât până în epoca 1937-1940. Prăbuşirea iluziei legionare, ca iluzie a predominării spirituale a unei elite care poate accede la sens şi împlinire istorică, pierderea războiului de către Axă, face din Eliade un antimodern hotărât, dar în continuare paradoxal, pentru că nu va renunţa niciodată la speranţa transformării modernităţii într-o epocă a unei transmutaţii spirituale, o epocă a unei *renovatio* depline. Umanismul său, care trebuia fundat pe istoria religiilor ca *saving discipline*, îl face să spere mereu în renaşterea omului ca fiinţă dominată de spirit, nu de materie.[1311]

Ce este deci un antimodern? Ce este modernitatea pentru un antimodern? De unde această pulsiune antimodernă la atâtea spirite nobile, la atâtea spirite majore ale veacului XX? Trebuie spus că antimodernul veacului XX este urmaşul antimodernului veacului XIX, care este romanticul, marea figură a sfârşitului de secol XVIII şi a începutului de secol XIX. Romanticul este primul care vede pericolul disoluţiei spirituale, al maşinismului, al „morţii lui Dumnezeu“, al topirii umanităţii noastre în şuvoiul inform al unei modernităţi burgheze, industriale, mecanice şi demonice. Romanticul este primul care vede venirea omului masificat la putere în civilizaţia europeană. Romantismul german este marea mişcare antiiluministă, antimodernă a secolului XIX, care îşi va prelungi moştenirea spirituală până la mijlocul secolului XX. Declinul religiei, al bisericii creştine este un fenomen care agită spiritul romantic, Schleiermacher îşi va scrie opera în sensul acesta, al regăsirii unei noi teodicei, de exemplu. Pentru spiritul romantic modernitatea este în mod vădit o epocă a erorilor, a puţinătăţii spirituale, a asaltului unei raţionalităţi mediocre şi dubioase menite să arunce în aer edificiul greu construit al civilizaţiei europene.

Antimodernul secolului XX este un spirit care va practica prin excelenţă paradoxul, pentru că este conştient că nu se poate extrage din turbionul

modernității apocaliptice, dar va încerca să transforme această apocalipsă, să o organizeze, să o facă să devină un instrument al reînnoirii umane. Pentru el modernitatea trebuie reformată, respiritualizată, transformată pentru crearea unei umanități renăscute, o umanitate care să poată înainte pe drumul apocaliptic al unei reconsturcții spirituale a umanului. Antimodernul este o figură foarte puternică a primei jumătăți a secolului XX, dar nu este deloc o figură unitară, o figură care să fie lipsită de fracturi logice şi ontologice. Foarte multe curente concură la construcția acestei figuri a spiriutlui european. Există o întreagă discuție asupra caracterizării fascismului ca mişcare antimodernă sau nu. Opinia mea este că fascismul este o mişcare care exaltă modernitatea, puterea modernă a umanității masificate şi unificate printr-o credință comună, chiar dacă este o mişcare anticapitalistă şi anticomunistă, mizând deci pe antimaterialism. În mod logic antimodernul nu exaltă masificarea pollitică şi totalitarismul secolului XX, deşi participă cu toată ființa la impunerea miturilor antimaterialiste, antipacifiste şi antiproletare ale epocii. Deci conservatorul antimodern nu se transformă în mod automat în fascist sau nazist, doar pentru că împărtăşeşte valorile antimaterialiste şi antibolşevice ale mişcării fasciste. Antimodernul secolului XX caută soluția paradoxală a unirii contrariilor, a integrării modernității descentrate şi masificate, pândite de pericolul istoric şi metafizic al marxismului şi al bolşevismului, cu necesitatea creării unei noi aristocrații a unei modernități bine stăpânite, bine conduse, care să poată renunța la valorile şi miturile pernicioase ale materialismului dialectic şi istoric, la valorile pernicioase ale capitalismului privit ca un materialism agrsiv şi plebeu. Între demonia capitalismului (acuzat de a fi condus de spiritul iudaic) şi demonia bolşevismului (acuzat de a fi şi el un produs al aceluiaşi spirit iudaic), antimodernul trebuie să găsească ieşirea metafizică, istorică şi politică totodată pentru a reconstrui modernitatea şi omul. Antimodernii nu sunt deci numai spiritualişti sau religioşi, pot fi, dimpotrivă, atei sau antiteişti, adoratori sau nu ai tehnologiei, dar sunt toți împotriva unei modernități care s-a instaurat în materialism, oligarhie, cultivare a valorilor noneroice ale banului şi schimbului, o modernitate care macină subiectul uman şi îl descompune. Războiul mondial sfârşit în 1918 va reînnoi cu putere presiunea recunoaşterii valorilor eroismului, ale

onoarei şi ale cavalerismului, care trebuie să ducă la altceva decât la zeificarea capitalistului ca figură tutelară a umanităţii. Criza modernităţii începe aşadar chiar cu începutul ei apocaliptic, războiul mondial şi va continua de-a lungul întregului veac. După cel de-al doilea război mondial, antimodernismul va fi identificat, din motive ideologice, automat cu fascismul şi va fi repudiat *de plano*, conservatorismul antimodern disimulându-şi astfel mereu discursul intelectual sau politic. Antimodernul nu neagă pur şi simplu modernitatea, nu o exclude de la posibilitatea de a fi relevantă istoric sau metafizic, dimpotrivă, dar o vrea reconstruită. Figura aproape arhetipală a antimodernului, a aristocratului care caută ieşirea din cercul vicios al demoniei modernităţii, este cea a lui Ernst Jünger, cel care a reuşit să supravieţuiască „coborârii în *mäelstrom*“. Eliade însuşi este un modern care acceptă devenirea modernităţii, care recunoaşte în această devenire misterul unei istorii care poartă omul spre limitele constituţiei sale ontice, dar ar vrea ca această modernitate să poarte cu sine speranţa unei *renovatio*, a unei schimbări a subiectului, aceasta este marea speranţă metafizică a oricărui autentic conservator antimodern. Pentru antimodern modernitatea pune la încercare întreaga lume, modernitatea devenind astfel o ordalie a umanităţii noastre, a capacităţii omului de a rămâne fidel ordinii spirituale care îl defineşte. Această încercare a spiritului trebuie trecută. Jung, Jünger, Heidegger, Schmitt şi Eliade spun aici unul şi acelaşi lucru, modernitatea pune la încercare însăşi esenţa omului, fiind astfel o epocă în care se manifestă destinul metafizic al omului.[1312]

Sfârşitul transcendenţei care pare a fi caracteristica esenţială pentru modernitate conform definiţiei luministe privitoare la sfărşitul minoratului raţiunii umane, devine pentru antimodern piatră de scandal. O definire a omului ca fiinţă pierdută în materialitatea infinită a unei lumi fizice este o definiţie a eşecului fiinţei umane de a se gândi pe sine ca fiinţă spirituală, ca fiinţă a libertăţii. Eliade va nega permanent relevanţa unei astfel de definiţii şi va încerca să propună o antropologie filozofică aptă să definească şi să demonstreze statutul ontic şi ontologic autentic al fiinţei umane.[1313]

Despre destinul fiinţei umane Eliade nota în 1944: „În fond, am toate motivele să cred că Rusia sovietică trebuie să biruie şi să înceapă un nou ciclu istoric. Omul pe care îl descopăr eu în toate societăţile arhaice e de

mult depăşit în Europa. De la Renaştere şi revoluţia industrială încoace, asistăm la o altă antropologie. Numai omul sovietic o poate realiza integral. Omul modern e hibrid. Nu mai gândeşte ca cel tradiţional, nu mai valorifică asemena lui – dar n-are nici curajul de a deveni o maşină producătoare de valori economice, ca în Rusia sovietică. Să încercăm iarăşi „sinteze“, iarăşi ajustări, iarăşi compromisuri?“[1314]

Doi dintre antimodernii arhetipali ai modernităţii europene a secolului XX, Carl Schmitt şi Ernst Jünger, devin foarte importanţi pentru Eliade şi pentru definirea modernităţii proprie lui Eliade însuşi. Cu Ernst Jünger va edita *Antaios*, cu Carl Schmitt va purta corespondenţă. Amândoi vor (re)deveni figuri foarte puternice ale culturii germane de după cel de-al doilea război, efigii ale unui conservatorism cultural şi politic care va fi privit cu suspiciune permanent. Ce îl leagă pe Eliade de aceşti doi mari germani? Pe Jünger sigur îl citeşte, deşi nu integral, este mai puţin sigur ca va citi eseurile lui Schmitt. Cu toate acestea va rămâne mereu legat într-un fel de solidaritate nenumită, neprecizată cu amândoi. Eliade va tăcea până la sfârşit asupra acestei solidarităţi, asupra temeiului ei nonevident. Puţinele referiri la cei doi din *Jurnal* şi *Memorii* nu sunt cu nimic lămuritoare.

Nu comentarea operei sau ideilor celor doi autori este ţelul acestei analize, ci indicarea unei posibile căi de a înţelege legătura discretă care l-a legat pe Eliade de aceştia, ei înşişi figuri ale paradoxului şi ale unui esoterism metafizic încifrat în texte subtile.[1315]

La Carl Schmitt, receptat probabil mai întâi indirect prin ecourile acestuia în gândirea lui Nae Ionescu, trebuie să-l fi cucerit anvergura gândirii antiliberale şi antimoderne, precum şi deconstrucţia antimodernă a politicului, decriptarea categoriilor teologicului în textul şi subtextul modernităţii politice liberale şi democratice. C. Schmitt scrisese încă din 1922: „Toate conceptele semnificative ale teoriei moderne ale statului sunt concepte teologice secularizate, nu numai datorită dezvoltării lor istorice – în care au fost transferate de la teologie la teoria statului unde, spre exemplu, Dumnezeul atotputernic a devenit legiuitorul atotputernic -, ci şi datorită structurii lor sistematice, a cărei recunoaştere este necesară pentru o considerare sociologică a acestor concepte.“[1316] Decriptarea teologicului în

spatele gândirii unei modernităţi revoluţionare care alungase din răsputeri teologicul şi sacrul din gândirea sa trebuie să-l fi incitat pe Eliade, care era el însuşi angajat într-o operă de decriptare a constituţiei profunde a umanului, din care ştiinţa modernă alungase orice prezenţă a sacrului. Sacrul care se ascunde în profan şi teologicul care reapare în categoriile gândirii politice moderne devin două mize antimoderne ale unei gândiri care încearcă să reasambleze modernitatea retrăgând-o din derapajul ei metafizic. Eliade trebuie să fi avut încredinţarea mai mult sau mai puţin secretă că eforturile sale sunt paralele cu cele ale maestrului german, că fac parte din acelaşi val al unei atimodernităţi metafizice menite să restaureze temeiurile părăsite ale unei umanităţi demult trădate de instaurarea unei gândiri reducţioniste. Despre modernitate Schmitt conchidea: „Tipul de gândire economic-tehnic ce prevalează astăzi nu mai este capabil să înţeleagă o idee politică. Statul modern pare să fi devenit într-adevăr ceea ce Weber a prevestit: o uriaşă uzină industrială.“[1317]

Figura misterioasă a lui Carl Schmitt, maestrul german al lui Nae Ionescu, niciodată citat de acesta în mod public, este descrisă magistral de Nicolaus Sombart, fiul lui Werner Sombart, în *Tinereţe în Berlin. 1933-1943. O relatare* (*Jugend in Berlin. 1933-1943. Ein Bericht*)[1318], în capitolul „Plimbări cu Carl Schmitt“. Acuitatea privirii lui Nicolaus Sombart şi capacitatea de înţelegere a gândirii şi modului de a fi a lui Carl Schmitt asigură întregului capitol calitatea unei mărturii examplare. Schmitt este definit ca reprezentant eclatant al anumit tip de gândire: „În cazul celuilat tip de gândire, lucrurile erau exact pe dos. Adevărul e ceea ce nu poate fi şi nu trebuie exprimat. Esenţa lui este să fie „secret“, iar cunoaşterea ce duce la el nu poate fi transmisă oricum. Ceea ce poate fi comunicat şi cunoscut în public nu merită să fie ştiut. La adevăr nu se ajunge printr-o gândire logic-discursivă, el poate fi „întrezărit“ atunci când s-a atins gradul de maturitate necesar. Să vorbeşti despre el în public, e un sacrilegiu, el fiind monopolul unui număr redus de „iniţiaţi“ care-l păzesc cu străşnicie, calea spre el fiind „iniţierea“, ce nu îi e dată oricui. Mijlocul prin care poate fi înţeles (modul de transmitere a ce nu poate fi spus), este imaginea mitică“.[1319] Schmitt este deci un *hombre secreto*, un adept al figurii simbolice şi mitice a cunoaşterii, un savant dublat de un mistagog, de un vânător subtil al cunoaşterii ascunse

a destinului lumii. Pentru Schmitt lumea istorică este traversată de tensiuni metafizice care explodează în evenimente istorice, care nu pot fi astfel înțelese decât dacă cunoaşterea ajunge la înțelegerea tensiunilor metafizice ascunse. Portretul lui Schmitt continuă: „Ceea ce el numeşte conştiința profundă spiritual-istorică este participarea la o cunoaştere esoterică, al cărei cifru îl poseda doar el. se considera un purtător al secretului, un „inițiat“, în sens gnostic. *Arcanum*, unul din cuvintele lui preferate, revine mereu. Asta conferea convorbirilor noastre un aer de mister, care mie îmi trezea neîncrederea. Când apărea cuvântul *arcanum*, ştiam că discuția era pe sfârşite. Oscilarea între discursul abstract şi magia imaginilor, neîncetatul joc dublu al conținutului manifest şi latent al cuvintelor producea un fel de „double-talk“, al cărui efect – excitant, incitant şi emoționant – era cel al unui „double-bind“: efectul momelii agățate de cârlig. Această duplicitate se află la baza fascinației provocate de Carl Schmitt. Pur formal, reprezintă consecința unei ambivalențe existențiale, a unei hibiridități spirituale caracteristice, dacă mi-e permis să spun aşa ceva“.[1320]

Descoperirea personajului Carl Schmitt, în această poveste a unei inițieri, continuă cu intrarea în scenă a marii teme a rolului evreilor în istoria universală. Adolescentul trebuia inițiat în misterul misterelor, în secretul istoriei universale, în secretul transistoric şi transmetafizic al devenirii universale. Astfel N. Sombart primeşte spre lectură romanul *Tancred* al marelui *evreu* Benjamin Disraeli. Disraeli este văzut ca figura arhetipală a dominației evreieşti asupra istoriei universale, căci este inițiatorul teoriei superiorității poporului evreu. Pentru Schmitt, bătălia metafizică se dă pentru sensul istoriei universale, care este o bătălie între evrei şi gentili, iar pentru secolul XX, o bătălie între evrei şi germani. Marx, Freud, Einstein sunt toți agenții acestei bătălii metafizice, agenți dezagregării lumii tradiționale a omului european. Benjamin Disraeli este, printre aceştia, cel mai important. De ce? Pentru că el pecetluieşte alianța dintre imperiul universal britanic şi universalismul evreiesc. „Ajunsesem la miezul problemei! Se punea întrebarea dacă dogma creştină privind păcatul originar şi nemântuirea omului în lumea asta reprezenta pentru istorie ultimul adevăr de netăgăduit – cu alte cuvinte, într-un orizont escatologic, dacă mântuirea era posibilă doar pe lumea celaltă, sau, dacă era mai

degrabă adevărat că omenirea se îndreaptă progresiv spre un viitor şi îndepărtat tărâm al păcii în lumea asta, spre „Noul Ierusalim“. Escatologie contra utopie. Asta fusese deja tema marii polemici dintre Mendelssohn şi Hamann, magul nordului. „Tărâmul păcii viitoare“ asta era marea idee evreiască în serviciul careia trebuiau puse toate popoarele lumii! Asta nu era ideea mântuirii graţie unui eliberator creştin venind din altă lume decât aceasta, ci pretenţia de a domina lumea a unei rase superioare, a unei elite, deţinătoare a unei înalte ştiinţe de guvernare a lumii“.[1321] Este aici clasica interpretare a modernităţii ca realizare a unui complot al evreilor împotriva ordinii creştine a lumii. Modernitatea, care începe cu Revoluţia franceză, este înţeleasă ca eroare, rătăcire şi complot. „Toate acestea nu ar fi mers atât de uşor, dacă nu s-ar fi realizat ceva: combinaţia dintre universalismul evreilor şi stăpânirea mărilor de către englezi. Asta a fost simbioza ideală, pe măsura spiritului universal. Viziunile universale ale evreilor şi cucerirea mărilor de către englezi s-au unit într-un proiect uman fără precedent, căruia nu i se putea sustrage nimeni. Imperiul britanic, coroana imperială din India, asta a fost ideea genială a unui evreu. Cu asta nu putea concura întemeierea Reich-ului centro-european-mic-german-prusac al lui Bismark“.[1322] Înrebarea lui Schmitt este deci: care este secretul dominaţiei evreieşti? Iar răspunsul: îmblânzirea Leviatanului. Spiritul evreiesc a învins, spiritul evreiesc a reuşit să domine Leviatanul. „(…) cei care susţinuseră un Dumnezeu muritor, se înşelaseră. Ideea evreilor legată de un principiu universalist cuprinzând pământul şi omenirea era, fără nici un dubiu, mai adecvată decât trecerea în era globală pe care o pregătise cucerirea navală engleză“.[1323] Portretul lui Schmitt devine acum paradoxal, pasiunea pe care o investeşte în teoria sensului istoriei universale îi descoperă din nou o latură secretă: „Oricare ar fi fost intenţiile sale, din fascinaţia pe care o simţea Carl Schmitt faţă de Disraeli, pe mine m-a influenţat nu sentimentul de indignare, ci neţărmurita lui admiraţie. Această impresie era atât de puternică, încât nu puteam scăpa de bănuiala că cea mai ascunsă dorinţă, ultima ambiţie a peripateticului meu maestru nu era alta decât să fi fost el însuşi evreu“.[1324] Sombart nu uită să amintească că portretul lui Disraeli stătea agăţat deasupra biroului său, aşa cum portretul lui Rommel stătea pe masa hărţilor lui Montgomery. Figura duşmanului care devine paradoxal

prieten, căci distanţa este anulată de pasiune. Schmitt însuşi obişnuia să citeze: „Duşmanul e propria noastră întrebare devenită personaj“.[1325] Toată această „teozofie“ a istoriei trebuie să-l fi fascinat şi pe Eliade, care era impresionat de teoriile maestrului german.

Perioada la care se referă Sombart este cuprinsă între anii 1941-1943, deci anii în care Schmitt era de mult un opozant (interior) al nazismului, deşi îşi păstrase încă titlul de consilier de stat prusac şi răspundea invitaţiilor oficiale să conferenţieze în străinătate. Astfel l-a reîntâlnit Eliade la Lisabona în 1944, după ce-l vizitase la Berlin în 1942, cucerit de dimensiunea personajului. După o scurtă relatare a discuţiilor cu Schmitt, la Berlin, Eliade încheie astfel: „Ce mă impresionează la Schmitt e curajul lui metafizic, nonconformismul său, vastitatea viziunii. Îmi aminteşte de Nae Ionescu. (…) Îmi spune că omul cel mai interesant, astăzi, e René Guénon. Ne conduce până la staţia de metrou, vorbindu-mi despre aviaţie ca simbol «terian»“.[1326] Peste un an, în februarie 1943, notează, în urma întâlnirii avute cu un anume dr. Mario, corespondent de presă german la Paris: „Am stat mult de vorbă. Vine de la Paris. Nu pare prea hitlerist. Crede că René Guénon este omul cel mai interesant al zilelor noastre. (Eu nu cred întotdeauna asta – dar, de multe ori, cred, deşi îl cred pe Aurobindo Gosh mai desăvârşit.) (…) Îi spun de convorbirea mea cu Carl Schmitt astă-vară. E mirat că Schmitt apreciază pe Guénon. Ce mă impresionează este că epoca pe care o trăim i se pare «pasionantă», deşi îşi dă seama că am putea sombra într-un cataclism apocaliptic. Eu îi vorbesc de «epoca antenicopoleană»; suntem în pragul Nicopolisului, când Europa se mai putea încă salva de turci. Dar nu văd nicăieri semne că, măcar de astă dată, vrea să se salveze“.[1327] Peste încă un an, în mai 1944 îl revede pe Schmitt la Lisabona, fără însă a mai nota lucruri importante. Doar mai târziu, în iunie: „De reţinut observaţia pe care mi-o făcea Carl Schmitt, când am luat masa împreună: Mommsen a jucat un rol nefast în cultura europeană; el l-a «desfiinţat» pe [Johann Jakob] Bachofen, el l-a urmărit necruţător chiar după moarte. Istoricismul a progresat sub o stea cumplită, căci tot ce era transcendent şi simbol în istorie – era desconsiderat, suspectat sau sistematic ignorat“.[1328] Avem astfel, e drept, doar printre picături, o altă mărturie despre maestrul german, de data aceasta a lui Eliade însuşi, care

este, bineînțeles, mai degrabă criptic cu tot ceea ce înseamnă dezvăluirea unor mize metafizice ale propriilor viziuni sau credințe. Ceea ce este interesant de decriptat, având în minte magistrala analiză a lui N. Sombart, este gradul de solidaritate intelectuală şi metafizică a lui Eliade cu Schmitt, în acea perioadă care este descrisă de Sombart.

Mai întâi trebuie să observăm că, în cazul lui Eliade, nu avem aceeaşi înțelegere a termenilor ecuației metafizice a istoriei universale. Dacă la Schmitt îi avem pe germani şi pe evrei, pe *gentili* şi pe evrei, la Eliade îi avem pe europeni şi pe ruşi, ca reprezentați ai unui asiatism primitiv şi anihilator al civilizației europene, al civilizației *tout court*. Fără îndoială, Eliade era de acord cu miza metafizică a înfruntării planetare dintre două universalisme, dar nu cred că sensibilitatea sa metafizică era îndreptată spre teoria „complotului“ iudaic, ci mai degrabă către „complotul“ nihilist comunist, paradoxal şi criminal „susținut“ de anglo-americani. Eliade nu a văzut niciodată în Germania nazistă un actant metafizic pe scena lumii, nu a fost niciodată partizanul unei înțelegeri metafizice a nihilismului nazist, pe care l-a privit probabil, mai degrabă, ca pe un păgânism germanic clasic. E foarte posibil ca, din punct de vedere politic, să-i fi concedat o oarecare excelență a eficienței şi eficacității, ca de altfel şi în domeniul militar, desigur. Eliade nu a fost aici pe poziția lui Cioran, care, ştim acum, era entuziasmat de energia şi entuziasmul mulțimilor nazificate. Pentru Eliade, noii turci sunt ruşii, care sunt elementul noneuropean, sălbatic, care va înfrânge mâine întreaga Europă. Dacă Aliații se bucură astăzi că Germania este învinsă de ruşi, mâine vor urma chiar ei, pentru că Stalin nu se va opri pe Elba. Este interesant că pe 6 aprilie, care este nota dinaintea celei din 24 mai despre întâlnirea cu Schmitt, Eliade nota tema unei viitoare cărți care să se numească „Teroarea Istoriei“. Avem deci aici cu claritate indicată şi semnalată tema înfruntării metafizice a modernității, a unui război a cărui miză este nu numai supraviețuirea fizică, ci şi supraviețuirea spirituală a umanității europene în fața colosului asiat al Rusiei bolşevice, care reprezintă noul Leviatan. Monstrul care va înghiți umanitatea europeană. În mod implicit Eliade trimite la necesitatea realizării unei alianțe tacite împotriva URSS, astfel încât Germania să devină aliatul neaşteptat împotriva adevăratului inamic al Europei şi al civilizației occidentale.

Teroarea istoriei se naşte deci în faţa acestei colosale încleştări în care Rusia bolşevică este angrenată, şi pe care o va câştiga, în detrimentul umanităţii europene sfâşiate fratricid.[1329] Eliade notează: „Simt că dorinţa mea de a mă duce în ţară este alimentată de în primul rând de dorinţa extincţiunii. M-aş duce pe front nu pentru ca să mă bat, ci pentru ca să mor. Un dezgust final de istorie. O sete de sinucidere“.[1330] Istoria este cea care a trădat din nou, istoria care nu mai este nimic altceva decât scena unei apocalipse în primul rând fizice, pentru că milioane de oameni vor fi înlănţuiţi, închişi, chinuiţi, făcuţi sclavi de noii învingători, care vor învinge cu ajutorul viitoarelor victime.

Un alt subiect important al discuţiilor cu Schmitt este René Guénon, care este şi pentru Eliade un reper important, dar poate nu atât de important în acest moment ca pentru Schmitt, care este probabil să fi văzut în Guénon, mai mult decât Eliade însuşi, un maestru al decriptării mersului istoriei universale, un maestru al căii simbolice de încifrare/descifrare a adevărului. Eliade pare puţin probabil să fi acordat foarte mult vreodată viziunii guénoniste asupra devenirii lumii. Tendinţa eliadiană spre raţionalizarea misterului mai degrabă, cred că nu a lăsat prea mult loc pentru o solidaritate reală, intelectuală şi metafizică, deşi este evident că Eliade învaţă foarte mult din tipul acesta de hermeneutică a simbolului pe care îl practică şi Guénon şi Coomaraswamy. Tipul de analiză hermeneutică a lui Schmitt este foarte apropiat de acela al lui Guénon, ca de altfel şi exprimarea clară a axiomaticii planului metafizic de interpretarea a istoriei universale. La aproape 20 de ani după ce îl descoperise pe Guénon, probabil că Eliade era mai degrabă interesat de propria mizăşi metodă de a vorbi despre secretul metafizic al omului originar. În 2 februarie 1944 notează: „Mariaux îmi spune că Ortega y Gasset, vorbindu-i de mine i-a mărturisit că numai un român ar putea fi filozof mistic şi om de ştiinţă în acelaşi timp, căci noi suntem aproape de Orfeu, dar putem fi şi cu privirile spre Occident. Formula era: Eliade e un om de ştiinţă orfeizant. Eu i-am spus că mă consider un cal troian în tabăra ştiinţifică şi că misiunea mea este de a pune o dată capăt«războiului troian» care durează de mult între ştiinţă şi filozofie. Vreau să validez ştiinţificeşte sensul metafizic al vieţii arhaice: adică să conving pe sociologi, comparatişti, etnografi şi folclorişti că

studiile lor nu-şi găsesc sens decât valorificând aşa cum se cuvine, înţelegându-l aşa cum este, omul culturilor tradiţionale. Cred că numai în asemenea chip ştiinţele etnoistorice pot ieşi din penibilul impas în care se află“.[1331] Pentru Eliade planul metafizic există, este atotprezent, dar nu poate adera la maniera guénonistă de decriptare atât de directă, de facilă, a secretelor acelei *philosophia perennis*. Ruptura totală de hermeneutica istoriei religiilor, de metodele clasice ale filozofiei nu îi stau la îndemână, nu poate trece cu arme şi bagaje în tabara cealaltă, nu poate deveni un iniţiat, *tout court*, deşi împărtăşeşte marile axiome ale perenialismului. În septembrie 1944 va nota: „Ceea ce mă caracterizează: dorinţa de a împăca *philosophia perennis* cu «experienţialismul» celui mai luxuriant individualism. De aici pasiunea bizară pentru simbol, metafizică tradiţionalistă, ocultism şi etnografie – şi, dacă nu concomitent, alternativ, pasiunea mea nu mai puţin semnificativă pentru toate «trăirile» mele, pentru tot ce se leagă de clipă, de experienţă, de dramă fulgurantă“.[1332] Trebuie să ţinem cont că acest Eliade este un Eliade ajuns la maturitate, aflat deja în posesia *metodei universale* de decriptare a spiritului în toate civilizaţiile primitive, deci un Eliade care nu mai putea accepta discipolatul faţă de Guénon. „Ceea ce mă ispiteşte îndeosebi este o răfuială cu Hegel şi cu istorismul. Simt că sunt posesorul uni intuiţii care ar putea rodi într-o mare viziune de ansamblu“.[1333] Eliade are deci propriul său program care trebuie impus, care trebuie să cucerească, care, în sfărşit, trebuie să provoace modernitatea descentrată, deci în nici un caz nu ar fi putut agrea un program diferit, fie el şi a lui Guénon.

Ernst Jünger, cel de-al treilea personaj al acestei triade conservatoare antimoderne, îşi face intrarea în scenă prin însemnările din jurnale, unde este relevată citirea studiului depre simbolismul acvatic al lui Eliade, mediată prin bunăvoinţa lui Schmitt, cu care Jünger este bun prieten. Mai întâi, prezentarea făcută lui Schmitt, în 18 octombrie 194, la Paris: „(…) Carl Schmitt şi-a comparat situaţia cu aceea a căpitanului alb, dominat de sclavi negri, din *Benito Cereno* al lui Melville şi a citat în acest scop aforismul: «Non possum scribere contra eum, qui potest proscribere». La Trocadéro, de-a lungul malului drept. Am dezbătut situaţia. Carl Schmitt o consideră importantă prin faptul că din rezerva umană încep să se desprindă

straturi care încremenesc sub zona liberului arbitru – tot aşa după cum animalele sunt măştile căzute de pe chipurile omului. Acesta expulzează din sine un nou ordin zoologic – riscul propriu-zis al procesului este de a te pomeni înglobat în el. Am adăugat că această durificare e deja descrisă în Vechiul Testament, după cum se vede din simbolul şarpelui de bronz. Ceea ce astăzi este tehnica era înainte legea“.[1334] Însemnarea despre lectura din Eliade este făcută în 15 noiembrie 1942, la Berlin: „Lectura revistei Zamolxis, intitulată după un Herakles scit, amintit de Herodot. Am citit în ea două studii, unul despre obiceiuri legate de dezgroparea şi utilizarea rădăcinilor de mătrăgună, şi altul despre simbolismul acvatic, tratând relaţiile dintre lună, femei şi mare. Ambele sunt ale lui Mircea Eliade, editorul publicației, despre care, ca şi despre magistrul său René Guénon, mi-a dat detalii Carl Schmitt. (…) Planul pe care îl legitimează această revistă e foarte promițător; în locul unei scrieri logice, se înfiripă una imagistică. Efectul este de caviar, de icre de peşte. În fiecare propoziție se ascunde fertilitate“.[1335] Imaginea lui Jünger despre Eliade, la ora aceea, era deci aceea a unui discipol înzestrat al maestrului R. Guénon, aşa cum probabil trebuie să fi fost şi înțelegerea lui Schmitt însuşi. Eliade nu publicase încă nimic decisiv(în afară, desigur, de *Yoga I*), o va face abia după război. Numai *Jurnalul portughez* ne lămureşte cu privire la mizele şi nivelul la care ajunsese de fapt Eliade în raport cu foştii săi maeştri. Figura lui Eliade este deci acum încă una secundară pentru cei doi germani care erau deja, fiecare în felul său, două figuri marcante ale culturii germane şi europene.[1336]

Pentru Eliade această relație începe probabil acum, în 1942, şi va continua până târziu, când va avea un statut de relativă egalitate cu cei doi. Colaborarea la *Antaios* cu Jünger va fi semnul şi totodată experiența concretă a legăturii intelectuale dintre cei doi, a înțelegerii secunde, esoterice, în termeni lui Jünger, de tip plastic şi mitic, a realității. Peste ani când Jünger îi va propune colaborarea la revistă, impresia avută în 1942 va juca un rol important, pentru că ceea ce intuise şi înțelesese atunci voia să continue şi în prezent, adică acel tip de scriere criptată în simbol, în plasticitate şi în mitic. Este, de altfel, propriul scrierii jüngeriene, unde textul se dezvoltă nu prin tăieturi analitice, ci prin aglutinări metaforice şi

simbolice, prin adăugarea mereu a unei distanțe între text şi referință, între autor şi text, de asemenea. Pentru Jünger universul este o imensă şi profundă rețea de configurații şi de legături naturale şi simbolice, metafizice şi poetice. Universul este o structură poetică, creată şi creativă în acelaşi timp. Jünger va vedea desigur în Eliade un confrate în această misune de decriptare şi de învăluire totodată a universului şi a discursului. Schmitt, în aceaşi măsură probabil, va fi văzut în Eliade, ca şi în Guénon, un spirit care forează în adâncul nenumit al lucrurilor, al universului invizibil ochiului profan. Pentru Schmitt însuşi figura secretului cunoaşterii este o figura esențială pentru propriul discurs. La fel şi pentru Eliade, el trebuie să fi văzut în cei doi partenerii autentici ai unui posibil dialog metafizic şi simbolic, într-o situație apocaliptică, iar războiul era o astfel de situație apocliptică. Metafora situației apocaliptice era găsită de Schmitt în *situația* din *Benito Cereno*, şi nu este exclus ca Eliade să fi fost cucerit de acuitatea gândirii lui Schmitt, de diagnosticul metafizic pus lumii contemporane, care trebuia să îi amintească dealtfel de Nae Ionescu. Sombart îl descrie astfel: „Era un savant perfect – se ocupa de teoria statului, constituția, dreptul internațional, mereu cu o uşoară reținere în ceea ce priveşte pozitivitatea, dar cu o subliniere emfatică a «ştiințificului». În spate se afla o mitologie proprie. Noțiunile sale mereu plastice sugerează simbolicul, evocă arhetipuri. E un joc cu dublul sens al cuvintelor, mobilizând emoții din străfunduri. Formulările sale faimoase nu sunt simple «propoziții», ci descântece. Chiar dacă nu vorbea de «demoni» şi «entități», la ele se referea când invoca forțele care pun lumea în mişcare. Nu avea nimic comun cu mitologia greacă sau cu cea asiatică. Prefera figurile spirituale ale teologiei creştine şi ale gnozei până la formele ei târzii hegeliene. Cu ajutorul lor mitologiza întreg secolul al XIX-lea. Dar teoriile lui sunt eterne izgoniri de demoni, comunicări sugestive, menite să creeze în ascultătorii receptivi (adepți), anumite stări, care să provoace certitudini – nefalsificabile din punct de vedere ştiințific“.[1337]

Pentru Schmitt modernitatea era fundamental definită de secularizare,[1338] deci de translația de la teologic la politic, de la transcendent la autonomia politică: „Am ajuns să recunoaştem că politicul este totalul şi, în consecință, ştim că a caracteriza ceva ca fiind, sau nu, ceva *nepolitic* este o decizie

politică, indiferent de cine decide şi de motivele invocate. Acest lucru este adevărat şi pentru întrebarea dacă o teologie particulară este o teologie politică sau una nepolitică“.[1339] Modernitatea occidentală în curs, modernitatea produsă şi reprodusă de iluminism şi liberalism este modernitatea care este gândită ca liberă confruntare, ca discuţie burgheză infinită, care amână momentul deciziei. Da aici întoarcerea lui Schmitt la gândirea contrarevoluţionară a lui De Maistre şi Donoso Cortés. Modernitatea liberală este o permanentă amânare a politicului, a deciziei riguroase, este epoca dizolvării politicului în economic şi în tehnic-decizional. „Esenţa ideii politice, decizia morală riguroasă este eludată (…)“.[1340] Revenirea la politic înseamnă revenirea la momentul deciziei pure, ca esenţă a politicului: „În citatele din de Maistre putem vedea o reducere a statului la momentul deciziei, al deciziei pure, nebazate pe raţiune şi discuţie şi nejustificându-se pe sine, adică la o decizie absolută creată din nimic. Dar aceasta este esenţialmente dictatură, nu legitimitate. Donoso Cortés era convins că momentul ultimei bătălii a venit; în faţa răului radical singura soluţie este dictatura, iar principiul legitimist de succesiune devine într-un asemenea moment dogmatism gol“.[1341] Acest final al *Teologiei politice* este afirmarea necesităţii dictaturii pentru lichidarea consecinţelor unei epoci, care, la rândul ei, lichida un anumit tip de umanitate, epoca democraţiei şi a parlamentarismului steril. Analogia situaţiei contrarevoluţionare care îşi concentra atacul împotriva ateismului anarhist revoluţionar, dar şi a liberalismului totodată, defineşte metoda lui Schmitt de a găsi soluţia pentru epoca contemporană. Democraţia şi liberalismul anarhic trebuie stăpânite prin dictatură. Să fi fost Eliade un adept al filosofiei politice a lui Schmitt la anul 1942?! Să fi receptat Eliade ascuţişul acestei filozofii politice?! Poate că da, dacă privim din perspectiva legionarismului şi a scrierii cărţii despre Salazar, care era el însuşi un dictator aflat în momentul unei decizii epocale, aceea de a-şi apăra şi salva poporul, conform viziunii eliadiene înscrise în carte. Eliade trebuie totuşi să fi privit foarte atent şi la maestrul esoteric, la figura maestrului care căuta ştiinţa ocultă a descifrării universalei încleştări umane pentru dominaţia planetară.

Eliade îl întâlneşte pe Schmitt tocmai când propria sa teorie este

finalizată ca instrument hermeneutic, ceea ce este posibil să îi fi dat sentimentul unei armonizări şi a unei corespondenţe de poziţie intelectuală pe deplin realizată. Şi alte întâlniri erau posibile. Julius Evola, spre exemplu, era deja un clasic, şi un gânditor cu care probabil considera că se poate dialoga, în ciuda poate a unei anume clasicităţi solidificate. Pe de altă parte totuşi, J. Evola era poate, pentru Eliade, prea mult un gânditor *politic* (deşi Evola însuşi s-ar fi definit ca fiind un gânditor metapolitic), prea aderent fascismului. Relaţia cu Evola, reluată după război prin corespondenţă, după o vizită pe care Eliade i-o face în 1949, este de scurtă durată, tocmai datorită implicării politice, mai precis a reluării publice în memoriile lui Evola a episodului întâlnirii acestuia cu C.Z. Codreanu, când Evola l-ar fi întâlnit şi pe Eliade însuşi ca adept al acestuia. Reluarea publică a episodului l-a vexat pe Eliade, care a pus capăt corespondenţei.[1342] Ceea ce este foarte interesant este lipsa aproape totală a dimensiunii gândirii politice la Eliade, deşi a avut un maestru de necontestat în Nae Ionescu, după care a urmat admiraţia şi cunoaşterea lui Carl Schmitt. A cunoscut probabil în întregime şi opera lui Julius Evola. Niciodată Eliade nu va ataca în scris în mod real vreo temă politică, oricare ar fi ea. Se poate spune deci că i-a lipsit cu desăvârşire această dimensiune. Nu a înţeles şi nici nu a analizat vreodată modernitatea în categorii politice. În acest sens a fost foarte asemănător lui C. Noica, care nici el nu a putut gândi politicul. Pentru ambii, episoadele de angajare legionară au constituit angajări morale şi metafizice, răspunsuri pe care fiinţa lor interioară trebuia să le dea provocărilor destinului naţional. În acest context relaţia cu Carl Schmitt nu ameninţa să îl ataşeze unei şcoli dogmatice, ci putea rămâne doar libera raportare la gândirea eclatantă şi proliferantă a unui maestru din aceeaşi categorie cu Nae Ionescu. Spre deosebire de Evola, Eliade era mult mai interesant de decriptarea universului civilizaţiilor arhaice, de găsirea unei *mathesis universalis*, în care efectiv credea, decât de filozofia asupra unei Tradiţii primordiale şi de critica modernităţii eşuate. Desigur, inclusiv incursiunile lui Evola în ştiinţa Tradiţiei primordiale trebuia tratate ca fiind pe drumul găsirii unei *clavis universalis*, pentru regăsirea nordului spiritual. Cu toate acestea, efortul lui Evola era evident făcut pentru critica manifestă a modernităţii şi pentru „vindecarea“ ei de eroarea materialismului şi a

pozitivismului. Ceea ce era inclusiv credinţa lui Eliade personal, dar ceea ce îşi dorea cu ardoare era construirea propriului drum spre centrul unei decriptări universale a fenomenelor religioase. Or, pentru aceasta trebuia dezvoltată metoda hermeneutică care să conducă la acest rezulat, iar aici nici una dintre metodele propuse de şcoala Tradiţiei primordiale nu era infailibil, cu excepţia metodei lui Ananda K. Coomaraswamy, care va rămâne pentru Eliade un adevărat maestru.[1343] Coomaraswamy întrunea în sine excelenţa filologică, pe cea filozofică şi pe cea hermeneutică punând la dispoziţie un eclatant instrument de decriptare a simbolurilor fenomenelor religioase din cele mai diverse arii culturale. Comparaţia era în mâinile lui Coomaraswamy o metodă uluitoare şi extrem de precisă şi de eficace pentru realizarea unei matrici universale a simbolurilor religioase.

Întâlnirile sale cu Schmitt şi cu Jünger[1344] sunt întâlnirile unui conservator antimodern cu comilitonii săi pentru a putea realiza o minimă solidaritate intelectuală într-o lume, care, mai ales după război, va condamna orice expresie a unei drepte culturale, aristocratice, conservatoare. Marile pasiuni ale modernităţii, marile mituri ale unei modernităţi care se gândea şi reprezenta încă triumfătoare în faţa unei *antiraţiuni* bulversate de miturile antimoderne, trebuia să fie instrumentalizate în mod suveran ca adevăruri universale. Pesimismul, îndoiala cu privire la mersul spre paradis al raţiunii iluministe nu mai putea fi pus la îndoială după apocalipsa războiului,care era gândită numai ca apocalipsă a fascismului şi nazismului, în nici un caz a comunismului. Ceea ce îi uneşte este gândirea modernităţii ca antidestin al omului, ca descentrare şi deviere, ca pierdere a spiritualităţii, ca secularizare radicală. Desigur, diferenţele sunt aici tot atât de importante ca şi elementele comune. Jünger va fi mult mai aproape de interpretarea nitzsche-ană a modernităţii ca nihilism eliberator pentru fiinţa umană, ca eliberare în vederea unei recâştigări a esenţei, fără a pierde totuşi din vedere câtuşi de puţin demonia modernităţii. Aici, poziţia fiecăruia faţă de creştinism a fiecăruia joacă rolul cel mai important în justificarea sau respingerea modernităţii nihiliste şi în gândirea nihilismului. Eliade, în ceea ce îl priveşte, nu va lua o decizie decât în cadrul propriei sale opere, pe care s-a decis la un moment dat să o considere ca unic răspuns al său la provocarea modernităţii nihiliste. Construcţia propriei sale hermeneutici va

trebui să fie răspunsul la întrebarea implicită şi radicală a modernităţii, pe care, trebuie să ne aducem aminte, Eliade o gândeşte ca „teroare a istoriei“, deci ca nihilism absolut, ca radicală pierdere a sensului, a centrului. Eliade nu va face decât rareori judecăţi universale cu privire la destinul modernităţii, se va retrage cel mai adesea în planul unei tăceri care înţelege inutilitatea opunerii la gălăgia unei modernităţii victorioase în funcţionarea sa ireproşabilă, ca maşină a universului. Esoterismul lui Eliade, atât cât este, ţine de această strategie a tăcerii , a discreţiei, a nonconfruntării, a ocultării adevăratului temei al operei sale, care este desigur un temei metafizic.

Astfel că pentru Eliade modernitatea se defineşte numai din punct de vedere metafizic, religios şi spiritual. Lipsesc cu desăvârşire dimensiunile politicului şi economicului. Dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii moderne este şi ea o dimensiune mai degrabă neglijată de Eliade, deşi era totuşi conştient de impactul major asupra existenţei umane. La Eliade procesul modernităţii triumfătoare este unul pur metafizic, închis în această dimensiune a urmăriri efectelor tectonice ale disoluţiei sacrului la nivelul întregii civilizaţiei occidentale. *Operatorul* pe care Eliade şi l-a ales, şi anume acela al sacrului, este un operator care îi va permite calea proprie, autonomizarea în domeniul ştiinţelor spiritului, îi va permite să câştige diferenţa specifică faţă de rutinata istorie a religiilor a epocii, cât şi faţă de şcoala tradiţionalistă a lui Guénon. *Sacrul* este o categorie care îi va permite să păstreze distanţa faţă de caracterul ofensiv al tradiţionalismului. Va rămâne deci ancorat puternic în disciplinele academice occidentale, pe a căror *tradiţie* va miza permanent pentru înţelegerea fenomenului religios şi pentru transmiterea aceste înţelegeri, dar va fi mereu atent şi „ofensiv“ în a marca mişcarea de translaţie spirituală şi simbolică către necesara înţelegere a lumii care se revelează prin decriptarea universului lui *homo religiosus*. Într-un anume sens, Eliade vrea să realizeze „compromisul“ istoric dintre ştiinţa occidentală şi disciplinele spirituale ale Orientului, o *coincidentia oppositorum*, punct de vedere radical combătut de Guénon şi Evola, pentru că este pur şi simplu a dori imposibilul. Eliade preia de fapt toate presupoziţiile Tradiţionalismului[1345], dar nu le va face niciodată manifeste nicăieri. În bună măsură va considera tradiţionalismul ca o „iluzie“ a iniţierii, nu ca o iniţiere autentică, efectivă.[1346] În fond nu putea renunţa la a

considera ca autentice căile religiilor avraamice, a misticii orientale, pentru a recunoaşte numai esoterismul Tradiţiei. Oricum, Eliade va prelua acest concept de modernitate eşuată, de modernitate divergentă faţă de întreaga devenire umană şi îl va utiliza în propria sa hermeneutică a fenomenelor religioase şi în ceea ce va numi filzofia sa a istoriei.[1347]

Antimodernismul eliadian nu este deci de extracţie tradiţionalist esoterică, deşi este puternic influenţat de acesta.[1348] Lecturile din anii ’30 îi deschid calea pentru interpretarea fenomenelor religioase în cheie metafizică, dar nu îl conving să urmeze riguros axiomatica tradiţionalismului. În primul rând antimodernismul eliadian este o angajare deplină pe calea recunoaşterii depline a primatului spiritului şi a spiritualului. Vorbind despre Renaştere va sublinia eşecul acesteia, în fapt, de a crea condiţiile pentru apariţia *omului nou* spiritual: „Omul nou al Renaşterii, silit să se realizeze în cadre laice, pierde orice contact cu transcendenţa (toată gândirea Renaşterii este vehement imanentistă); istoria lui părăseşte orbita şi economia spirituală, pentru o devenire tot mai accentuat profană…“[1349] Tema revoluţiei spirituale este o tema fundamentală la Eliade, şi este, dea altfel, şi temeiul pentru care a existat angajarea sa legionară, care nu a fost în nici un fel o angajare pur politică, o angajare în politică, ci o angajare pentru spiritualitate. Mai departe va scrie, în acelaşi articol, încheind: „Să fim foarte prudenţi cu ceea ce se întâmplă în jurul nostru. Căci ne aflăm la răscruce şi *omul nou* se cere realizat. dacă nu-l vom ajuta noi să se realizeze, va creşte în afară de noi şi împotriva noastră, în beznă şi barbarie“.[1350] Tema *omului nou* este tema prin excelenţă la Eliade tema refacerii, reîntemeierii modernităţii în temeiul spiritual pierdut. *Omul nou* nu este un supraom, ci este un om care ajunge să se transforme într-o fiinţă spirituală. Cum o va putea face? Eliade nu este niciodată foarte clar, dar va fi mereu implicită ideea asumării totale a disciplinei spirituale a creştinismului, deşi Eliade nici nu aici nu a fost foarte concret în afirmaţii. A existat totuşi o mişcare permanentă de precizare şi se apropiere de poziţiile creştinismului de la scrierea *Itinerariului spiritual* la epoca 1937-1940, epoca angajării legionare şi a acceptării viziunii ionesciene cu privire la ce însemană spiritualitate pentru un ortodox care „se naşte“ astfel, nu devine. Acum modernitatea este gândită ca epocă de răscruce (ceea ce vor

susţine toţi autorii conservatori şi antimoderni), epocă în care omul este supus unei încercări apocaliptice, în care esenţa fiinţării sale se află pusă în chestiune. Oswald Spengler, Max Scheler, Ernst Jünger, C.G. Jung, Martin Heidegger, Gotfried Benn, Carl Schmitt, Julius Evola şi René Guénon sunt autori pentru care tema modernităţii apocaliptice este o temă fundamentală, şi care construiesc viziunea conservator-antimodernă a spiritului european în epoca interbelică. Pentru Eliade modernitatea putea fi reîntemeiată, nu era nimic definitiv pierdut. Numai dezastrul adus de război îl va face pe Eliade, pentru o perioadă, să considere epoca modernă ca pe o epocă a dispariţiei, a aneantizării. *Revoluţia spirituală*, care nu este o temă intrinsec fascistă, aşa cum se consideră de analizele „clasice“ ale ideologiei fasciste, va fi pentru Eliade grila prin care va interpreta proiectul modernităţii *necesare*, adică a modernităţii care trebuie să fie, care trebui e să fie întemeiată, împotriva unei modernităţi care există, care *se face* sub ochii noştri, dar care trădează sensul propriei noastre umanităţi esenţiale. Umanismul eliadian va rămâne, în acest sens, mereu unul al spiritualului, dominat de primatul recunoaşterii spiritului care singur poate întemeia o ordine *umană* a umanităţii. Această viziunea supra modernităţii va suferi o transformare radicală abia în anii în care Eliade va înţelege că pierdere războiului şi ocupaţia sovietică a Europei nu mai lasă nici o şansă pentru nimic, iar istoria devine cu adevărat un abator de popoare si culturi. Această teribilă criză spirituală care este redată de *Jurnalul portughez* va sfârşi prin decizia de a întoarce definitiv spatele istoriei şi timpului, pentru a se calustra în deschiderea, unică şi irepetabilă, a istorie religiilor ca disciplină care să afirme adevărul umanităţii, ca *saving discipline*. Nu vom găsi la Eliade un set de propoziţii metafizice pe care să le comentăm, ci vom fi mereu martorii unei descrieri succinte, sacadate, repetitive a unei înţelegeri care este mereu personală, dar, în acelaşi timp, şi rodul unei experienţe obiective a adevărului devenirii umane de-a lungul atâtor milenii. Hermeneutica eliadiană îşi revelă astfel miza personală, de metodă personală de rezistenţă la provocarea lumii, a lipsei de sens a istoriei, a politicii mondiale. A căuta adevărul este pentru Eliade, a căuta esenţa omului care caută adevărul, iar locul acestei căutări este în experienţa sacrului. „Problema sacrului (deci problema religioasă) este problema

fundamentală a cunoaşterii. *Altul*, *celălalt* – este, de fapt, obiectul“.[1351] Astfel din gândirea acestei modernităţi problematice şi anihilante rezultă *sarcina gândirii*, şi anume, găsirea adevărului în temeiul unei căutări care poate să-l identifice. Hermeneutica religioasă eliadiană îşi ia această sarcină de căutare a adevărului în timpul unei modernităţi care poate ea însăşi va sucomba devenirii propriului său temei distructiv. Aceasta este miza fundamentală a sarcinii gândirii eliadiene, a proiectului eliadian, care trebuie gândit corect în termenii săi esenţiali, în punerea sa în situaţia originară a unei gândiri care caută adevărul.

Modernitatea este astfel epoca în care adevărul este poate mai ocultat decăt oricând altădată, dar în care, cu atât mai mult, căutarea trebuie să aibă loc. Modernitatea este astfel epoca unei maxime responsabilităţi pentru Eliade, responsabilitatea regăsirii adevărului pierdut al omului şi al lumii. Este clar că pentru Eliade adevărul nu poate surveni numai în domeniul gândirii metafizice, religiosul, gândirea şi regândirea sacrului sunt în poziţia necesară pentru a ne pune pe calea unei căutări autentice a temeiului ocultat.

Modernitatea este de fapt pentru Eliade un proiect eşuat, iar eşecul este dublu, cu origini duble. Mai întăi, este un proiect iluminist eşuat, deci un proiect metafizic eşuat; în al doilea rând este un eşec al reinstaurării religiosului, un eşec al religiei, al creştinismului, care nu s-a putut confrunta metafizic cu modernitatea iluministă. Apocalipsa războiului decide şi demonstrează acest eşec. Devenirea URSS ca mare putere mondială, deci a comunismului, ca actor mondial în ecuaţia de putere a lumii este efectul direct, nemediat al acestui eşec. „În fond, am toate motivele să cred că în Rusia sovietică trebuie să biruie şi să înceapă un nou ciclu istoric. Omul pe care îl descopăr eu în toate societăţile arhaice e demult depăşit în Europa. De la Renaştere şi revoluţia industrială încoace, asistăm la o altă antropologie. Numai omul sovietic o poate realiza integral. Omul modern e hibrid. Nu mai gândeşte ca cel tradiţional, nu mai valorifică viaţa asemenea lui – dar n-are nici curajul de a deveni maşină producătoare de valori economice, ca în Rusia Sovietică. Să încercăm iarăşi «sinteze», iarăşi ajustări, iarăşi compromisuri?“.[1352] Omul modern ia chipul omului sovietic, de fapt. Aceasta este adevărata modernitate care ne aşteaptă, cel puţin

pentru o parte a Europei. O modernitate a dizolvării rapide şi teroriste a umanităţii.[1353] De aceea figura modernităţii este „teroarea istoriei“, istoria ca mecanism al absurdului şi al violenţei instauratoare de epoci antropologice, care creează noi tipuri umane, care aparţin mai degrabă zoologiei. Jünger făcea aceeaşi remarcă atât pentru zoologia nazistă, cât şi pentru cea bolşevică, în *Jurnale* (*Strahlungen*).[1354] De aici concluzia tragică a învinsului Eliade, la sfârşitul războiului, istoria însăşi este distrugere şi disoluţie, domnie a terorii, epoca a neantului în act. Egalitatea modernitate – istorie este esenţială pentru Eliade şi îl va conduce la un soi de *quietism* metafizic, la o tăcere esoterică care recunoştea înfrângerea, dar aşteaptă *kairos-ul* unei clipe de graţie a eternităţii care să revină pe chipul omului înfrânt şi pierdut. Mesajul eliadian se dizolvă în tăcerea textului hermenutic al istoricului religiilor, în neutralitatea ştiinţifică a savantului care nu ridică ochii spre destinul lumii. Eliade va juca acest rol de savant redus la neputinţa propriei erudiţii până la sfârşit. Masca nu va trebui să cadă vreodată.

Istoria este la Eliade şi o agresiune personală: „Cea mai cumplită desperare şi „angoisse“ am simţit-o în clipele când înţelegeam că anumite lucruri *au trecut* iremediabil, că *orice s-ar* întâmpla ele nu vor mai putea fi retrăite. Sentimentul acesta stă în centrul melancoliei şi deznădejdii mele. Nu mă sperie un lucru care va fi sau nu va fi, se va termina sau nu, etc.etc. – nu mă sperie ceva care se va întâmpla în viitor (moartea) sau se petrece în prezent (trecerea) atât cât mă îngrozeşte ceea ce nu se va mai putea repeta. Atunci realizez condiţia umană; tragedia, religia, sinuciderea, demenţa – tot atunci le înţeleg“.[1355] Cu trei zile înainte notase în jurnal despre sentimentul morţii, despre moartea cu sens şi cea fără vreun sens, despre ceea ce va urma în istorie: „Mă cutremură însă neantul pe care-l văd înaintea mea: civilizaţia latino-creştină sombrând sub aşa-zisa dictatură a proletariatului, în fapt dictatura celor mai abjecte elemente slave“.[1356] Modernitatea este deci şi politic insuportabilă şi toxică, timpul conduce umanitatea pe căi lăturalnice spre dezastrul total. Anul 1945 este foarte important şi pentru faptul că este anul în care Eliade începe să scrie *Cosmos şi Istorie*, care este prima formă a *Mitului eternei reîntoarceri*. „Teroarea istoriei“ este esenţa manifestării universale, având acelaşi rang ontologic ca „voinţa de putere“ a

lui Nietzsche, numai prin această noțiune istoria şi devenirea universală ar putea fi explicate: „Dacă marxismul va triumfa şi creştinismul va fi abolit, se demonstrază că omul nu poate suporta paradoxul de *a fi om*; adică, de a avea *el*, finitul şi efemerul, nostalgia infinitului şi a eternității; de a încerca toate experiențele şi a cunoaşte toate căderile, pentru a putea dobândi coincidența cu Absolutul, reintegrarea şi regenerarea lui. Atunci, pentru că acest paradox e crud, pentru că oamenii suferă şi fac pe alții să sufere (exploatarea omului ce către om etc.), pentru că lumea în care a fost posibil paradoxul creştinismului (şi, în general, al oricărei religii, al oricărei metafizici) este o lume rea, nedreaptă, mediocră etc. – atunci e mai bine să se pună cpăt condiției umane, să se abolească modalitatea proprei de a fi a omului în Univers, şi să ne reîntoarcem la condiția naturală, biologică, renunțând la libertatea spirituală pe care am profanat-o şi de care, drept vorbind, n-am profitat în chip efectiv niciodată“. [1357]Inevitabil spectrul anihilării omului şi a condiției umane chiar stă în fața celui care înțelege drama modernității eşuate. Istoria ia astfel la Eliade chipul neantului care aneantizează, a nimicului care nimicniceşte, timpul este permanent o cădere, o înşurubare în neant, în neființă. Poate fi urmată această cădere în neant de vreo mântuire, este Eliade totuşi un spirit teologic?! Poate urma recâştigarea esenței umane, în urma acestui păcat care este înşurubarea în nimic a omului ca ființă căzută?! Sau mai degrabă nu urmează nimic?! Eliade este iremediabil un spirit dominat de speranța teologică a salvării, disperarea şi angoasa nu sunt niciodată definitive. Eliade crede în posibilitatea salvării, mai mult decât atât, lucrează la propria sa operă ca parte a salvării esenței omului contemporan de abisul disoluției în neființă. Sacrul este calea de evitare a damnării infinite. Dumnezeu există şi aşteaptă să fie numit, re-numit, aşteaptă să fie readus la prezență. Pentru aceasta omul nu trebuie decât să fie recâştigat de propria sa esență, care a fost ocultată de umanisme false, de materialisme şi pozitivisme descentrate, de simplificări perverse, de metafizici inutile ale unei modernități care s-a autofalsificat. Sacrul este simplitatea care se dă ființării umane în modul cel mai simplu, în cotidianul cel mai transparent, este ființa care se livrează privirii şi înțelegerii atât în transparență, cât şi în opacitate, în imediat şi în mediat, în aparență şi în simbol. Sacrul este, în ultimă instanță, pentru

Eliade ființa care se dă, care ni se dă, care se livrează ca apariție, ca imensitate a prezenței atât cotidiene, cât şi absolute. Sacrul este ceea ce este cel mai aproape şi ceea ce este mai departe, ceea ce lasă să fie tot ceea este, ființa, într-un cuvânt. Sacrul nu trebuie revelat, pentru că este intrinsec fanic, pentru că sacrul permanent se arată, permanent trece spre ființare şi trece dispre ființare. Aceasta este viziunea teologică şi teofanică care asigură pentru Eliade ființarea lumii, salvarea ei de extincție. De aceea până la sfârşit *doctor seraphicus* învinge, iese victorios dintre faldurile grele şi imunde ale istoriei care dizolvă permanent, pentru că tot ceea ce există este lăsat să fie, legitimat prin acea privire ultimă, care este cea mai apropiată, dacă nu cumva chiar o formă de credință în miracolul cotidian şi instantaneu al ființei şi al ființării. În Încercarea labirintului Eliade afirma: „Confruntarea cu vidul, cu neantul, cu demonicul şi inumanul, tentația de a regresa în lumea animală, toate acestea experiențe extreme şi dramatice sunt izvorul marilor creații ale spiritului. Pentru că, în aceste condiții înspăimântătoare, omul a ştiut să spună da vieții şi a ştiut să găsească o semnificație existenței sale“.[1358] Finalmente, pentru Eliade ieşirea din istorie, ieşirea din absurd nu se poate face decât religios, omul nu are alte resurse spirituale pentru un alt tip de soluții: „…acest „om fundamental“, putem spune că este „religios“, oricare ar fi aparențele, deoarece este vorba de semnificația vieții“.[1359]Modernitatea însăşi se va putea astfel dizolva în eternitatea unui timp abolit, în recâştigarea temeiului ascuns, uitat de omul modernității eşuate.

Modernitatea, la Eliade, este definită fundamental de „teroarea istoriei“, acesta este fenomenul care întemeiază modernitatea ca epocă istorică şi metafizică. „Teroarea istoriei“ este fundamentul neocultat al modernității, al omului modern/contemporan, al omului care lasă religia şi sacrul în urmă pentru a urma un destin al falsificării, al confuziei şi al disoluției. Pentru Eliade ceea ce este lăsat în urmă este chiar chipul autentic al umanității, esența sa. Omul contemporan nu poate duce în această epocă cu sine decât erzatz-ul unui destin şi al unui chip, nicidecum adevărul unei ființări în orizontul adevărului şi al autenticității. Sacrul odată depăşit, umanitatea calcă în gol spre nicăieri. „Teroarea istoriei“ nu este un fenomen politic, ci unul metafizic, miza acestuia fiind recâştigarea sau pierderea esenței umane

a fiinţării omului. Istoria pare a avea acest rol de a forţa destinul omului, de a determina redefinirea sa ca fiinţare istorică şi transistorică. Întrebarea lui Eliade pare a fi: va supravieţui omul sfârşitului istoriei?! Istoria *terorizează* pentru că temporalizează fiinţarea umană în şi prin istorie, adică o supune categoriilor timpului, în primul rând finitudinii. Timpul este acela care erodează arhetipurile şi experienţa sacrului totodată. Istoria, timpul aneantizează, covârşeşte, dislocă odată pentru totdeauna. Istoria este urzeala tragediei umane, istoria este mereu aceea care trebuie să ducă lucrurile la final, la moarte, la dispariţie, la eroziune. Timpul este substanţa care naşte şi aboleşte istoria însăşi, experienţa istorică este experienţa radicală a finitudinii, a servituţii, a luptei pentru eliberare, a eşecului. Astfel istoria aboleşte libertatea şi adevărul omului, de aceea istoria trebuie depăşită, lăsată în urmă, timpul însuşi trebuie negat, abolit. India va fi marea lecţie metafizică a lui Eliade, modelul arhetipal al depăşirii finitudinii, metafizica care devoalează arhetipul care transcende istoria pentru eternitatea fiinţei. Moartea însăşi, care nu este decât istoria care se opreşte sau care se împlineşte, este pentru Eliade arhetipul experienţei iniţierii într-o altă lume, pentru o altă stare a fiinţei.[1360]

Admiraţia secretă pentru Hegel vine din imensa îndrăzneală a marelui filozof de a concepe un sistem care să descrie o lume care prin istoria sa transcende către Spiritul absolut, către fiinţă. Lumea lui Hegel este lumea care face saltul către absolut prin chiar istoria care este rezultatul timpului care temporalizează devenirea lumii şi a spiritului. Eliade îşi doreşte şi el crearea unui „sistem“ care să facă lumea inteligibilă pentru „Spirit“, care la el este prezenţa sacrului. Hegel integra modernitatea în istoria devenirii Spiritului absolut, totul era devenire şi raţionalitate. Eliade pare să urmeze însă îndeaproape modelul indian prin care istoria nu este decât iluzia realului, o încercare şi un joc al ultimei realităţi. Desigur pentru Hegel „teroarea istoriei“ ar fi fost un nonsens, istoria este, prin definiţie la Hegel, domeniul înfruntării, al morţii şi al renaşterii, al devenirii. Pentru Eliade însă istoria este fundamental o agresiune, o teroare a lipsei de sens, o ameninţare permanentă.

Modernitatea este epoca care se instalează în această „teroare“, de aici imensul paradox, imensa cezură cu umanitatea de dinainte. Creştinismul

însuşi este un imens paradox, pentru că este religia care pregăteşte sau, cel puţin, care lasă ca această epocă să existe, să se dezvolte. Noul tip uman, antropologic diferit, se dezvoltă pe ruinele acestui creştinism care face chiar din istorie experienţă a sacrului. „Teroarea istoriei“ se instalează în locul acestui creştinism care aproape că dispare din civilizaţia occidentală. Ajungând la aceste concluzii, Eliade îşi pune problema găsirii unei soluţii de salvare a sensului, a posibilităţii unei experienţe autentice a adevărului. Iar soluţia pe care o propune este decriptarea sacrului, care este ocultat în modernitate de imensitatea unei lumi care pare că funcţionează fără probleme. Numai că evenimente ca al doilea razboi mondial sau, mai târziu, ameninţarea nucleară dezvăluie fragilitatea unei lumi care se consideră fără fisuri. În faţa acestei fragilităţi spiritul uman trebuie să găsească calea justă a apropierii de adevărul propriei sale fiinţări.

În „Catastrofă şi Mesianism“, cu subtitlul „Note pentru o Teologie a Istoriei“, articol publicat în *Destin*, în aprilie 1952, Eliade încercă să pună la punct o mică teorie a destinului poporului român aflat sub teroarea istoriei. Modelul este dat de istoria raporturilor poporului evreu cu Dumnezeu. Alternanţa de ascultare şi de rătăcire în raport cu poruncile divine face ca în viaţa poporului evreu să apară profeţii care conduc poporul pe calea unei misiuni mistice, deci mesajul este acceptarea catastrofei istorice ca semn al judecăţii şi mâniei divine. „Mântuirea i-a venit din dezastrele lui. Profeţii au salvat Israelul pentru că istoria a fost catastrofală şi catastrofa a apropiat poporul ales de adevăratul Dumnezeu“.[1361] Catastrofa poate fi deci convertită mistic în ordalie. Este aici speranţa ultimă a lui Eliade pentru soarta, nu numai a poporului român, dar pentru soarta tuturor popoarelor europene ameninţate de demonia veacului. Modernitatea trebuie deci topită în esenţiala speranţă escatologică a Judecăţii de apoi. Există un sens, există o judecată, catastrofa nu este absurdul istoric pur şi simplu, totul poate fi acceptat pentru că totul poate fi salvat. Istoria poate fi deci salvată prin teofanie, prin eshatologic, catastrofa poate acceptată pentru dimensiunea ei salvatoare. În fond modernitatea este chiar catastrofa, pentru Eliade. Este aceasta oare o adevarată speranţă teologică pe care Eliade o va îmbrăţişa definitiv?! Nimeni nu poate şti.[1362]

La 1 februarie 1961 notează în *Jurnal*: „În clipele de melancolie, când

simt apropierea sfârşitului civilizaţiei occidentale, meditez asupra destinului şi asupra lecţiei pe care ne-a dat-o Hector. De fapt, el ştia că Troia era destinată pieirii. În această extraordinară scenă din ce-al de-al şaselea cânt al Iliadei – când el îi sfătuieşte pe bătrâni să aducă ofrandele zeilor şi o vede pe Andromaca pentru ultima oară – ghicim lesne că Hector nu-şi face nici o iluzie în privinţa lui Paris şi mai ales în privinţa sfârşitului războiului. Presimţea ca va muri şi că Troia va fi distrusă. Suferea că toate trebuiau să se întâmple din cauza unui persoanagiu frivol ca Paris; dar el continua să-şi facă datoria şi să lupte. Mi-e teamă ca aceasta să nu fie şi soarta Europei noastre. („Asia“ învinsă la Troia îşi va lua ravanşa.) Dar aş vrea ca noi să cădem asemenea lui Hector. Făcându-ne datoria, împăcaţi cu condiţia noastră şi în acelaşi timp fără iluzii. Am impresi că toate „destinele exemplare“ ale europenilor au fost anticipate de greci.“[1363] Este o notaţie tipică pentru un conservator pentru care lumea se află mereu pe o pantă a devoluţiei şi degringoladei. Spengler îşi încheia aproape la fel mica lucrare, *Der Mensch und die Technik*, făcând apel la figura legionarului roman încastrată în cenuşa vulcanică a Pompeiului, neclintit de la postul său de pază, deci a soldatului care nu pleacă de la locul misiunii sale, chiar dacă catastrofa se petrece. Ca şi pentru Spengler, pentru Eliade catastrofa se petrece, are loc *hic et nunc*. Modernitatea este deci catastrofa care se petrece, prin care umanitatea trece scăldată de Dumnezeul mâniei şi al dreptăţii. Cu toate acestea antimodernul Eliade nu disperă cu totul: „Căci tocmai aceasta este problema care mă obsedează: cu toate că văd omul zdrobit, asfixiat, strivit de „civilizaţia industrială“, nu pot să cred că el va degenera, că se va ofili moral, pentru ca, în final, să piară complet secătuit. Am o încredere fără margini în puterea creatoare a spiritului. Am impresia că omul va reuşi – dacă va vrea – să rămână liber şi creator, în orice împrejurare, cosmică sau istorică.“[1364] Speranţa eliadiană nu pare a fi o speranţă teologică, nici un Dumnezeu nu este invocat aici, dar este o speranţă puternică, de neclintit. Spiritul invocat aici pare a fi numai spiritul uman, capacitatea sa de a se reinventa mereu în faţa ordaliei istoriei.

---

889 Vezi Mircea Eliade, Încercarea labirintului, ed. cit., p. 131.

890 Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, ed. cit., p. 485.

891 *Ibid*. p. 489.

892 Vezi Încercarea labirintului, ed.cit., pp. 111-112.

893 Vezi aici şi I.P. Culianu: „Experiență, cunoaştere, inițiere. Un eseu despre Mircea Eliade“ în I.P. Culianu, *Studii româneşti I*, Nemira, Buc., 2000, pp. 227- 263.

894 *Imagini şi simboluri*, ed. cit., pp. 72-73.

895 *Ibid*., p. 90.

896 Vezi aici Sergiu-Al. George, op.cit., pp. 123-220.

897 Vezi aici I. P. Culianu, „L'antropologie philosophique“, în *Mircea Eliade*, *Cahiers de L'Herne*, no. 33, pp. 203-211. Tot aici, Maurice de Gandillac, „Répétition et renaissance“, pp. 185-193.

898 *Imagini şi simboluri*, ed.cit., p. 44.

899 Mircea Eliade, *Eseuri*, traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Editura Ştiințifică. Buc., 1991.

900 M. Eliade, op. cit., p. 11.

901 *Ibidem*, p. 13.

902 Iată cum definea Gerardus Van der Leeuw, în 1925, omul arhaic: „Im Leben des primitiven Menschen ist das Religiöse noch nicht abgetrennt von dem Alltäglichen: von der Religion unsrer Zeit, einer Religion oft nur für den Sonntag und für die Kirche, nicht für die Arbeitswoche und den Markt des Lebens, weiß er nichts; das ganze Leben ist in der primitive Sphäre durchsetzt mit religiösen Elementen; man hat eben noch nichts, Aveder im Leben der Gesellschaft noch im Leben des Individuums säkularisiert; die religiösen Elemente bilden mit allen andern ein großes, unentwirrbares Durcheinander. Nun unterscheidet sich die primitive Anschauung des Lebens in wichtigen Punkten von der modernen. Man kann ruhig sagen, daß wir uns das Leben denken in der Form eines Strichs, welcher am Anfang und am Ende von einem ganz dicken Querstrich abgeschlossen wird: Geburt und Tod“. Gerardus Van der Leeuw, *Einführung in die Phënomenology der Religion*, Verlag von Ernst Reinhardt, München, 1925, p. 80.

903 În *Cultura Africii* (*Kulturgeschichte Afrikas*, 1933) Frobenius emitea teza „curbei metafizice“ a

culturii umane: „Mersul deducţiilor ce duc spre elucidarea treptată a naşterii culturii în genere şi a apariţiei diferitelor fenomene culturale ne determină să constatăm că pentru «început» nu poate fi imaginabilă o diviziune în două: viaţa profană şi viaţa sacră. Curba n-a putut evolua decât în sensul că din atitudinea pur animală faţă de natură, adică din relaţia cu mediul înconjurător, au derivat emoţii care au avut drept consecinţe primele expresii, germenii unei <paideuma creatoare>. Emoţiile au fost întotdeauna simţire înclinată spre sacralitate. Capacitatea de a se emoţiona a crescut: omul a fost impresionat de o substanţă sau alta, până când, în cele din urmă, toate fenomenele lumii înconjurătoare şi ale vieţii au fost sintetizate într-un puternic şi atotcuprinzător sentiment vital de esenţă sacră; în acest prim punct culminant totul era sacru; cele mai îndepărtate, ca şi cele mai apropiate, cele mai mici, ca şi cele mai mari, cele necesare vieţii,cele fireşti, cele cotidiene. […] Din această stare sacră culminantă s-au desprins, în direcţia profană, statul, regalitatea, clerul, orânduirea în clase, legile, în cealaltă direcţie,'religia' ca domeniu sacru distinct. Apoi porneşte în mare viteză călătoria aproape istorică pe drumul profanizării mereu mai acaparatoare (…)", Leo Frobenius, *Cultura Africii*, Meridiane, Buc., 1982, vol. I, pp. 73-74.

904 Aici se poate investiga paralelismul dintre tradiţionalişti şi Eliade, în definirea cezurii ontice între arhaicitate şi modernitate. Iată teza lui Julius Evola: „In precedenza si è rechiamata l'atenzione sul fato, che l'uomo tradizionale e l'uomo moderno non sono diversi semplicimente come mentalità e per tipo della loro civiltà. La differenza riguarda invece anche le stese possibilità dell'esperienza, il modo con cui veniva sperimentato il mondo della natura, quindi le categorie dell percezione e la relazione fondamentale fra Io e non-Io. Spazio, tempo, causalità, pertanto, nell'uomo tradizionale hanno avuto un carattere assai diverso da quello che presentano nell'esperienza dell'uomo di tempi più recenti. […] Rigardo al tempo, già nella introduzione e stato indicato il punto fundamentale: il tempo delle civiltà tradizionali non è un tempo „storico", lineare. Il tempo, il divenire, sta in conesione con quel che al tempo è superiore, sì che la percezione ne resta spiritualmente trasformata". Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, terza edizione riveduta, Edizioni Mediteranee, Roma, 1969, p. 182. Este aceeaşi teză ca şi la Eliade, dar nu trebuie să tragem de aici concluzia unei identităţi de poziţie metafizică, şi nici de metodologie, ci este pur şi simplu vorba de puncte de vedere comune cu privire la câteva din caracteristicile tipului de civilizaţie arhaică. Eliade va insista destul asupra diferenţelor pentru a bănui aici doar o simplă retorică. Eliade este interesat cu adevărat de altceva decât de a enunţa o posibilă Tradiţie hermetică transistorică. Punctul de interes al lui Eliade este constituit de noţiunea de sacru, de transcendenţă, de hierofanie. Vezi aici şi Antoine Faivre, *Căi de acces la esoterismul occidental*, vol. I-II, Nemira, 2007, precum şi articolul lui Eliade însuşi: „Some notes on «Theosophia Perennis»: Ananda K. Coomaraswamy and Henri Corbin", în *History of Religions*, vol. 19, nr. 2 (nov. 1979), pp. 167-176.

905 Vezi aici Nae Ionescu, *Tratat de Metafizică*, 1936-1937, ed. cit.

906 Eliade va înţelege şi aprecia lecţia lui Lévy-Bruhl, va prelua tot ceea ce este valoros şi necaduc din lecţia maestrului, *omul arhaic*, pe care Eliade îl va propune ca arhetip, este, în bună măsură, urmaşul *omului primitiv* al lui Lévy-Bruhl, dar definit astfel încât să nu devină o abstracţie a unei viziuni pozitiviste. *Arhaicul* eliadian încetează să fie un primitiv, aflat la începutul scării intelectuale a umanităţii, ci va deveni un arhetip, originea umanităţii însăşi şi imaginea purităţii sale pierdute, dar nu a unei purităţi naturale a bunului sălbatic, ci puritatea împărtăşită a unei sacralităţi primordiale, care îl apropie de fiinţă. Iată termenii definiţiei lui Lévy-Bruhl: „En présence de quelque chose qui l'intéresse, qui l'inquiète ou qui l'effraye, l'esprit du primitif ne suit pas la même marche que le

nôtre. Il s'engage aussitôt dans une voie différente. Nous avons un sentiment continu de sécurité intellectuelle si bien assis que nous ne voyons pas comment il pourrait être ébranlé; car, en supposant même l'apparition soudaine d'un phénomène tout à fait mystérieux et dont les causes nous échapperaient d'abord entièrement, nous n'en serions pas moins persuades que notre ignorance n'est que provisoire, que ces causes existent et que tôt ou tard elles pourront être déterminées. Ainsi, la nature au milieu de laquelle nous vivons est, pour ainsi dire, intellectualisée d'avance. Elle est ordre et raison, comme l'esprit qui la pense et qui s'y meut. Notre activité quotidienne, jusque dans ses plus humbles détails, implique une tranquille et parfaite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles. Bien différente est l'attitude d'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'ex-clusions mystiques: c'est elles qui en font la contexture et l'ordre. C'est donc elles qui s'imposeront d'abord à son attention et qui, seules, la retiendront. S'il est intéressé par un phénomène, s'il ne se borne pas à le percevoir, pour ainsi dire passivement et sans réagir, il songera aussitôt, comme par une sorte de réflexe mental, à une puissance occulte et invisible dont ce phénomène est la manifestation" (L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926 (1922), pp. 17-18). Eliade nu va mai separa pozitivist primordialul de evoluat sau civilizat, ci va institui un primat ontologic al omului religios, om care nu va mai fi *primitiv*, ci doar diferit. Va exista nu o diferență antropologică (de altfel, nici la Lévy-Bruhl nu este ipostaziată chiar o diferență antropologică, ci numai una de mentalitate), ci o diferență ontologică, primitivul eliadian este omul care comunică cu sacrul cu ființa, spre deosebire de modern/civilizat, care a pierdut această dimensiune a comunicării cu ființa. Sacrul este deschiderea către ființă, este ființa care se revelează, comunică, anexează umanitatea. Omul primitiv devine omul religios, „mentalitatea" care favorizează misticul devine existența centrată în dimensiunea sacrului, a omului religios. Primitivul, la Eliade, nu are funcţiuni mentale orientate diferit datorită mediului şi epocilor, ci este *omul tout court*, arhetipul umanităţii înseşi dinainte de cezura modernnităţii. Primitivul nu mai este doar omul aflat în spatele nostru, predecesorul nostru istoric sau fratele nostru contemporan, dar îndepărtat şi oarecum invizibil, ci devine la Eliade omul etern, cel care se află în faţa noastră, depăşindu-ne într-un şi pentru un viitor eliberat de teroarea istoriei.

907 M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed.cit., pp. 110-111.

908 Carlo Ginzburg comentând cartea lui Eliade va scrie: „Myth as an example for the present, but also as a distorted protection against the present: this idea had a deep impact on Kerenyi, with whom Thomas Mann corresponded for decades on myth and mythology. Kerenyi acted as an involuntary link between Mann and Eliade. Myth-as-repetition working as a protection against history-as-repetition: this theme, obsessively repeated in Eliade's writings, came from Kerenyi, and ultimately from Thomas Mann. But Eliade added his own personal twist to it. On the one hand, he presented myth as an escape from history, a defense against the terror of history, a weapon in the struggle of man against "history"; on the other, he saw the invention of history as a Judaic phenomenon that later became part of the Christian tradition. "The Hebrews," one reads in *The Myth of the Eternal Return*, "were the first to discover the meaning of history as the epiphany of God, and this conception, as we should expect, was taken up and amplified by Christianity." This theme had potential anti-Semitic overtones, as Daniel Dubuisson remarked in commenting upon a passage of Eliade's edited diary, which argues that the Jews, having invented history, were responsible for their own extermination. The trajectory I have been describing has a somewhat ironical overtone. In the early 1940s Thomas Mann wrote to Kerenyi that myth should be taken away from Fascist intellectuals and put to a

humanist purpose—a remark Mann was so fond of that he repeated it twice, before applying it to his own novel *Joseph and His Brothers*. Through Kerenyi's mediation, Eliade turned myth into a strategy for coming to terms with Fascism's defeat—and his own" (Carlo Ginzburg, „Mircea Eliade's Ambivalent Legacy" în volumul *Hermeneutics, Politics, and History of Religions*. *The Contested legacies of Joachim* W*ach and Mircea Eliade*, edited by Christian K. Wedemayer and Wendy Doniger, Oxford University Press, 2010, p.316). Ginzburg este aici la sfârşitul unui întreg demers în care susține că *Mitul eternei reîntoarceri* este o carte a disperării, a înfrângerii, un mesaj al unui fascist înfrânt într-o Europă care îşi continuă istoria, într-o Europă care învinge. Argumentul lui Ginzburg se bazează pe lectura contextuală a *Jurnalului portughez*, care, afirmă el, ar susține această interpretare a originii cărții. Desigur, Eliade traversează o perioadă foarte grea în plan personal, iar ocuparea țării de sovietici îl convinge că istoria îşi exercită teroarea asupra indivizilor şi popoarelor. Există deci o motivație personală contextuală pentru tonul patetic uneori al argumentației, dar e foarte greu de demonstrat pertinent că întreaga carte este camuflarea unui mesaj fascist sau fascizant, al unui înfrânt ideologic şi militar. Există în carte o filzofie a istoriei care este mai degrabă fondată teologic. Ceea ce nu putea accepta Eliade nu era înfrângerea Germaniei, ci ocuparea a jumătate din Europa de către sovietici, care vor instaura barbaria. Teroarea stârnită de barbaria sovietică năştea ideea „terorii istoriei", teroare care s-a dovedit reală şi fatală.

909 *Ibid*., p. 75.

910 Pentru o viziune alternativă a modernității, de extracție iluministă, vezi Hans Blumenberg, *The legitimacy of the Modern World*, translated by Robert M. Wallace, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1999, precum şi J. Habermas, *Discursul filozofic al modernității*, All, Buc., 2000.

911 Vezi şi analiza lui Romano Guardini din *Sfârşitul modernității*, ed.cit..

912 Mircea Eliade, *Imagini şi Simboluri*, p. 112.

913 M. Eliade, op.cit., pp. 112-113.

914 Vorbind despre sentimental iudaic şi cel creştin al istoriei, Amos Funkenstein notează: „Concepție des citataă conform căreia imaginea greacă a istoriei era „ciclică", spre deosebire de cea bibilic-iudaică sau biblic-apocaliptică care era „lineară" (Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of Eternal Return*, trad. Trask, pp. 113 şi urm. 125 şi urm.) nu are nici o bază. Cu siguranță, tradiția apocaliptică nu exclude imaginea unei eterne reîntoarceri, uneori chiar face aluzie la ea, poate sub impactul tradițiilor iraniano-babiloniene. Nici tradiția biblică nu exclude (în principiu) asemenea imagini – ele se situează pur şi simplu în afara orizontului discursului. *Unicitatea* evenimentelor istorice şi a istoriei a devenit tematică numai în creştinism, când, împotrivindu-se teoriei lui Origene despre succesiunea lumilor, Augustin a susținut că Cristos a venit *o singură dată* pentru totdeauna.", Amos Funkenstein, *Teologie şi imaginația ştiințifică, din evul mediu până în secolul al XVII-lea*, trad. Walter Fotescu, Humanitas, Buc., 1998, pag. 243, nota 147. De asemenea, Pierre Vidal-Naquet notează: „Dacă antichitatea greacă a trăit cu adevărat în întregul ei în „teroarea în fața istoriei" (Mircea Eliade) acest lucru trebuie să se vadă pretutindeni. Or, este de ajuns să deschidem, de pildă, o

culegere de inscripţii ca să vedem că nu-i nici pe departe aşa. Când cetăţile greceşti comemorează, la Delfi, victoriile lor în războaiele medice, când Pausanias aminteşte că a fost comandantul armatei la Plateia, când, celebrând victoria de la Eion, atenienii îşi leagă prezentul de cel mai îndepărtat trecut, nu mai putem spune că „actele umane nu au o valoare intrinsecă *autonomă*. (…) Cetatea, prin ceea ce scrie, îşi afirmă stăpânirea asupra timpului.“, în Pierre Vidal-Naquet, *Vânătorul negru. Forme de gândire şi forme de societate în lumea greacă*, traducere de Zoe Petre, Eminescu, Buc., 1985, p. 81. Ambele opinii neagă deci relevanţa tezei fundamentale a lui Mircea Eliade, şi nu fără argumente.

915 Culianu va rezuma astfel viziunea eliadiană: „De ne este îngăduit să spunem astfel, această situaţie s-ar putea formula în felul următor: *omul modern suferă ordalia istoriei, el este inconştient „iniţiat“ la existenţa responsabilă prin însuşi faptul istoricităţii sale*“, *Studii româneşti*, vol I, ed.cit., p. 240.

916 *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 117.

917 I.P. Culianu va scrie: „Dualismul ontologic (sacru-vs-profan) şi antropologic al lui Eliade, ca şi „amoralitatea“ lui şi valoarea ontologică pe care o atribuie cunoaşterii, ne autorizează să-l clasăm printre reprezentanţii moderni ai *gnozei*, ca posibilitate determinată de a concepe fiinţa în lume şi relaţiile ei cu sacrul“, în *Studii româneşti*, ed.cit., vol. I, p. 240. Este o calificare surprinzătoare, la care Culianu nu va mai reveni şi pe care nu o va mai explicita în vreun alt loc. Şi mai departe: „Poate fi oare socotit Eliade, alături de un Guénon sau de un Evola, un campion al „tradiţionalismului“? Poate că da, dar trebuie spus că influenţa lui a depăşit-o cu mult pe a lui Guénon, cât şi pe a lui Evola, căci Eliade a ştiut să păstreze eticheta magică a „ştiinţei“ universitare, fiind totodată mai permeabil la mesajul diverselor curente culturale ale epocii sale (la psihanaliza lui Jung, de exemplu, criticată de Evola). Faptul că asimilat complet „the tools of the doomed West“ i-a asigurat o largă audienţă în cercuri care, deşi nefiind „tradiţionaliste“ resimţeau aceeaşi „nostalgie a originilor“, idem p. 241. Asimilează Culianu aici *gnosticismul* şi *tradiţionalismul* guénonian?! Le vede ca pe ramuri ale unui acelaşi arbore al esoterismului modern?!

918 Pentru întreaga problematică a „istoricismului“ şi a interpretării modernităţii, problematică care se află în conexiune cu *Weltanschaaung*-ul eliadian, vezi: Raymond Aron, *Les désilusions du progres, essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, 1969; Idem, *Introducere în filozofia istoriei. Eseu despre limitele obiectivităţii istorice*, ediţie nouă revăzută de Sylvie Mesure, traducere din franceză de Horia Gănescu, Humanitas, Buc., 1997; Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, translated by Robert M. Wallace, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England; G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Editura Academiei R.S.R, 1968; Idem, *Fenomenologia Spiritului*, Editura Academiei R.S.R, 1965; Wilhelm Dilthey, *Constituţia lumii istorice în ştiinţele spiritului*, *Construcţia lumii istorice în ştiinţele spritului*, Editura Dacia, Cluj, 1999; Karl Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949; Idem, *De la Hegel la Nietzsche. Ruptura revoluţionară în gândirea secolului al nouăsprezecelea*, traducere Maria-Magdalena Anghelescu, Tact, 2013; Eric Voegelin *From Enlightenment to Revolution*, edited by John H. Hallowell, Duke University Press, Durham, North Carolina, 1975; Karl R. Popper, *Mizeria istoricismului*, traducere de Dan Suciu, Adela Zamfir, Editura All, Buc., 1998; Hannah Arendt, Între trecut şi viitor, Antet, Buc., 1997; Louis Dumont, *Eseu asupra individualismului*, Anastasia, 1997; Martin Heidegger, „Scrisoare despre «Umanism»“, în *Repere pe drumul gândirii*,

Editura Politică. Buc., 1988; Alain Renaut, *Era individului*; Jürgen Habermas, *Discursul filozofic al modernității*, All; Isaiah Berlin, *Adevăratul studiu al omenirii*, traducere de Radu Lupan, Meridiane, Buc., 2001. Pentru semnificația legată de istoria religiilor vezi Natale Spineto, *Mircea Eliade, istoric al religiilor*, ed.cit., capitolul „Fenomenologie şi istoricism: dezbaterea dintre Mircea Eliade şi Raffaele Pettazzoni“, pp. 97-140; Ernesto de Martino, *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di Roberto Altamura e Patrizia Ferreti, Nuove Edizioni Romane, 1993, pp. 127-143;

919 Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed.cit., p. 112.

920 Jung va scrie: „Intelectul nostru a realizat lucruri extraordinare, în timp ce casa noastră spirituală s-a năruit“. în *Despre arhetipurile inconştientului colectiv*, Opere complete, vol I, Editura Trei, p. 25.

921 Mircea Eliade, op.cit., p. 114.

922 *Ibid*., p. 115.

923 *Ibid*., p. 118.

924 *Ibid*., pp. 79-86.

925 Este foarte interesant de relevat aici polemica explicită a lui I.P. Culianu cu Eliade în privința definirii valorii religioase a creştinismului pentru omul modern. Cred că este vorba de un *malentendu* al lui Culianu, care crede că Eliade nu dă nici o şansă omului modern, chiar dacă acesta este creştin. Dimpotrivă, Eliade susține cu putere că *doar* creştinismul poate fi salvator pentru teroarea istoriei care este fundamental în ceeace prriveşte definirea modernității ca istorie a omului căzut: „Cu toate astea, la o analizã atentã, distincțiile lui Eliade referitoare la creştinism, reținute ca un *nec plus ultra*, nu par inamovibile. Într-adevãr, despre care creştinism e vorba? Dacã e vorba de Protestantism în general, descoperirea timpului continuu şi a libertății personale pare sã fi abolit cel puțin schemele de repetiție. Creştinismul nu este totuşi o ideologie, iar pe de altã parte, lipsitde aspectul sãu liturgic, riscã sã fie redus la asta. Or, în liturghie, creştinismul este departe de a aboli timpul ciclic: viața creştinului este reactualizarea anualã a naşterii, învățãturii, patimilor şi morții lui Cristos pe cruce, urmate de învierea lui. Ciclicitatea aceasta liturgicã a fost întotdeauna remarcatã, dar s-a preferat sã nu fie socotitã o componentã *sine qua non* a creştinismului, cãci ea reprezintã o elaborare mai tîrzie. Dar, dacã trebuie sã admitem cã specificul de religie al creştinismului se precizeazã abia în secolele al IV-lea şi al V-lea, într-o formã mai mult sau mai puțin desãvârşitã care, deşi mult perfecționatã, va rãmâne constantã pînã în zilele noastre, atunci ciclicitatea timpului liturgic trebuie deja consideratã ca un „element minimal“ care, înlocuit ori retras, duce la o schimbare completã a întregii structuri. A spune cã în acest sens creştinismul „proves to be the religion of «fallen man»“, în mãsura în care „modern man is irremediably identified with history and progress, and to which history and progress are a fall, both implying the final abandonment of the paradise of archetypes and repetition“, înseamnã a-l reduce tocmai la ceea ce ar fi el fãrã reactualizarea anualã a evenimentelor ce s-au produs la începutul erei creştine, deci mai mult decît omul arhaic, cãci realitatea lui e datã de reactualizarea periodicã a evenimentelor paradigmatice care au avut loc la începutul erei noastre.

Dacã nu retrãieşte acele evenimente, el reduce creştinismul la o ideologie, deci la altceva decît îşi propune creştinismul sã fie. Oare omul modern se exprimã cu adevãrat prin adeziunea sa la antropologia creştinã? Poate, dacã este redus creştinismul la un aspect ideologic şi moral, deci nu mai e socotit o religie. Omul nu va mai fi atunci protejat de „teroarea timpului“. graţie reactualizãrii periodice a evenimentului întîmplat pe Golgotha. Opinia comunã era însã cã omul modern ar fi fost plãmãdit cu începere din secolul al XVI-lea tocmai de adeziunea lui la nişte valori noi care, pe vremea aceea, nu intrau în sfera ideologicã a creştinismului: fenomenologia politicã a lui Machiavelli, propusã în conceptul ei de „verità effettuale“; sistemul copernican heliocentric care, în operalui Giordano Bruno, se aflã reunit cu ideea infinitãţii universului (*de Infinito Universo et Mundo*), infinitã expansiune a unei divinitãţi infinite (Nicolaus Cusanus), idee abstractã ce contrazicea comoditatea aparenţei, a habitudinii şi a autoritãţii aristotelice; „îndoiala“ carteziană şi fiinţa care se dezvãluie în activitatea raţionalã, idee probabil încã legatã de tradiţia platonicianã, pe care contemporanii şi urmaşii lui Descartes o vor interpreta cu totul altfel (astfel, e sigur cã nici Galilei nu a renunţat la o anumită tradiţie metafizică platonicină şi neopitagoreică, dar el este celebrat mai cu seamă pentru formularea „metodei cantitative“) etc. Se considerã de obicei cã se poate vorbi de un „om modern“ pornind de aici şi cã nici o nostalgie a Evului Mediu nu poate anula aceste cuceriri cu douã tãişuri, cuceriri reputate a fi distrus pentru totdeauna pacea acestui nou produs al omenirii care este omul modern. Neajunsul opiniei lui Eliade cu privire la acesta este cã omul modern ar trebui considerat, ca aderent la antropologia creştinã, ca existînd deja, contemporan cu Sf. Pavel. Or, e sigur cã dupã ce creştinismul s-a constituit ca religie şi deci şi ca reactualizare liturgicã şi psihologicã a evenimentelor de la originile sale, acest om modern nu exista: e îndoielnic ca el sã fi descoperit „libertatea personalã“ şi e şi mai îndoielnic sã fi abolit timpul ciclic. Omul modern se vãdeşte exact acela care se desprinde de antropologia supranaturalã creştinã, care descoperã libertatea personalã renunţând sã se mai supunã voinţei divine, care aboleşte timpul reiterãrii evenimentului de la originile creştine, substituindu-i timpul linear al istoriei sale“, Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti*, ed.cit., vol. I, pp. 234-236.

926 Vezi aici: Hans Blumenberg, *The legitimacy of the Modern World*, translated by Robert M. Wallace, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1999; Idem, *Lizibilitatea lumii*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Tact, 2011.

927 În 1926 R. Guénon scria: „Civilizaţia modernă apare în istorie ca o adevărată anomalie: dintre toate civilizaţiile cunoscute nouă, ea este singura care s-a dezvoltat într-un sens pur material şi singura care nu se sprijină pe nici un principiu de ordin superior. Această dezvoltare materială, care durează de mai multe secole şi care a luat un ritm din ce în ce mai accelerat, a fost însoţită de o regresie intelectuală imposibil de compensat. Este vorba aici, desigur, despre veritabila şi pura intelectualitate, care ar putea fi numită la fel de bine spiritualitate, însă refuzăm să dăm acest nume activităţii spre care se îndreaptă străduniile modernilor: cultivarea ştiinţelor experimentale în vederea aplicaţiilor practice pe care acestea le presupun“, „Reforma mentalităţii moderne“, în *Simboluri ale ştiinţei sacre*, Humanitas, Buc., 1997, p. 9. Asemănările cu tezele tradiţionaliştilor nu trebuie să conducă la concluzia unei identităţi de poziţie metafizică, Eliade asimilează lecţia tradiţionalistă, dar merge hotărât spre o sinteză proprie, spre un model hermeneutic care să-i aparţină.

928 Karl Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949. Pentru teza contrară vezi Hans Blumenberg, *The legitimacy of Modern World*, ed.cit.

929 Mircea Eliade, *Oceanografie*, ediția citată, pp. 96-97.

930 *Idem*, p. 98.

931 *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, vol. I, Editura Ştiințifică, ediția a doua, Buc., 1991, p. 12.

932Vezi revista Carl Schmitt, „Pentru o viziune creştină a istoriei“, în *Destin*, revistă de cultură românească, caietul nr. 2, octombrie 1951, Madrid. Eliade citeşte eseul-recenzie aici şi îi va scrie lui Schmitt despre aceasta în 1952.

933 De altfel, ar fi foarte interesantă şi lămuritoare studierea mai îndeaproape a legăturii *discrete* pe care cei doi o au după război, ca membri ai dreptei intelectuale interbelice, supuşi necesității *camuflajului*. Eliade, Schmitt şi Jünger fac parte dintr-o categorie aparte care gândeşte ființarea lumii în termenii unei paradigme opuse paradigmei moderne, definită prin accesul la simbol şi la dimensiunea sacrului. Există la toți trei o dimensiune comună a opoziției la modernitate, o permanentă trimitere la virtuțile şi puterea unui scenariu al salvării, desigur, diferit în cazul fiecăruia. Articolul lui C. Grottaneli, „Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942“, *Revue de l'histoire des religions*, tom 219, nr.3, 2002. pp. 325-356, nu face decât să creeze un scenariu dramatic, abil condus şi construit, dar fără să vizeze cu adevărat mizele gândirii antimoderne pe care toți cei trei o împărtăşesc. Miza relației Schmitt-Eliade nu este legătura cu opera lui Guénon, ci esența unei gândiri asupra modernității.

934 *Jurnal*, vol. I, pp. 423-424.

935 Mircea Eliade, *Mituri, vise şi mistere*, „Simbolism religios şi valorizare a angoasei“, ed. cit., p. 158.

936 *Ibid*., p. 159.

937 *Ibid*., p. 163.

938 Iată cum definea Eliade „omul modern“ în eseul „Simple presupuneri“ din *Oceanografie*: „Vei găsi în conştiința unui om modern superstiții de primitiv locuitor al peşterilor alături de siguranța dogmatica a ştiinței actuale. Nu mai avem simțul stilului, al ritmului, al consistenței. Suntem baroci, adăugând la fiecare structură a gândirii noastre bazice mici amănunte şi decorații care şi-ar fi avut rost numai într-o structură diferită. Nimic arhitectonic în gândirea noastră, tocmai pentru că nu ne mai preocupă decât adevărul şi adevărurile, iar nu viața. Trăim într-o necontenită panică; dacă mă înşel? Dacă am uitat vreun adevăr? Dacă greşesc?“, Mircea Eliade, *Oceanografie*, ed.cit., p. 222.

939 W. Dilthey va da printre primii definiția omului modern (pe urmele lui Hegel), în Cartea a II-a, Secțiunea a IV-a, „Disoluția atitudinii metafizice a omului în fața realității“, a cărții sale *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), în trad. engl., Wilhelm Dilthey, *Selected works*, vol. I, Princeton

University Press, 1989. Pentru Dilthey, fundamentală şi deci, decisivă, pentru omul modern, este conştiința ştiințifică modernă, care se opune spiritului metafizic al omului medieval.

940 Ernst Jünger, cu care Eliade se va regăsi pe aceeaşi poziție spirituală, definea astfel consecințele modernității şi viitorul umanității: „Odată cu secolul XXI vom pătrunde într-o nouă eră a Titanilor, care se va caracteriza prin eliberarea unor enorme cantități de energie. Mă gândesc mai întâi de toate la energia atomică. Dar şi la toată energia ca va trebui produsă pentru a satisface nevoile unei populații mondiale în constantă creştere. Planeta va fi supusă unei accelerări, la care umanitatea va trebui să se adapteze, trnsformându-se ea însăşi. Vechiul va lăsa loc noului. Iată de ce Muncitorul va continua să fie forma umană adaptată la noua realitate. Ceea ce nu înseamnă însă că trebuie să urmăm recomandarea lui Spengler, conform căreia noile generații vor fi obligate «să se consacre tehnicii, mai curând decât poeziei lirice, marinei, mai curând decât picturii, politicii, mai curând decât teoriei cunoaşterii». Sigur, pentru a supraviețui tranziției, trebuie să te debarasezi de tot ce e superfluu. Rămân totuşi convins că poezia nu face parte din flecuştețele de care trebuie să ne descotorosim, ci din însăşi natura umană. Este semnul ei distinctiv. Şi poate noi zei îşi vor face apariția la orizontul ființei umane“, Antonio Gnoli şi Franco Volpi, *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi Edizioni, Milano, 1997, traducere de Magda Jeanrenaud, fragmentul „A treia conversație“, în *Secolul XX*, 10-12, 2000, p. 236. Mai departe, referindu-se la simbolurile modernității va spune: „Naufragiul Titanicului constituie un simbol grandios, începând chiar de la numele pachebotului, până la modul în care s-a scufundat. Este vorba de naufragiul înseşi ideii de progres: perfecțiunea tehnicii este tulburată de accidente; optimismului îndrăzneț îi urmează panica, luxului celui mai mare distrugerea, automatizării catastrofa. Îmi amintesc că, la sfârşitul războiului, imaginea Titanicului revenea adesea în schimbul de scrisori dintre carl Schmitt şi mine, cu senzația că atinsesem profunzimile Maelström-ului: la Berlin, sub povara bombardamentelor, şi el se afla într-o situație dificilă, apocaliptică“, loc. cit., p. 236. Trebuie spus că, în bună măsură, şi Eliade credea că epoca viitoare va fi creatoare în plan religios, deşi nimeni nu ar putea spune în ce sens. E mai puțin probabil însă ca Eliade să fi împărtăşit optimismul în ceea ce priveşte epoca Titanilor.

941 După război Eliade devine mult mai interest de Hegel. Jurnalul înregistrează destul de multe notații despre lectura operei hegeliene şi a comentatorilor fracezi, în special. Pe 26 septembrie notează câteva rânduri despre sensul istoriei la Hegel. „Observ că hotărârea lui Hegel (de la 14 septembrie 1800) de a se împăca cu timpul său, de a depăşi sciziune între «absoluta finititudine» a existenței interioare şi «absoluta infinitudine» a obiectivității lumii exterioare – observ că această «virilă unificare cu timpul (=istoria)» seamănă foarte mult cu decizia generației mele de a «adera» la politică pentru a se integra momentului şi a se apăra de «abstract», de a evita evaziunea în ireal. Aceeaşi explicație mi se pare valabilă pentru a înțelege adeziunea intelectualilor la comunism. Interpretarea dată de Hegel destinului lui Hölderlin şi romanticilor în general, că «a nu te afla în casa proprie în lume e mai mult decât o nefericire personală, e un «non-adevăr»» şi că «cel mai teribil destin constă în a nu avea destin» - îmi aduce aminte de polemicile «istoriciştilor» împotriva intelectualilor care nu «aderau», prin 1935-1938. Aceleaşi poziții le reîntâlnesc în polemicile comuniştilor sau existențialiştilor francezi, şi ele sunt probabil atestate pretutindeni. Aici văd eu marea ispitire a Spiritului, căreia foarte puțini îi rezistă. Grava amenințare că vei fi lipsit de destin, că vei fi zvârlit la «lada de gunoi a istoriei» etc. – e un şantaj care sfârşeşte întotdeauna prin a te înfrânge.“, *Jurnal*, ed.cit., pp.235-236. Trebuie spus doar că pentru Hegel realul era raționalul, iar raționalul era realul, astfel că unificarea cu timpul înseamnă la Hegel unificarea cu Spiritul absolut care conduce istoria lumii la împlinirea sa. Timpul nu este aici trădare a spiritului, ci, dimpotrivă,

regăsire a sa, împlinire a dialecticii sale. Astfel că Eliade îşi impune aici propria sa interpretare, dominată de postulatul „căderii în timp“ a omului.

942 Mircea Eliade, *Aspectele mitului*, Univers, Buc., 1978, p. 131.

943 Vezi Giambattista Vico, *Principiile unei Ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor*, studiu introductiv, traducere şi indici de Nina Façon, Univers, Buc., 1972.

944 M. Eliade, op.cit., p. 132.

945 *Ibid*., p. 133.

946 *Ibid*., p. 135.

947 R. Guénon, *Criza lumii moderne*, Humanitas, Buc., 1993, p. 103.

948 *Ibid*., p. 47.

949 Vezi Réne Guénon, *Criza lumii moderne* (1927), *Domnia cantităţii şi semnele vremurilor* (1945); Julius Evola, *Revolta împotriva lumii moderne* (1934), ediţiile deja citate.

950 M. Eliade, *Mitul…*, Univers enciclopedic, Buc., 1999, p. 153.

951 Vezi aici Antoine Faivre, „L’ambiguità della nozione di sacro in Mircea Eliade“, în *Confronto con Mircea Eliade*. *Archtipi mitici e identità storica*, ed.cit., pp. 363-374. De asemenea, Philipe Borgeaud, „La couple sacré-profane. Genèse et fortune d’un concept „opératoire“ en histoire des religions“, *Revue de l’Histoire de Religions*, nr. 211, pp. 387-418; François-André Isambert, „L’Elaboration de la notion de sacré dans l’ « école » durkheimienne“, în *Archives des sciences sociales des religions*, nr. 42, 1976. pp. 35-56; Bryan S. Rennie, „Mircea Eliade and the Perception of the Sacred in the Profane: Intention, Reduction, and Cognitive Theory“, *Temenos*, The Finnish Society for the study of Religion, vol. 43, nr. 1(2007), pp. 183-208; Moshe Idel, „Camuflarea sacrului în memorialistica, beletristica şi literatura ştiinţifică a lui Mircea Eliade“, *Apostrof*, nr. 2, 2008; Douglas Allen, *Mit şi religie la Mircea Eliade*, Casa cărţii de ştiinţă, Cluj-Napoca, 2011, pp. 97-136.

952 Vezi aici declaraţia iniţiată de Zwi Werblowski la congresul de istoria a religiilor din 1960, cunoscută ca declaraţia de la Marburg. Pentru amănunte vezi Annamarie Schimmel, „Summary of the Discussion“, *Numen*, 7, 1960, pp. 235-239.

953 „Magie şi metapsihică“ în Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual*, *Scrieri de tinereţe, 1927*, ed.cit., p. 206.

954 *Ibidem*, p. 207.

955 *Ibidem*, p. 209.

956 *Ibidem*, p. 394.

957 *Ibid*., pp. 397-398.

958 *Oceanografie*, ed.cit., pp. 93-94.

959 Vezi aici şi Douglas Allen, capitolul „Dialectica sacrului“ din *Mit şi religie la Mircea Eliade*, ed.cit., pp. 98-136.

960 Vezi aici Wilhelm Bousset, *What is Religion?*, G.P. Putnam's Sons, New York and London, The Knickerbocker Press, 1907, care a putut fi una din sursele importante ale lui Eliade, mai ales că la pagina 11 a volumului, în Introducere, Bousset defineşte religia ca fiind: „(…) a fundamental element in the mental life of mankind, of a primary and not derivative character. […] in religion we are dealing with a powerfull primary manifestation of human personality, derived from nothing, not to be reduced to one of the categories belonging to man's mintal life, such as thinking, feeling, willing, but a phenomenon standing by itself“. De asemenea, de acelaşi maestru al şcolii germane a *Religionswissenschaft*: *Religion und Geschichte*, Aula-Voordrachten, Vanwege het Oud-Studentenfonds van 1906, No. III: 12 en 13 Maart 1912, te Groningen bij J.B. Wolters. Sursele clasice ale istoriei religiilor şi antropologiei la care Eliade a avut acces în tinereţe şi de unde a putut prelua diverse elemente care să-l influenţeze în construcţia propriului sistem hermeneutic cuprind în special: Raffaele Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Nicola Zanichielli, Bologna, 1920; Idem, *I Misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, 1924; Idem, *Svolgimento e carattere della storia dei religioni*, Laterza, 1924; Idem, *Dio, Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, I, *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Soc. Editrice Atheneum, Roma 1922; James Frazer, *The golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3 vol., ed. a treia, London, MacMillan, 1951; Pierre D. Chantepie de la Saussaye, *Manual of Science of Religion*, trad. Beatrice S. Colyer-Fergusson, London, Longmans, Green and Co., 1891; Max Müller, *Chips from a German workshop. Volume I. Essay on the Science of Religion*, New York, Charles Scribner and Co., 1869; Vittorio Macchioro, *Teoria generale della religione come esperienza*, Roma, 1922; Émile Bournouf, *La science des Religions*, Librairie Ch, Delagrave, Paris, 1885; Andrew Lang, *The Making of Religion*, third edition, Longmans, Green and Co., London, 1909; Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1922; Ernesto Buonaiuti, *La religione nella vita dello spirito*, Roma, 1926; Sylvain Lévi, *L'Inde et le monde*, H. Champion, 1926; Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. *Le système totémique en Australie*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1912.

961 M. Eliade, *Psihologia meditaţiei indiene*, Editura „Jurnalul literar“, 1992, text îngrijit de Constantin Popescu-Cadem, pp. 15-16.

962 *Ibid*., p. 17.

963 *Ibid*., p. 18.

964 *Ibid*., pp. 21-22.

965 Vezi şi Mac Linscott Ricketts, *Rădăcinile româneşti ale lui Mircea Eliade*, vol. II, *De la Bucureşti la Lisabona (1934-1945)*, Criterion Publishing, Buc., 2004, pp. 88-166.

966 Modelul eliadian ia naştere independent şi autonom faţă de alte modele, dar nu fără dialogul cu celelalte orientări, mai ales cu textele cele mai importante ale epocii. Respingerea unor modele şi şcoli, acceptarea altora implică o selecţie definită de criterii, care toate conduc către asumarea unui postulat al „ireductibilităţii sacrului“ (David Rasmussen), ca fenomen-obiect al istoriei religiilor.

967 Mircea Eliade, *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, Editura Publicom, Bucureşti, 1943, p. 9.

968 Vezi aici şi Mac Linscott Ricketts, *Rădăcinile româneşti ale lui Mircea Eliade*, loc cit.

969 Mircea Eliade, op.cit., pp. 19-20.

970 *Ibid*., p.18.

971 *Ibid*., p. 26.

972 Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, Buc., 1992, pp. 21-53.

973 Iată textul lui Durkheim: „Fenomenele religioase se împart în mod firesc în două categorii fundamentale: credinţele şi riturile. Primele sînt stări de opinie, constînd în reprezentări; celelalte sînt modalităţi de acţiune determinate. Între cele două categorii apare aceeaşi diferenţă ca între gîndire şi mişcare. Riturile nu pot fi definite şi diferenţiate de alte practici, în special de practicile spirituale, decît prin natura distinctă a obiectului lor.Într-adevăr, o regulă morală ne impune, ca şi un rit, moduri de comportare, dar care se referă la lucruri de un gen diferit. Pentru a putea caracteriza ritul, ar trebui mai întîi să-i definim obiectul. Or, natura sa specială este exprimată tocmai prin credinţă. Rezultă deci că nu putem defini ritul înainte de a fi definit credinţa.Toate credinţele religioase cunoscute, fie ele simple sau complexe, prezintă o aceeaşi caracteristică: ele presupun o clasificare a lucrurilor, reale sau ideale, pe care şi le reprezintă oamenii, în două clase opuse, denumite în general prin doi termeni distincţi, traducând destul de bine cuvintele profan şi sacru. Împărţirea lumii în două domenii, unul conţinând tot ceea ce este sacru, iar celălalt tot ceeace este profan, constituie trăsătura distinctivă a gîndirii religioase; credinţele, miturile, dogmele, legendele sînt fie reprezentări, fie sisteme de reprezentări exprimând natura lucrurilor sacre, însuşirile şi puterile care le sînt atribuite,

evoluția lor, raporturile dintre ele sau dintre ele şi lucrurile profane. Dar prin lucruri sacre nu trebuie să înțelegem numai acele ființe denumite zei sau spirite; şi o stîncă, un arbore, un izvor, o piatră, o bucată de lemn, o casă sau chiar uncuvînt poate să fie un lucru sacru, cu atît mai mult cu cît orice rit are ceva sacru. Un rit poate avea un asemenea caracter; de fapt, toate riturile îl posedă într-o măsură mai mare sau mai mică. Există cuvinte, expresii, formule ce nu pot fi pronunțate de oricine; există gesturi, mişcări ce nu pot fi executate decât de personaje consacrate. Dacă sacrificiul vedic a avut o asemenea eficiență, dacă, după mitologie, el ar fi fost mai degrabă creatorul zeilor decît un mijloc de a le câştiga favorurile, lucrul s-a datorat faptului că el poseda puteri comparabile doar cu ale ființelor celor mai sacre. Deci noțiunea de lucru sacru nu se referă la o clasă de lucruri precizată o dată pentru totdeauna; sfera sa de cuprindere este foarte diferită de la o religie la alta. Iată de ce budismul este o religie: în afară de zei, el admite şi existența lucrurilor sacre, cum ar fi cele patru adevăruri sfinte şi practicile care derivă din ele“; în Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Polirom, Iaşi, 1995, p. 45.

974 Vezi pp. 21-31.

975 Vezi aici Douglas Allen, „L’analyse phénoménologique de l’expérience religieuse“, în *Mircea Eliade*, Les Cahiers de L’Herne, no. 33, 1978, pp. 128-138.

976 *Ibid*., p. 35.

977 *Ibid*., p. 45.

978 *Ibid*., p. 46.

979 Pentru istoricul abordărilor fenomenologice şi pentru arheologia descoperirii experienței universale a religiei, vezi James L. Cox, *A Guide to Phenomenology of Religion, Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*,T&T Clark International, London, 2006, capitolul 2, *The universal experience of religion in Ritschilian theology*, pp. 35-66. Vezi aici şi excelentul studiu al lui Natale Spineto despre relația dintre Pettazzoni şi Eliade: „Fenomenologie şi istoricism: dezbaterea dintre Mircea Eliade şi Raffaele Pettazzoni“, în Natale Spineto, *Mircea Eliade - istoric al religiilor*, ed.cit., pp. 99-140. Influența lui Pettazzoni este constitutivă pentru formarea hermeneuticii eliadiane, iar, mai târziu, dezbaterea dintre cele două orientări va fi utilă pentru precizarea sensului hermeneuticii sale în fața criticilor apărute odată cu apariția *Tratatului*. Demonstrația lui N. Spineto este importantă şi utilă pentru arheologia conceptului de hermeneutică eliadiană.

980 Pentru Durkheim sacrul şi profanul sunt două entități complet eterogene: „Dar dacă analiza pur ierarhică este o metodă prea generală şi prea imprecisă, nu ne rămâne, pentru a delimita sacrul de profan, decât eterogenitatea lor; această eterogenitate este suficientă pentru a caracteriza clasificarea lucrurilor şi a o deosebi de oricare alta prin ce are ea deosebit: este absolută. Nu există în istoria gîndirii umane un alt exemplu de categorii de lucruri atît de diferite, atît de diametral opuse“, Émile Durkheim, op.cit. p. 47.

981 Mircea Eliade, op.cit., p. 46.

982 *Ibid*., p. 46.

983 Vezi aici poziția lui Ernesto de Martino, care va inra în polemică cu Eliade asupra sensului istoriei religiilor, a definirii obiectului şi metodelor sale. De Martino publică în 1957 un studiu important în care îşi precizează punctele de vedere şi imperativele metodologice. Pentru de Martino, istoria religiilor trebuie să „risolvere senza residuo in ragioni umane ciò che nell'esperienza religiose in atto appervero ragioni numinose. La esperienza religiose in atto vive in un sua propria limitazione, che è il rapporto col nume, quale che sia questo nume e quale che sia questo eaporto: la conscienza storica della vita religiosa è la ricostruzione del come e del perché umani si generarono nel quadro di una determinata civiltà religiosa proprio *quel* nume e proprio *quel* rapporto. Con ciò la storia delle religioni entra in un non componibile disidio con la teologia, fondata invece sull'opposta persuasione che all'inizio del processo ierogenetico non sia l'uomo storico, ma Dio", „Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni", în Ernesto de Martino, *Scritti minori su religioni, marxismo e psicoanalisi*, a cura di Roberto Altamura e Patrizia Ferreti, Nuove Edizioni Romane, 1993, p. 128.

984 Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Humanitas, Buc., 1992.

985 Mircea Eliade, op.cit., p. 13.

986 De la Rudolf Otto Eliade a preluat lucruri esențiale pentru definirea categoriei sacrului. Celebra sa definire a sacrului ca element în structura conştiinței umane, nu doar un stadiu în istoria conştiinței umane, este de clară proveniență otto-niană. În capitolul 17 din *Das Heilige*, folosind comparația cu analiza rațiunii pure elaborate de Kant, Otto defineşte numinosul ca fiind un element *pur* al spiritului, *id est a priori*: „Acestei ultime clase îi aparține şi numinosul. El țâşneşte din cel mai adânc izvor al cunoaşterii existent în sufletul însuşi, deşi, fără îndoială, nu e nici anterior, nici independent de anumite date exterioare sau de anumite experiențe sensibile, ci se află în ele şi printre ele. Dar el nu izvorăşte din acestea, ci doar prin intermediul lor. Ele sunt stimuli şi <prilejuri> ca el să se manifeste, să se strecoare şi să pătrundă imediat, mai întâi într-un mod naiv şi nemijlocit, în lumea sensibilă, până ce, printr-o treptată purificare, se va desprinde de ea, sfârşind prin a i se opune în chip absolut", în *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului şi despre relația lui cu raționalul*, trad. Ioan Milea, Dacia, Cluj, 1992, p. 142. Întâlnirea cu Otto precede întâlnirea sa cu operea lui Jung, ceea ce face mult mai probabilă o influență a lui Otto asupra comprehensiunii categoriei sacrului. De altfel, trebuie subliniat că multe din componentele noțiunii de sacru la Eliade provin din surse clasice diverse, retopite în sistemul şi hermeneutica eliadiană. Sacrul saturat de ființă, sacrul care creează realitatea este o definire care apare prima oară la William James. Otto citează fragmentul din James în capitolul 3, „Elementele Numinosului", p. 19. Pentru definirea sacrului ca fiind *coincidentia oppositorum* este foarte interesant un text al lui Luther, citat de Otto în capitolul 15, „Numinosul la Luther"(din comentariul consacrat *Epistolei către romani*, 1515-1516, II, p. 219, nota lui R. Otto): „Bonum nostrum absconditum est, et ita profunde, ut *sub contrario* absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, justitia sub peccato, virtus sub infirmitate abscondita est. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiusque sub negatione eiusdem, ut fides locum habeat in Deo, qui *negativa* essentia et bonitas et sapientia et justitia, nes potest possideri aut attingi nisi negatis omnibuz affirmativis

nostris. Ita vita nostra abscondita est cum Christo in Deo, id est negatione omnium, quae sentiti, haberi et intelligi possunt“ (op.cit., p. 128). Eliade este foarte probabil că a cunoscut textul lui Luther chiar din lectura lui Otto şi a putut medita asupra încărcăturii sale teologice şi a valorii sale euristice pentru o hermeneutică a fenomenului religios.

987 Mircea Eliade, op.cit., p. 14.

988 *Ibid*., p. 14.

989 *Ibid*., pp. 14-15.

990 Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making sense of Religion*, State University of New York Press, 1996, pp. 20-21.

991 Douglas Allen va fi de acord cu interpretarea lui Rennie, dar va face totuşi următoarea observaţie: „Interpretarea lui Rennie e valoroasă pentru a contracara tendinţa savanţilor de a-i atribui lui Eliade o poziţie ontologică şi metafizică ori de câte ori el utilizează categoria de „sacru“. (…) Totuşi, Rennie merge prea departe cu reconstrucţia şi apărarea lui Eliade, afirmând că există un singur loc în cadrul întregii structuri a gândirii lui Eliade unde acesta utilizează o asumpţie cu adevărat ontologică“, Douglas Allen, *Mit şi religie la Mircea Eliade*, Casa cărţii de ştiinţă, Cluj-Napoca, 2011(Routledge, 1998), p. 105. Allen va insista că Eliade are o poziţie ontologică solid construită, că fenomenologia sa presupune această poziţie, iar prezenţa subiectivităţii umane în cadrul religiei, subiectivitate căreia Eliade îi conferă o importanţă fundamentală, nu conduce la anularea presupoziţiilor ontologice ale gândirii eliadiene. Trebuie să înţelegem că apărarea lui Eliade înseamnă aici apărarea statutului de savant, de om de ştiinţă a lui Eliade, eliminarea suspiciunii teologice sau metafizice asupra sa. Rennie va reveni asupra aceluiaşi subiect, pe larg, în „Mircea Eliade and the Perception of the Sacred in the Profane: Intention, Reduction, and Cognitive Theory“, *Temenos* Vol. 43 No. 1 (2007).

992 Mircea Eliade, op.cit., p. 15.

993 *Ibid*., p. 18.

994 *Ibid*., p. 19.

995 *Ibid*., pp. 19-20.

996 *Ibid*., pp. 188-189.

997 Vezi aici criticii lui Eliade: Ivan Strenski, Daniel Dubuisson, Robert Segal, Tim Murphy, Russel T. McCutcheon, Roger Corless infra *loc.cit.* etc.

998 Carlo Ginzburg, în *Mircea Eliade's Ambivalent Legacy* în volumul *Hermeneutics, Politics, and History of Religions. The Contested legacies of Joachim* W*ach and Mircea Eliade*, edited by Christian K. Wedemayer and Wendy Doniger, Oxford University Press, 2010, pp. 322-323.

999 Tradusă în lb. română cu titlul *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificație în religie*, Humanitas, Buc., 1994. Vezi aici Douglas Allen, *Mit şi religie la Mircea Eliade*, Casa cărții de ştiință, Cluj-Napoca, 2011, pp. 169-224.

1000 Vezi aici şi Natale Spineto, capitolul „Simbol şi interpretare: Hermneutica lui Eliade", din *Mircea Eliade, istoric al religiilor. Cu o corespondență inedită Mircea Elaide-Károly Kerényi*, Curtea veche, Buc., 2009, pp. 214-240.

1001 Mircea Eliade, op.cit., p. 407.

1002 *Ibid*., p. 408.

1003 Vezi, de exemplu, chiar studiul „Svayamatrnna: Janua Coeli" din *Zalmoxis*, nr. 2, an II, 1939, Bucureşti. „It is one of the most distinctive traits of the „primitive mentality" that objects, beings, phenomena in general, can be for it at one and the same time what they „are", and something other than themselves. We see only the aesthetic surfaces, or facts, of phenomena, wether natural or artificial: but for primitive metaphysics the words of St. Thomas hold good, that „this science has the property that the things signified by the words have also signification"(Sum. Theol., I.l.10). Primitive art depicts, not what what the artist sees, but what he knows; it is algebric rather than arithmetical. It is not a question of abilities; we know very well that the primitive artist, old Egyptian or Aurignacian, for example, could be wonderfully realistic when he had the intention, just as we know tht it was not a nartistic inability that can be evoked to explain the absence of an anthropomorfic imagery in early Christian or early Buddhist art. If our children also draw what thy know and mean, rather than what they see, it does not follow that the primitive artist (who held, like Augustine, that it is by their ideas that we judge of what things ought to be like, and „really" are like) was a child by comparison with us, who very soon demand of our children to „correct" their draying by the „model", op.cit., pp.16-17. Pentru R. Guénon, vezi *Simboluri ale ştiinței sacre*, Humanitas, Buc., 1997. Iată interpretarea guénoniană a simbolului: „Dar nu e suficient să privim simbolismul numai prin latura lui umană, aşa cum am făcut-o până aici; pentru a-i pătrunde întreaga semnificație, trebuie să-l considerăm şi sub aspectul său divin, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel. Dacă observăm că simbolismul îşi are fundamentul în natura însăşo a ființelor, că se află în perfectă concordanță cu legile acestei naturi, şi dacă ne gândim că legile naturale nu sunt în fapt decât p expresie, ca un fel de exteriorizare a Voinței divine, acest fapt nu ne permite oare să afirmăm că simbolismul este de origine „nonumană", cum spun hinduşii, sau, în alți termeni, că principiul său îşi are obârşia în ceva mai înalt şi dincolo de umanitate ?", „Verbul şi simbolul" în op.cit., p. 17.

1004 Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, Humanitas, Buc., 1994, pp. 11-32.

1005 *Ibid*., p. 15.

1006 *Ibid*., p. 19.

1007 Vezi aici pentru interpretaera simbolului la Eliade şi I.P.Culianu: „Mircea Eliade la răscrucea antropologiilor“, în I.P. Culianu, *Studii româneşti I*, Nemira, Buc., 2000, pp. 367-379.

1008 *Ibid*., p. 22.

1009 Vezi pp.21-32.

1010 „Redobândind conştiința propriului său simbolism antropocosmic – care e numai o variantă a simbolismului arhaic -, omul modern va câştiga o nouă dimensiune existențială, complet ignorată de existențialismul şi istoricismul actuale: un fel de a fi autentic şi major, care-l apără de nihilism şi se relativismul istoricist, fără să-l sustragă totuşi istoriei. Căci şi istoria ar putea să-şi găsească într-o zi adevăratul ei sens: acela de epifanie a unei condiții umane glorioase şi absolute. E suficient să ne amintim cum a valorizat iudeo-creştinismul existența istorică, spre a înțelege în ce fel şi în ce sens ar putea deveni istoria „glorioasă“ şi chiar „absolută“, op.cit., p. 44.

1011 Mircea Eliade, op.cit., p. 202.

1012 *Ibid*., pp. 207-208.

1013 *Ibid*., pp. 210-211.

1014 *Ibid*., p. 215.

1015 Mircea Eliade, *Mefistofel şi Androginul*, Humanitas, Buc., 1995, p. 193.

1016 *Ibid*., p. 199.

1017 Vezi aici şi analiza lui Natale Spineto, op.cit, pp. 190-213. Este de urmărit şi analiza pe care o face Carlo Ginzburg în eseul său: *Mircea Eliade's ambivalent legacy*, din volumul *Hermeneutics, Politics, and History of Religions*. *The Contested legacies of Joachim* W*ach and Mircea Eliade*, edited by Christian K. Wedemayer and Wendy Doniger, Oxford University Press, 2010, pp.342-358. Teza lui Ginsburg este că înțelegerea arhetipului i-a fost relevată lui Eliade de lectura cărții lui Jung şi Kerényi, *Introducere în esența mitologiei* (Einführung in das Wesen der Mythologie, 1941). Este vorba de următorul fragment: „S-a vorbit pe bună dreptate despre „viața alcătuită din citate“ a omului epocilor mitologice şi e foarte adevărat că aceasta a fost concretizată prin imagini, pe care nimic mai potrivit nu le-ar fi putut înlocui. S-a spus despre omul antichității că, înainte de a face ceva, se trăgea înapoi cu un pas la fel ca toreadorul care se pregăteşte să dea lovitura mortală. El îşi căuta un model din trecut, în care să se ascundă ca într-un costum de scafandru pentu a plonja, astfel protejat şi, în acelaşi timp, deformat, în probelma prezentului. Astfel, viața sa îşi găsea propriul mod de expresie şi

propriul sens. Pentru el, mitologia poporului din care făcea parte nu erea doar convingătoare, adică plină de sens, ci în acelaşi timp şi explicativă, raţională“ (am citat din varianta în limba română a *Introducerii…*, apărută la Amarcord, în 1994, p. 40). Citatul (mai lung decât la Ginsburg) se află în „Introducere. Despre originea şi fundamentul mitologiei“, semnată de Kerényi şi este într-adevăr perfect consonant cu întreaga teorie eliadiană a arhetipului, dar este foarte puţin probabil să fi avut o influenţă decisivă asupra înţelegerii eliadiene, întrucât aceasta era deja constituită în datele ei fundamentale. Este adevărat că Eliade nu va folosi în mod constant cuvântul *arhetip* decât după apariţia *Comentariilor…*(1943), dar nu se poate vorbi de o noutate în sistemul eliadian, ci doar de precizarea definitivă a unui termen. De altfel, Kerényi foloseşte mai departe în text chiar termenul grec de άρχαί (pluralul lui άρχή): „Mitologia autentică furnizează raţiunea de a fi astfel încât povestitorul de mituri se regăseşte pe sine, laolaltă cu expunerea vie şi trăită, în epocile primordiale. El se redescoperă fără ocolişuri sau rătăciri, fără eforturi sau căutări, în epoca primordială care îi e familiară, în mijlocul άρχαί-lor despre care vorbeşte“ (op. cit., p. 44), ceea ce întăreşte, într-adevăr, teza influenţei, dar nu poate fi decisiv pentru concluzia că Eliade de abia acum ar introduce în sistemul său ideatic şi hermeneutic noţiunea de arhetip. Deşi Ginzburg afirmă că Eliade nu citează lucrarea celor doi savanţi, acesta o face, la pagina 52 a lucrării sale, este adevărat, cu referire directă la „arhetipul copilului“, şi nu cu referire la înţelegerea noţiunii ca atare. Vezi aici şi opinia lui Culianu, care face şi el referire la cunoaşterea cărţii de către Eliade, în *Mircea Eliade*, Nemira, 1995, p. 51.

1018 *Comentarii…*, cit., p.13.

1019 Eliade putea fi influenţat în alegerea termenului şi de Ananda Coomaraswamy, care în nota 93 a textului său din *Zalmoxis*, II, 1, 1939 scria: „If then is a „portrait“ of God wich we are dealing, we say with perfect logic that worship paid to it is paid to the archetype and not to the aesthetic surfaces themselves“, op.cit., p. 49. Pentru influenţa decisivă a lui Coomaraswami pledează Paola Pisi în studiul său: „I «Tradizionalisti» e la formazione del pensiero di Eliade“, în Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scagno, a cura di, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 43-133, în special pp. 64-72 şi nota 125, p. 112.

1020 Carl Gustav Jung, *Conceptul de inconştient colectiv*, în *Opere complete*, vol. I, Editura Trei, pp. 53-54.

1021 C.G. Jung, *Despre arhetipurile inconştientului colectiv*, în Opere complete, vol. I, cit., pp. 14-15.

1022 Op.cit., p. 15.

1023 Op. cit., p. 15.

1024 C. G. Jung, *Despre arhetip cu o specială considerare a conceptului de* anima, în Opere complete, vol. I, p. 72.

1025 *Mitul eternei reîntoarceri*, cit., p. 35.

1026 Pentru analiza noțiunii de *arhetip* la Eliade vezi şi Natale Spineto, „The notion of archetype in Eliade's writings", *Religion*, nr. 38, 2008, pp. 366-374. Analizând diferitele sensuri ale arhetipului, Spineto afirmă: „It is possible to identify a third concept of archetype in Eliade's works: the archetype as a structural and structuring element of the religious fact. It swings between two poles: it seems to have, on one side, a methodological function being an auxiliary concept that accounts for the similarities among several religious forms; on the other side, it seems to be an effective structure of reality. The implications of such a notion of archetype have been noticed, for example, by Ernesto de Martino, who pointed out that in Eliade's works 'every distinction between science and science's object of study; between religious historiography and religious vision of the world, is lost'. But, if, according to this third meaning, archetype is no longer a useful word to describe the religious reality of 'archaic' civilizations and becomes the very structure of the phenomena, as well as the conceptual net with which we apprehend it, the 'Platonic structure' of the 'archaic ontology' expressed by the archetypes becomes a 'Platonic' structure of a tout-court reality. This explains why Eliade's work has been referred to as 'Platonic' by many critics. The employment of the archetypes has been seen as a reference to a metaphysical quality with which all religious phenomena are tinged. This interpretation is the result of overlapping the first (descriptive) concept of archetype with the third (rather methodological), while a solution for the problem with Eliade's Platonism could be, precisely, to make a rigorous distinction between the two concepts, so as to avoid the projection of the 'Platonic' nature of one of them onto the other. If understood in this sense, the archetype would not necessarily be based on a metaphysical foundation. But then, the problem remains to justify the notion of archetype on a theoretical level; an answer could be provided with reference to the concept of morphology. The notion of 'morphology' is linked to Goethe's works. Goethe has used it in his writings in order to explain his method of study of the science of nature. Eliade is acquainted with the works of the German thinker, and in three cases he explicitly links Goethe's position with his own. On a visit to the public gardens at Palermo, on April 5th 1951, Eliade recalls Goethe's quest for the original plant, the *Urpflanze*. He says: 'Seldom in the history of science has it been more difficult to recognize the importance of a method [.] But when the history of the idea of morphology as Goethe understood it shall be written, it will be seen how fecund it has been, not only in the natural sciences but also in the classification, analysis, and interpretation of creations of the spirit'. "

1027 *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., pp. 27-28.

1028 Apud Natale Spineto, op.cit., p. 211.

1029 *Imagini si simboluri*, ed. cit., p. 149.

1030 *Imagini şi simboluri*, cit., pp.43-44.

1031 *Ibid*., p. 42.

1032 Vezi aici, pentru teorii alternative ale mitului, Ernst Cassirer, *Filozofia formelor simbolice. Gândirea mitică*, vol. 2, Paralela 45, 2008 şi Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, Editura

politică, Buc., 1978 (Paris, 1958), pp. 197-290; Idem, Gândirea Sălbatică, Editura Ştiinţifică, Buc., 1970 (Paris, 1962); *Idem*, *Myth and Meaning*, Foreword by Wendy Doniger, Schocken Books, New York, 1995; Idem, *Mythologiques I – Le cru et le cuit*, Librairie Plon, Paris, 1964; trad. rom., *Mitologice I, Crud şi gătit*, traducere şi prefaţă de Ion Pânzaru, Editura Babel, Buc., 1995. Legat de Lévi-Strauss Eliade scrie în *Nostalgia originilor*, cap. „Prolegomene la dualismul religios“, paragraful „Istoricism şi reducţionism“: „Lévi-Strauss utilizează acelaşi model ligvistic în analiza pe care o face mitului. După el, „scopul mitic este să furnizeze un model logic pentru rezolvarea unei contadicţii“. În plus, „gândirea mitică purcede de la o *prise de conscience* a anumitor contradicţii şi tinde la medierea lor treptată“. Pe scurt, pentru structuralişti polarităţile, opoziţiile şi antagonismele nu au o origine socială şi nici nu trebuie explicate prin evenimente istorice. Mai degrabă, ele sunt expresii ale unui sistem perfect coerent, deşi acţionează la nivelul inconştientului. În ultimă instanţă, este vorba de o structură a vieţii şi Lévi-Strauss afirmă că aceasta este identică cu structura meateriei. Altfel spus, nu există soluţie de continuitate între polarităţile şi opoziţiile percepute la nivelul materiei, vieţii, inconştientului, al limbajului sau al organizării sociale şi acelea percepute la nivelul creaţiilor mitologice şi religioase. Sociologismul şi istoricismul sunt înlocuite de un reducţionism materialist mult mai ambiţios, deşi mult mai stabil, decât materialismul pozitivist sau clasic“(ed.cit., pp.206-207). Pentru o înţelegere asemănătoare cu cea a lui Eliade, aş spune axiomatică şi metafizică a mitului şi a mentalităţii primitive, a simbolismului şi a folclorului chiar, sunt de consultat eseurile lui Ananda K. Coomaraswamy, *The essential Ananda K. Coomaraswamy*, edited by Rama P. Coomaraswamy, World Wisdom, 2004. Există, în mod evident, o subtilă legătură între cei doi, Eliade păstrând o admiraţie adâncă pentru Coomaraswamy până la sfârşit. Pentru punctul de vedere al lui Raffaele Pettazzoni vezi Raffaele Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, E.J. Brill, Leiden, 1954.

1033 *Aspectele mitului*, ed.cit., pp. 5-6. Vezi aici şi contribuţia lui Douglas Allen, capitolul „Structura mitului“ din *Mit şi religie la Mircea Eliade*, ed.cit. pp. 225-260.

1034 *Ibid*., pp.106-107.

1035 Jung va nota în *Amintiri, vise, reflecţii*: „Necesitatea exprimării mitice este satisfăcută dacă avem o concepţie care explică suficient sensul existenţei omeneşti în cosmos – o concepţie care izvorăşte din totalitatea sufletului, adică din cooperarea dintre conştient şi inconştient. Lipsa de sens împiedică plenitudinea vieţii şi în consecinţă înseamnă boală. Sensul face să devină suportabile multe, poate chiar totul. Nici o ştiinţă nu va înlocui vreodată mitul, şi un mit nu se poate face din nici o ştiinţă. Căci nu „Dumnezeu“ este un mit, ci mitul este revelaţia unei vieţi divine în om. Nu noi inventăm mitul, ci el ne vorbeşte ca un „Cuvânt al Domnului“. „Cuvântul Domnului“ vine la noi, iar noi n-avem nici un mijloc spre a distinge dacă şi cum diferă de Dumnezeu“, Carl Gustav Jung, *Amintiri, vise, reflecţii*, consemnate şi editate de Aniella Jaffé, Humanitas, Buc., 1996, pp. 340-341.

1036 *Ibid*., p. 131. De menţionat aici paralelismul concluziilor eliadiene cu cele ale lui Ernst Cassirer din: *Filozofia formelor simbolice. Gândirea mitică*, vol. 2, Paralela 45, 2008.

1037 Casirrer, angajat în ceea ce el a numit o „fenomenologie critică“, notează: „ …fenomenologia critică a conştiinţei mitice nu va putea porni nici de la divinitate, drept fapt originar metafizic, nici de la omenire drept factor empiric, ci ea va căuta să înţeleagă subiectul procesului cultural, exclusiv

„spiritul“, în actualitatea sa pură, în varietatea formelor sale şi să determine norma imanentă pe care o urmează fiecare dintre aceste forme“, E. Casirrer, op.cit. p. 31.

1038 Eliade scrie în *Mituri, vise şi mistere*, cap.V: „Ca să reuşească în intreprinderea sa, istoricul religiilor nu este obligat să se pronunțe asupra autenticității cutărui sau cutărui caz precis de levitație, nici să-şi limiteze ancheta la studiul condițiilor în care cutare caz se poate realiza; orice credință în „zborul magic“, orice rit de ascensiune, orice mit comportând motivul unei comunicări posibile între Cer şi Pământ sunt la fel de prețioase pentru istoricul religiilor; iecare reprezintă în sine un document spiritual de o inestimabilă valoare, căci aceste mituri, rituri şi credințe exprimă în acelaşi timp situații eistențiale ale omului în Cosmos şi trădează nostalgiile şi dorințele sale obscure. Într-un anumit sens toate aceste fapte sunt reale pentru istoricul religiilor căci fiecare reprezintă o experiență spirituală autentică în care sufletul uman se află profund angajat“, Mircea Eliade, op.cit. p. 191.

1039 *Ibid*., p. 132.

1040 Iată interpretarea lui Guénon pentru simbolism: „Dacă Logosul este Gândire în interior şi Cuvânt în exterior, şi dacă lumea este efectul Cuvântului divin rostit la originea vremurilor, întreaga natură poate fi considerată ca un simbol al realității supranaturale. Tot ceea ce este, sub orice formă, avându-şi principiul în Intelectul divin, traduce sau reproduce acest principiu în maniera sa şi conform ordinului său de existență; şi astfel, de la un ordin la altul, toate lucrurile se înlănțuiesc şi îşi corespund pentru a contribui la armonia universală şi totală, care este o reflectare a Unității divine înseşi. Această corespondență este adevăratul fundament al simbolismului şi, din această cauză, legile unui domeniu inferior pot fi întotdeauna considerate ca simbolizând realitățile unui ordin superior, unde îşi au rațiunea lor profundă, care le este, în acelaşi timp, principiu şi scop“, René Guénon, „Verbul şi simbolul“, *Simboluri ale ştiinței sacre*, Humanitas, Buc., 1997, p.18. Vedem aici numai o deosebire de grad între discursul eliadian şi discursul „tradiționalist“, simbolul fiind pentru ambele discursuri fundamental pentru înțelegerea şi existența umană în orizontul sacrului.

1041 *Ibid*., p. 133.

1042 *Ibid*., pp. 134-135.

1043 Vezi aici şi Michel Meslin, Ştiința religiilor, cap. „Mituri şi simboluri“, ed. cit., pp. 213-279.

1044 Vezi aici Henri-Charles Puech, *Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles*, în Proceedings of the 7 th Congress for the History of Religions, Amsterdam, September, 1950, - Amsterdam, 1951, pp. 33-52, apud Henri-Charles Puech, *Despre Gnoză şi Gnosticism*, Herald, 2007, pp.31-54 (*En quête de la gnose*, tome I, *La Gnose et le temps et autre essays*, Gallimard, Paris, 1978).

1045 Vezi întreg capitolul IX, „Supraviețuiri şi camuflaje ale miturilor“, op.cit., pp. 152-180.

1046 Nu este lipsit de interes (şi de o oarecare ironie „structurală“) să comparăm această concluzie

eliadiană cu cea a lui Lévi-Strauss, de la sfârşitul studiului despre mit (capitolul XI, „Structura miturilor“, 1955) din *Antropologia structurală*: „Poate că vom descoperi într-o zi că în gândirea mitică şi în gândirea ştiinţifică funcţionează aceeaşi logică şi că omul a gândit întotdeauna la fel de bine. Progresul, dacă cumva acest termen s-ar mai putea aplica în acest caz, n-ar mai avea ca teatru conştiinţa, ci lumea, în care o omenire dotată cu însuşiri constante s-ar găsi în decursul îndelungatei sale istorii mereu în luptă cu noi obiecte“, op.cit. p. 279. Eliade vedea mitul camuflându-se în modernitatea tehnocratică şi consumeristă, revelând astfel un *logos* al lui *homo sapiens*, care nu poate fi abolit, o irepresibilă ascensiune spre sens, spre o existenţă care să aibă mereu o întemeiere în transcendent. Lévi-Strauss vede mitul ca pe o logică funcţională atemporală a spiritului uman, o gândire care organizează lumea, obiectele, societatea, indivizii, comunitatea într-un mişcare permanentă spre sens şi configurare. În ambele cazuri mitul subzistă, rezistă în modernitate, dar este o enormă diferenţă între mizele acestei prezenţe.

1047 *Ibid*., p. 180.

1048 Vezi aici I.P. Culianu, *Studii româneşti*, vol. I, ed. cit, loc.cit. mai sus, precum şi, în acelaşi volum, eseul „Răzbunarea gnosticilor. Gnosticismul şi literatura secolelor XIX şi XX“, pp. 162-208. Desigur, calificarea de către Culianu a lui Eliade ca gnostic este o opinie cu şanse puţine de a fi convingătoare, idee pe care el însuşi nu a mai reluat-o nicăieri.

1049 Mircea Eliade, *Mituri, vise şi mistere*, ed.cit., p. 157.

1050 *Ibid*., pp. 244-245.

1051 Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, ed. cit., p. 366.

1052 *Ibid*., p.392.

1053 Vezi pentru discuţia despre tradiţionalism: Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scango, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storico*, Jaca Book, Milano, 1998, în special Paola Pisi, „I „tradizionalisti“ e il formazione del pensiero di Eliade“, pp. 43-133; Mark Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, 2004; Antoine Faivre, *Căi de acces la esoterismul occidental*, vol. I-II, Nemira, Buc., 2007-2008; Mircea Eliade, „Some Notes on Theosophia Perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin“, *History of Religions*, volumul 19/2, 1979, pp. 167-176; Liviu Bordaş, „Din nou despre Eliade şi *Tradiţie*“ în Timpul, 11(2003), pp.10-11, „Secretul doctorului Eliade“, în *Origini-Caiete Silvane*, nr. 1, 2002, pp. 72-87; Daniel Dubuisson, „L’ésotérisme fascisant de Mircea Eliade“, *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 106-107, mars 1995, pp. 42-51, studiu apărut în lb. română în *Addenda* la cartea sa *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, ed.cit., pp. 275-294. Pentru evaluarea operei lui Guénon de către Eliade vezi *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale*, Humanitas, Buc., 1997, pp. 65-89, dar şi fragmentele din convorbirea cu Claude Henry-Roquet din Încercarea labirintului, ed.cit., pp. 127-129. Iată aici cuvintele lui Eliade: „În privinţa tradiţiei sau a Tradiţiei subiectul este totodată complex şi delicat; nu îndrăznesc să-l abordez într-o conversaţie destinsă şi cu caracter general, cum sunt aceste „întrevederi“ ale noastre.

[…]Dar, în zilele noastre, termenul „Tradiție“ desemnează adesea „ezoterismul“, învățământul secret. Prin urmare, cel ce se declară adept al „Tradiției“ lasă să se înțeleagă că este „inițiat“, că este deținătorul unei „învățături secrete“. Ceea ce, în cel mai bun caz, e o iluzie“ (pp. 128-129).

1054 René Guénon, *Simboluri ale ştiinţei sacre*, Humanitas, Buc., 1997, „Verbul şi Simbolul“ (pub. în *Regnabit* în 1926) pp. 16-18. În această antologie este cuprins şi un articol („Legături şi noduri“, 1950) în care R.G. face trimitere la articolul lui Eliade din 1948, „Le „Die lieur“, apărut în *Revue de l'Histoire des Religions*, numărul din iulie-decembrie, 1948.

1055 *Ibid*., p. 17.

1056 Vezi R. Guénon, op.cit., articolul „Sfântul Graal“ (publicat pentru prima oară în 1934), pp. 32-33.

1057 M. Eliade, op. cit., p.29. Pentru toată demonstrația eliadiană vezi pp. 28-49.

1058 Vezi aici articolele din 1926: „Magia şi cercetările metapsihice“, în *Foaia Tinerimii* an X (1926), februarie 15, nr.4, pp. 59-60; „Rudolf Steiner“, în *Adevărul literar şi artistic*, an VII, (1926), iunie 20, nr. 289, pp. 5-6; „Experiența religioasă“, în *Cuvântul*, an III (1926), noiembrie 25, nr. 619, pp. 1-2; „Orient şi occident“, în *Cuvântul*, an III (1926), decembrie 1, nr. 625, pp. 1-2.

1059 *Ibid*., pp. 29-30.

1060 M. Eliade, op.cit., pp. 46-48.

1061 R. Guénon, op.cit., p. 65.

1062 R. Guénon, op.cit., p. 202. Pentru o viziune mai amplă asupra lui Guénon vezi aici: *Regele lumii* (1927), Editura Rosmarin, Buc.,1994, *Simbolismul crucii* (1931), Herald, Buc., 2012, *Simboluri ale ştiinţei sacre* (1962), Humanitas, Buc., 1997, *Omul şi devenirea sa după Vedanta* (1927), Antet, 1995; *Stările multiple al fiinţei* (1932), Aion, 2006; *Criza lumii moderne* (1927), Humanitas, Buc., 1993; *Domnia cantității şi semnele vremurilor* (1945), Humanitas, Buc., 1995; *Demiurgul* (1976), Herald, Buc., 2005; *Introducere în studiul doctrinelor hinduse* (1921), Herald, Buc., 2006); *Ezoterismul lui Dante* (1925). Vezi şi Daniel Lindenberg, „René Guénon ou la réaction intégrale“, în *Mil neuf cent*, nr. 9, 1991, pp. 69-79.

1063 Vezi aici analiza pertinentă a lui Mac Linscott Rickets din *Rădacinile româneşti ale lui Mircea Eliade*, vol. II, *De la Bucureşti la Lisabona*, 1934-1945, Criterion Publishing, Buc., 2004, pp. 93-130 şi 131-166.

1064 Mircea Eliade, „Cărțile populare în literatura română“, în Revista Fundațiilor Regale, an VI, nr.

4, aprilie 1939, pp. 132-148, în Mircea Eliade, *Lucrurile de taină*, ediție îngrijită, note şi prefață de Emil Manu, Eminescu, Buc., 1995, pp. 216-232.

1065 *Ibid*., p. 227.

1066 *Ibid*., p. 231.

1067 Vezi aici Ananda K. Coomaraswamy, *Time and Eternity*, Artibus Asiae Publishers, Ascona, 1947; Idem, The Bugbear of Literacy, with an Introduction by Robert Allerton Parker, Dennis Doblon Ltd., London, 1947; Idem, *Metaphysics, Selected Papers*, vol. 2, edited by Roger Lipsey, Bollingen Series LXXXIX, Princeton University Press, 1977.

1068 Ananda K. Coomaraswamy, *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, edited by Rama P. Coomaraswamy, World Wisdom 2004, „On the Pertinence of Philosophy“, p. 71.

1069 *Ibid*., „The Christian and Oriental, or True, Philosophy of Art“, p. 129.

1070 *Ibid*., „Primitive Mentality“, p. 225. Pentru întreaga demonstrație vezi pp. 225-245.

1071 *Ibid*., p. 228.

1072 M. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, ed. cit., p. 270.

1073 *Ibid*., p. 272.

1074 M. Eliade, *Europa, Asia, America…*, vol. 1, ed.cit., p. 201.

1075 Vezi aici, pentru întreaga discuție, Natale Spineto, op.cit., cap. „Eliade şi „gândirea tradițională“, pp. 141-173.

1076 Vezi Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scango, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storico*, Jaca Book, Milano, 1998, Paola Pisi, „I „tradizionalisti“ e il formazione del pensiero di Eliade“, pp. 43-133.

1077 *Ibid*., nota 152, pp. 122-123.

1078 *Ibid*., pp. 53-60 şi 64-72.

1079 Vezi şi *ibid*, nota 78, p. 100.

1080 Ananda K. Coomaraswamy, „Angel and Titan: An essay in Vedic Ontology“, *Journal of the American Oriental Society*, LV, 1935, pp. 373-419.

1081 În jurnalul romanului *Viață nouă* (1940-1942) va scrie: „Neapărat va trebui să revin asupra lui Tuliu, într-un capitol special, în care să-i explic filozofia, nu cumva să creadă cititorul că are de-a face cu un simplu „ocultist“ de bâlci. În fond,teoriile lui nu-mi sunt cu totul streine. Tuliu va spune ceea ce, din motive felurite, asupra cărora nu e locul să stărui aici, eu n-am avut niciodată curajul să mărturisesc în mod public. Doar dacă, uneori am mărturisit câtorv prieteni credințele mele „tradiționaliste“ (ca să folosesctermenul lui René Guenon. Am să-l fac pe Tuliu să ia parte la deschiderea cusrsului lui Nae. Cu acest prilej, şi o critică – din punctul de vedere metafizic, anti-istoricist – a teoriilor lui Nae. Îl voi în întovărăşi pe Tuliu la el acasă. Descriere camerei, cărților etc.“, în Mircea Eliade, *Viață nouă*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Jurnalului literar, 1999, p. 212.

1082 Natale Spineto, op.cit., p. 152 şi următoarele.

1083 Vezi *supra*, paragraful „Arhetipul, semnificație şi interpretare“.

1084 Vezi op.cit., p. 106, n. 93.

1085 Vezi aici A. Faivre, *L'Ésotérisme*, Paris, PUF, coll. «Que sais-je?», 1992.

1086 Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, Humanitas, Buc., 1995, p.183.

1087 *Ibid*., pp. 183-184.

1088 Mircea Eliade, *Corespondență*, vol. I, A-H, cuvânt înainte şi îngrijirea ediției de Mircea Handoca, Humanitas, Buc., 1999, p. 151.

1089 Vezi aici şi Liviu Bordaş, „INEDITED LETTERS OF JULIUS EVOLA TO MIRCEA ELIADE - The difficult encounter in Rome. Mircea Eliade's post-war relation with Julius Evola– new letters and data –“, *IJHI*, 2, 2011. Studiul demonstrează caracterul dificil şi ambiguu al relației lui Eliade cu Evola, extrema suspiciune a acestuia față de atitudinea lui Eliade, finalmente, o relație care a avut nenumărate sinuozități, relație întreruptă până la urmă de Eliade. Notele inedite din *Jurnal* demonstrează fără putință de tăgadă despărțirea lui Eliade de tradiționalişti.

1090 Mircea Handoca, editor, *Mircea Eliade şi corespondenții săi*, vol. I, ed.cit., p. 277.

1091 *Ibid*., p. 278.

1092 Vezi Mircea Eliade, *Jurnalul portughez*: „…Am stat mult de vorbă. Vine de la Paris. Nu pare

prea hitlerist. Crede că René Guénon este omul cel mai interesant al zilelor noastre. (Eu nu cred întotdeauna asta – dar de multe ori, cred, deşi îl socotesc pe Aurobindo Gosh mai desăvârşit.)“, ed. cit., p. 183, 17 februarie 1943. Apoi, în 29 ianuarie 1944: „…Eu i-am răspuns (lui Mariaux, care îi relata un dialog cu Ortega y Gasset, nota mea) că mă consider un cal troian în tabăra ştiinţifică şi că misiunea mea este de a pune odată capăt „războiului Troiei“, care durează du mult între ştiinţă şi filozofie. Vreau să validez ştiinţificeşte sensul metafizic al vieţii arhaice (…)“, Mircea Eliade, op.cit., pp. 223.

1093 Vezi Julius Evola *Individul şi devenirea lumii* (1926), Anastasia, 1999; *Tradiția hermetică* (1931), Humanitas, Buc., *Revolta împotriva lumii moderne* (1934), Editura Antet, Buc., 2004; *Misterul Graalului* (1937), Humanitas, Buc., 2008; Pentru relațiile dintre cei doi vezi Mircea Eliade, *Jurnalul*, vol. II, ed.cit., pp. 164-166, notații făcute la moartea lui Evola, în 1974. Vezi, de asemenea, *Confronto con Mircea Eliade…*, Paola Pisi, „I „tradizionalisti“…“, ed.cit., pp. 43-133. Vezi şi Christophe Boutin, „Tradition et réaction: la figure de Julius Evola“, în *Mil neuf cent*, nr. 9, 1991. pp. 81-97.

1094 Vezi aici Mircea Eliade, *Europa, Asia, America…, Corespondență*, vol.I, A-H, scrisoarea către sora sa din 13 iunie 1929, pp. 271-272, în care îi cere acesteia trimiterea revistelor *Bilychinis* şi *Krur*. Vezi aici şi Claudio Mutti, *Penele Arhanghelului. Intelectualii români şi Garda de Fier (Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Vasile Lovinescu)*, cu o prefață de Philippe Baillet, traducere de Florin Dumitrescu, ediție îngrijită şi postfață de Răzvan Codrescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997.

1095 Citatul este din versiunea franceză, J. Evola, *Le Chemin du Cinabre* (1963), Milan-Carmagnole, Arché-Arktos, 1982, p. 123.

1096 Julius Evola, *Misterul Graalului*, Humanitas, Buc., 2008, p. 42.

1097 M. Eliade, *Fragmentarium*, „Valorificări ale evului mediu“, Humanitas, Buc., 1994, pp. 53-58.

1098 Mircea Eliade, „Some notes on «Theosophia Prennis»: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin“, *History of Religions*, vol. 19, nr. 2, noiembrie 1979, pp. 167-176.

1099 „One can easily multiply such quotations, illustrating the decisive importance of the „first principles“ in Coomaraswamy’s understanding and interpretation of religious realities. «There is a science of theology, of which Jewish, Christian, Hindu and Muslim theology are only special applications. It is just as if we were to discuss mathematics with an Oriental scholar; we should not have in mind the mathematics of white or colored man as such, but only mathematics itself. In the same way, it is not about your God or his God that you must learn to talk with the Oriental theologian, but about God himself.» One can decipher in such formulations the growing influence of Guénon’s rigid rationalism. The comparison of theological constructions with mathematical thought is, to say the least, rather simplistic. The historian of religions is, on the contrary, fascinated by the multiplicity and variety of the ideas about God’s unique mode of being, elaborated in the course of the millennia, for every theological structure represents a new spiritual creation, a fresh insight and a

more adequate grasp of the ultimate reality».“, *ibid*., p. 170.

1100 „The goal of the university is the restoration and the revification of the study of traditional sciences in the West: «Le caractere specifique de cette Association est marqué dans sa designation même: elle fait du concept de „chevalerie spirituelle“ la norme de ses recherches et de ses activités, et elle fait de Jérusalem le „symbole“ mystique des rencontres et des regroupements dont elle espere être le lieu. Les autocritiques de l’Occident aussi bien que les accusations portées contre lui, ne tiennent en général jamais compte, parce qu’elles les ignorent, des traditions spirituelles de notre monde occidental. La cause première en est qu’à la différence des grands systemes théologiques entretenus par les Ordres religieux, ou à la différence des systemes philosophiques professés dans les Universités, le trésor des sciences spirituelles, que l’on peut grouper sous le terme plus ou moins heureux et adéquat d’ „ésotérisme,“ s’est trouvé livré à l’abandon. On pourrait tout aussi bien parler d’un etouffement par l’esprit canonique et juridique. Le résultat, c’est que ce trésor est resté enseveli dans les bibliothèques, objet parfois de la curiosité d’érudits bien intentionnés, mais le plus souvent la proie d’improvisateurs sans discernement. D’où le foisonnement de pseudo-ésotérismes. I1 importe donc de constituer enfin un foyer de ces hautes sciences dont l’abandon et l’oubli sont à la fois la cause et le symptôme de la crise de notre civilisation. A cette fin nous ne pouvons séparer histoire de la philosophie, histoire des sciences, histoire de la spiritualité. Mais il n’est possible de ne pas les séparer que par une „renaissance“ présupposant un plan de permanence transhistorique. Tel est le sens que nous donnons à une restauration des sciences et des études traditionnelles en Occident. Cette restauration pré-suppose la conjonction nécessaire des exigences de la vie spirituelle et des rigueurs de l’investigation scientifique, telle que des universitaires sont habitués à la conduire».“, *ibid*., p. 174

1101 Iată, de exemplu, în ce termeni îşi definea Vico, cu două sute de ani înainte, propriul demers, care încerca să reinterpreteze întreaga devenire a umanităţii: „Ştiinţa aceasta este o istorie a ideilor omeneşti, şi metafizica minţii omeneşti trebuie să i se conformeze în dezvoltarea ei (…). [...] De aceea Ştiinţa de faţă expune în acelaşi timp o istorie ideală eternă, în conformitate cu care se desfăşoară în timp istoria fiecărei naţiuni în parte, începând cu naşterea ei, continuând cu dezvoltarea, apoi cu stare ei pe loc, până la decadenţa şi la sfârşitul ei“. Giambattista Vico, *Principiile unei Ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor*, studiu introductiv, traducere şi indici de Nina Façon, Univers, Buc., 1972, prg. 346, 349, pp. 216-217. Eliade, ca şi Vico, înţelege să întemeieze o nouă disciplină care să aducă adevărul fundamental al omului la lumină; este aici aceeaşi încercare arhetipală de a ajunge la adevăr prin redescoperirea lucrurilor, prin schimbarea de perspectivă asupra istoriei umane, de data aceasta din punctul de vedere al spiritului. În acest sens, Vico este strămoşul uitat al hermeneuticii eliadiene, protopărintele disciplinei care reconstruieşte istoria oamenilor ca istorie a spiritului, ca devenire a spiritului, *id est* a *providenţei* ca esenţă manifestată a divinităţii. Eliade trebuie să fi fost cucerit de curajul şi dimensiunea spirituală a încercării marelui italian. Există la Eliade o rădăcină romantică a propensiunii către universalitate, către înţelegerea totalităţii. Marele model al lui Haşdeu îi rămâne ca lecţie a spiritului până la maturitate.

1102 Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, ed.cit., pp. 348-349.

1103 Vezi aici pentru analiza şi contextul operei hermeneutice eliadiene: Douglas Allen, „Phenomenology of Religion“, în John R. Hinnlls(ed.), *The Routledge Companion to the Study of*

Religion, Routledge, London and New York; Guilford Dudley III, *Religion on Trail: Mircea Eliade and His Critics*, Temple University Press, Philadelphia, 1977; Joseph M. Kitagawa, *The History of Religion. Essays on the Problem of Understanding*, University of Chicago Press, Chicago, 1967; Joseph M. Kitagawa, „The History of Religion: Understanding Human Experience“, *AAR Studies of Religion*, vol. 47, Scholar Press, Atlanta, 1987; W. Brede Kristensen, *The meaning of Religion*, translated by John B. Carman, The Hague, Martinus Nijhof, 1981; Norman J. Girardot and Mac Linscott Rickets, eds., *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Works of Mircea Elaide*; Seabury Press, New York, 1982; Carl Olson, The *Philosophy of Eliade: A search for the Centre*, St. Martin's Press, New York, 1992; Daniel Pals, *Seven Theories of Religion*, Oxford University Press, New York, 1996; Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making sense of Religion*, State University of New York, Albany, 1996; Idem, ed., *Mircea Eliade: Finalitate şi sens*, Criterion Publishing, Buc., 2009; John A. Saliba, *„Homo Religiosus“ in Mircea Elaide: An Anthropological Evaluation*, Brill, Leiden, 1976; Natale Spineto, *Mircea Eliade, istoric al religiilor. Cu o corespondență Mircea Eliade – Kàroly Kerényi*, Curtea veche, Buc., 2009; Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton University Press, Princeton, 1979; Tim Murphy, „Eliade, subiectivitatea şi hermeneutica“, în *Bryan Rennie, ed., Schimbări în lumile ideilor religioase. Mircea Eliade: finallitate şi sens*, Criterion Publishing, Buc., 2009, pp. 71-86; Carl Olson, „Eliade, metoda comparativă, context istoric şi diferență“, în *Bryan Rennie, ed., Schimbări în lumile ideilor religioase. Mircea Eliade: finallitate şi sens*, Criterion Publishing, Buc., 2009, pp.99-120; Jaques Waardenburg, „Religion between Reality and Idea: A Century of Phenomenology in the Netherlands“, *Numen*, vol. 19, Leiden, E.J. Brill, 1972, pp. 128-203

1104 Iată textul lui Goethe: „În fața atâtor feluri de forme noi şi înnoite, mi-au venit în minte vechii mei gărgăuni: dacă nu cumva aş putea descoperi în mulțimea lor plante originară? Ea trebuie totuşi să existe! Cum aş recunoaşte altfel că cutare şi cutare plăsmuire e o plantă, dacă n-ar fi formate toate după un model!“ (Călătorie în Italia, 17 aprilie 1787). „Planta originară va fi ce mai ciudată creatură de pe pământ, pentru care o să mă invidieze însăşi natura. Cu acest model şi cu cheia potrivită se vor putea inventa apoi plantele la infint, care vor trebui să fie consecvente, adică: deşi nu există,să fie aşa încât ar putea exista şi nu nişte umbre sau scheme poetice sau picturale, si să aibă o veracitate şi o necesitaet lăuntrică. Aceeaşi lege va fi aplicabilă tuturor celorlalte ființe vii“ (Ibid., 17 mai 1787). Despre *fenomenul originar* Goethe nota: „Toate câte le percepem în experiența obişnuită sunt, în genere, cazuri care se pot clasa cu oarecare atenție în anumite rubrici empirice. Acestea se subsumează la rândul lor unor rubrici ştiințifice care trimit mai departe în sus, şi astfel ne dăm seama mai bine de anumite condiții indispensabile tuturor fenomenelor ce ne apar. De acum încolo, totul se supune treptat unor reguli şi legi superioare, care însă nu se revelează minții, ci intuiției, şi nu prin cuvinte şi ipoteze, ci de asemenea prin fenomene. Pe acestea le numim *fenomene originare*, pentru că nimic nu le e supraordonat în lumea fenomenelor, ele în schimb sunt de aşa natură că, la fel cum am urcat până la ele din treaptă în treaptă, putem coborî de la ele până la cazul cel mai mărunt al experienței zilnice. Un astfel de fenomen originar este cel prezentat până acum. Vedem, de o parte, lumina, luminosul, iar de alta, întunericul, tenebrosul; noi introducem între ele negurosul şi din aceste contrarii se dezvoltă, cu ajutorul unor mijlociri, culorile, de asemenea contrastante, indicând însă, printr-o relație reciprocă, din nou în mod direct acel ceva ce au în comun. Considerăm că e foarte mare greşeala comisă în cercetarea anturii, şi anume că s-a situat deasupra un fenomen derivat iar fenomenul originar în locul cel mai de jos, ba chiar fenomenul derivat a fost şi el răsturnat cu capul în jos şi ceea ce în el e compus, era considerat simplu, simplul în schimb luat drept compus. […] Chiar atunci când un asemenea fenomen originar a fost găsit, tot mai dăinuie vechea racilă: lumea nu vrea să-l recunoască drept atare, şi mai caută îndărătul lui, sau deasupra lui altceva, atunci când ar fi cazul

să recunoaştem că aici am atins limita vederii. Cercetătorul naturii să lase fenomenele originare în eterna lor linişte şi splendoare, filozoful să le accepte în domeniul său, şi va găsi că nu cazurile izolate, rubricile generale, părerile şi ipotezele, ci fenomenul de bază, originar, îi oferă o materie demnă de a fi tratată şi cercetată în continuare“ (Teoria culorilor, I, prg. 175-177). Toate textele în: *Gândirea lui Goethe în texte alese*, alegerea şi sistematizarea textelor, traducerea şi comentarii de Mariana Şora, BPT, Minerva, Buc., 1973. De altfel, este foarte posibil ca folosirea paradigmei goethene să nu fie fără un sens implicit, şi anume, acela de a găsi o întemeiere pentru noțiunea sa de arhetip, şi astfel, să se poată elibera de povara unei aşa-zise „moşteniri“ jungiene, pe care Eliade nu a putut-o accepta niciodată, deşi recunoştea în Jung un maestru al ştiințelor spiritului (*Geisteswisenschaften*).

1105 Mircea Eliade, op.cit., p. 357.

1106 Textul se află în: Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, 1995, pp. 7-8.

1107 Vezi, J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3 vol, ediția a treia, Macmillan, London, 1951.

1108 Vezi aici Natale Spineto, op.cit., pp.177-213.

1109 *Jurnal*, vol. I, cit., p. 575. Vezi aici Raffaele Pettazzoni, „Il metodo comparativo“, E.R. Goodenough, „Religionswissenschaft“, C. J. Bleeker, „The Phenomenological Method“, în *Numen*, International Review of History of Religions, Volume 6, E. J. Brill, Leiden, 1959, pp. 1-14, 77-95, 96-112.

1110 Vezi Încercarea labirintului, ed. cit., p. 54.

1111 *Ibid*., pp. 54-55.

1112 Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, ed. cit., p. 388.

1113 *Ibid*., vol. I, p. 339.

1114 *Ibid*., p. 344.

1115 În 1937, făcând portretul lui Haşdeu, în „Introducerea“ la cele două volume de opere editate de către el, elogia faustianismul romantic al lui Haşdeu, încercarea acestuia de a da seama despre întregul istoriei naționale: „Concepția organică şi *unitară* oricărei realități istorice domină întreaga gândire a lui Haşdeu. De aici şi pasiunea lui pentru «începuturi », pentru origini; căci numai intuind precis începuturile unui neam sau ale unei realități istorice (conflictele de rasă, de religie, influențele mediului primitiv; crearea limbilor evoluate, etc.) – poți avea voluptatea cuprinderii *totului*, a

întregului. Numai aşa se explică – prin pasiunea lui de a vedea şi înţelege realităţile unitar – de ce, cu tot individualismul său puternic, Haşdeu acorda touşi importanţă numai colectivului.“ Eliade a văzut mereu în Haşdeu un înaintaş, o figură cu care se putea compara, a admirat întotdeauna avântul său spre monumental, spre grandios.

1116 Nu altul va fi sensul demersului lui I.P. Culianu, care va fi angrenat şi el în căutarea acestei *clavis universalis*. Vezi aici *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, volum coordonat de Sorin Antohi, Polirom Iaşi, 2003, pp. 335-640.

1117 Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, cap. I, ed.cit., p. 29.

1118 Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, traducere şi postfaţă de Cezar Baltag, Univers enciclopedic, Editura Ştiinţifică, Buc., 1999, p. 13.

1119 *Ibid*., p. 12.

1120Mircea Eliade, *Aspectele mitului*, p. 133.

1121 Jorge Luis Borges, „Cartea de nisip“, în *Cartea de nisip*, Univers, Buc., 1983, p. 338.

1122 Moshe Idel spunea despre Eliade în 2002 următoarele: „(…) Şi nu contează câte cărţi a scris despre toate religiile, el a căutat de fapt asta: o religie care a apărut la sfârşitul anilor 20 ai secolului XX, după părerea mea, ca un efort de a unifica România Mare prin religia satului. O nostalgie şi o utopie în acelaşi timp a viziunii agrare, orgiastice primordiale, cu multe paralele indiene. Eliade este omul unei misiuni care a rămas singura lui misiune de bază, de a arăta, de fapt, marea lumină care vine dinspre Carpaţii de est. N-aş vrea să fiu reducţionist, dar cred că e foarte uşor de argumentat acest punct, chiar dacă avem un scriitor care a fost extraordinar de prolific şi a scris despre toate religiile din lume. A scris, dar, de fapt, centrul de gravitaţie a rămas unul. Cred că Eliade nu s-a schimbat din punctul acesta de vedere de la începutul anilor 30. Mai clar, cred că s-a format la mijlocul anilor 30 şi, de fapt, din eseurile pe care le-a scris despre *Meşterul Manole* şi *Miorița* puteţi vedea toate ideile de bază, care au devenit universale în câţiva ani.“, Andrei Oişteanu, *Religie, politică şi mit. Texte despre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu*, Polirom, Iaşi, 2007, pp. 192-193. Referirea la o „religie“ apărută în anii 20 este obscură, iar întreaga evaluare a lui Eliade ca fiind un prizonier obsedat al naţionalului arhaic care trebuie să treacă drept arhaic originar şi universal este inevitabil reducţionistă şi ambiguă ca raţiune hermeneutică. Cu toate acestea, Moshe Idel, care îşi va dezvolta şi rafina referirile la opera lui Eliade, rămâne până astăzi un comentator obiectiv al operei eliadiene, un autor care va aduce multe distincţii necesare în interpretarea hermeneuticii eliadiene.

1123 Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed.cit., p. 252.

1124 Mircea Eliade, *Tratat*…, p. 253.

1125 Mircea Eliade, op.cit., p. 254.

1126 *Ibid*., p. 255.

1127 Vezi pentru această problematică: Julien Reis, „Orizontul iudeo-creştin în opera lui Mircea Eliade. Dumnezeu, om, mit şi istorie“; Juan Martín Velasco, „Mircea Eliade, o nouă hermeneutică a sacrului. Locul lui Mircea Eliade în ştiința religiilor“; Natale Spineto, „Mircea Eliade şi redescoperirea gândirii simbolice“; Mircea Itu, „Transcenderea contrariilor“; toate textele în *Eliadiana*, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Polirom, Iaşi 1997; precum şi analizele lui I.P. Culianu, în *Mircea Eliade*, Nemira, 1995 şi *Studii româneşti* I, Nemira, 2000; David Rasmussen, „Herméneutique structurale et philosophie“, în *Mircea Eliade*, Les Cahiers de L'Herne, no. 33, 1978, pp. 97-104; Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scagno, a cura di, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi Mitici e Identita Storica*, Jaca Book, Milano, 1998; Douglas Allen, *Mit şi religie la Mircea Eliade*, Casa cărții de ştiință, Cluj, 2011(Routledge, 1998); David Cave, *Eliade's vision for a new humanism*, Oxford University Press, 1993; James L. Cox, *A guide to the Phenomenology of Religion. Key figures, formative influences and subsequent debates*, T&T Clark International, 2006; Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Polirom, Iaşi, 2003 (Presse Universitaire du Septentrion,1993); Christian K. Wedemayer and Wendy Doniger (edited by), *Hermeneutics, Politics, and History of Religions*. *The Contested legacies of Joachim* W*ach and Mircea Eliade*, Oxford University Press, 2010; Charles H. Long, *Le sens de l'oeuvre de Mircea Eliade pour l'homme moderne*, în *Mircea Eliade*, Les Cahiers de L'Herne, no. 33, 1978, pp. 224-230; Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Dacia, Cluj-Napoca, 1980; Michel Meslin, Ştiința religiilor, Humanitas, Buc., 1993 (Seuil, 1973); Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making sense of Religion*, State University of New York Press, 1996; Bryan S. Rennie (editor) *Schimbări în lumile ideilor religioase: Mircea Eliade, finalitate şi sens*, Criterion Publishing, 2009; Bryan S. Rennie (editor), *The International Eliade*, State University of New York Press, 2007; Natale Spineto, *Mircea Eliade, istoric al religiilor*, Curtea veche, Buc., 2009 (Morcelliana, Brescia, 2006); Juan Martín Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Polirom, Iaşi, 1997 (Ediciones Cristinidad, Madrid, 1978); Henri H. Stahl, *Eseuri critice*, Minerva, Buc., 1983; Jacques Waardenburg (editor), *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*, Intoduction and antology, de Gruyter, 1999, pp. 3-80, 398-431, 487-507, 639-642, *Reflections on the Study of Religion*, including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw, Mouton Publishers, the Hague, The Netherlands, 1978, pp. 92-186, 187-248; Gerardus van der Leeuw, *La religion dans son essence et manifestations*, Paris, 1955 (lui Van der Leeuw Eliade îi datorează enorm în ceea ce priveşte principiile hermeneuticii sale de tip fenomenologic);

1128 Mircea Eliade, *Jurnal II*, p. 43.

1129 Vezi aici considerațiile lui M. Meslin din Ştiința religiilor, cu privire la fenomenologia religioasă şi la metoda eliadiană, op.cit., pp. 151-164.

1130 Pentru paradigma ştiințifică a demersului cunoaşterii, vezi Robert K. Merton, *Structura normativă a ştiinței*, în *Cultură şi societate, Dezbateri contemporane*, coordonatori Jeffrey C. Alexander, Steven Seidman, Institutul European, 2001(Cambridge University Press,1990), pp. 65-71; Carl G. Hempel, Paul Oppenheim, *Studies in the Logic of Explanation, Philosophy of Science*, vol.

15, nr. 2(aprilie 1948), pp. 135-175; Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor ştiințifice*, Humanitas, Buc., 1999 (The University of Chicago Press, 1970) şi K.R. Popper, *Conjecturi şi Infirmări*, *Creşterea cunoaşterii ştiințifice*, Editura Trei, 2001.

1131 Mircea Eliade, op.cit., p. 28.

1132 *Ibid*., p. 21.

1133 *Ibid*., p. 29.

1134 Pentru relația cu Pettazzoni şi problemele implicate de cele două metodologii distincte, istoricism şi fenomenologie , vezi Natale Spineto, *Mircea Eliade, istoric al religiilor*, Curtea veche, Buc., 2009, pp. 97-140.

1135 Roger Caillois, *Omul şi sacrul*, Nemira, 1997, pp. 13-14. Problema valorii de adevăr a rezultatelor metodei hermeneutice în istoria religiilor este crucială şi constituie temeiul dezbaterii generale asupra mizei şi limitelor disciplinei. Eliade însuşi va fi considerat un contraexemplu pentru dezvoltarea disciplinei istoriei religiilor din cauza caracterului extrem de fragil al postulatelor de la care porneşte pentru a-şi construi teoria. Vezi aici Bryan S. Rennie (editor), *The International Eliade*, State University of New York Press, 2007.

1136 Vezi aici chiar introducerea la *Dicționarul religiilor*, semnat Eliade-Culianu. *Religia ca sistem* este numai în aparență o asumare a moştenirii lui Eliade, ea este de fapt o despărțire de lecția maestrului cândva venerat. Religia este definită aici ca un sistem axiomatic, care are propriile reguli de gramatică transformațională, ceea ce îi conferă posibilitatea de a se multiplica infinit. Este un sistem al minții/spiritului care nu depinde de nimic altceva, inserarea sa în istorie fiind, poate, doar una dintre regulile sistemului.De asemenea, de consultat „Introducerea“ la *Arborele Gnozei*. Pentru viziunea lui Culianu vezi în special: Ioan Petru Culianu, *Jocurile minții*, ediție îngrijită de Sorin Antohi, Polirom, Iaşi, 2002; *Idem, Iter in Silvis*, vol. I, Polirom, Iaşi, 2012; Sorin Antohi, coordonator, *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, ed.cit.

1137 Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Humanitas, Buc., 1994.

1138 Mircea Eliade, op.cit., p. 6.

1139 *Ibidem*, p. 8.

1140 Ar trebui, cred, remarcată simultaneitatea teoriei eliadiene cu alte teorii, de data aceasta, aflate la stânga, de sorginte marxistă, cu privire la *alienarea* omului în şi prin modernitate, citită ca imperialism al capitalismului, şi subjugare istorică şi metafizică a subiectului modernității. Herbert Marcuse şi Erich Fromm sunt numai doi din autorii în vogă culturală şi politică în această epocă, autori care au devenit profeți ai eliberării şi ai unui „nou umanism“. Pe de altă parte, este posibilă aici

influența lui Heidegger, care în *Brief* ü*ber den „Humanismus“*(1947), încerca să fundamenteze semnificația umanismului din perspectiva istoriei ființei (Seinsgeschichte). Eliade încearcă şi el o redefinire a ceea ce înseamnă *humanitas*, din perspectiva istoriei religiilor, deci a sacrului, a experienței umane fundamentale care traversează istoria ființării sale ca om.

1141 În 15 august 1966 va nota: „În analiza gândirii mitice, atât de populară de câtva timp, „reducționsimul“ logic se adevereşte a fi de asemenea o reacție „ştiințifică“ împotriva umanismului. Străluciți autori pleacă de la presupunerea următoare: existența omenească *n-are* sens, istoria spiritului nu merită să fie descifrată, într-un cuvânt metoda valabilă *nu este* hermeneutica, ci utilizarea corectă a unui calculator electronic… Dar chiar dacă noi am vrea, nu vom putea renunța la hermeneutică pentru că suntem rezultatul unei milenare munci hermeneutice. În fond, suntem rezultatul interpretărilor vieții, ale morții, ale conştiinței, ale creativităţii etc., elaborate de la presocratici şi chiar dinainte (de la descoperirea agriculturii şi a metalurgiei, de exemplu)“, *Jurnal I*, p. 564.

1142 Vezi aici David Cave, *Eliade's vision for a new humanism*, Oxford University Press, 1993.

1143 Mircea Eliade, op.cit., pp. 23-24

1144 Eliade nu este totuşi un adept al *Tradiției*, deşi există multe puncte de intersecție cu această gândire. Vezi aici *supra* capitolul dedicat „Dosarului influenței tradiționaliste“, precum şi lucrările deja citate ale lui I.P.Culianu, M.L. Ricketts, Paola Pisi, Antoine Faivre, Cristiano Grottaneli şi Natale Spineto (vezi trimiterile şi bibliografia), care analizează relația lui Eliade cu tradiționaliştii. Pe 11 noiembrie 1966 notează: „Ceea ce spun Guénon şi ceilalți „hermetişti“ despre „tradiție“ nu trebuie înțeles pe planul realității *istorice* (aşa cum pretind ei). Aceste speculații constituie un univers de semnificații sistematic articulate; ele trebuie să fie comparate cu un mare poem sau cu un roman. Acelaşi lucru despre „explicațiile“ marxiste sau freudiene: sunt *adevărate* dacă sunt privite ca universuri imaginare. […] Toate aceste interpretări globale şi sitematice constituie, în realitate, *creații mitologice* foarte utile pentru înțelegerea Lumii; dar nu sunt aşa cum gândesc autorii lor, «explicații ştiințifice»“, *Jurnal* I, p. 567. Vezi si capitolul dedicat problematicii, din Natale Spineto, op.cit., pp.141-173.

1145 „Este o naivitate să crezi că şase luni de lucru „pe teren“, în mijlocul unui trib căruia abia îi bâlbâi limba, constituie o treabă „serioasă“, capabilă să facă să progreseze cunoaşterea omului – şi, în acelaşi timp, să se ignore tot ceea ce suprarealismul sau James Joyce, Henry Michaux şi Picasso au adus în materie de cunoaştere a omului“ (op. cit., p. 107).

1146 Vezi şi Natale Spineto, *Mircea Eliade, istoric al religiilor*, partea a treia, „Conceptele cheie ale istoriei religiilor la Eliade“, Curtea Veche, Bucureşti, 2009, pp. 177-238.

1147 *Ibidem*, p. 97.

1148 *Ibidem*, p. 102.

1149 *Ibidem*, p. 110.

1150 Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, ed.cit., p. 43.

1151 *Ibidem*, pp. 42-43.

1152 Legat de hermeneutica sa, de importanţa şi relevanţa ei, Eliade nota: „ (…) Dacă cineva ar studia cândva, în mod inteligent, teoria mea despre *hierofanii* şi *hierofanizarea* progresivă a Lumii, a Vieţii şi a Istoriei – m-ar putea compara cu Teilhard de Chardin. Cu această deosebire: că el a ajuns la aceste concepţii prin descoperirea Cosmogenezei, iar eu prin înţelegerea religiilor cosmice (în care trebuie să includ, cu toate diferenţele pe care le prezintă, şi creştinismul ţărănesc din Europa răsăriteană, care e de fapt o liturghie cosmică)“, *Jurnal*, vol. I, ed.cit., p. 457.

1153 *Ibid*., p. 44.

1154 Paul Ricoeur, „Existenţă şi hermeneutică“, în *Conflictul interpretărilor*, Echinox, Cluj, 1999, pp. 26-27. Despre ontologia fundamentală a lui Heidegger, Ricoeur notează: „Iată ce revoluţie a adus ontologia înţelegerii: actul înţelegerii ajunge să fie un aspect al lui *Dasein* şi al «deschiderii acestuia spre fiinţă». Problema adevărului nu mai e una de metodă, ci o problemă de manifestare a fiinţei, pentru o fiinţă a cărei existenţă constă în înţelegerea fiinţei“, op.cit., p. 13.

1155 Mircea Eliade, Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului, Humanitas, Buc., 1997, p. 10.

1156 *Idem*, p. 10.

1157 *Ibidem*., p.13.

1158 *Ibidem*., p.13.

1159 Pentru această problematică vezi aici: James L. Cox, *A guide to the Phenomenology of Religion. Key figures, formative influences and subsequent debates*, T&T Clark International, 2006, în special capitolul 6, pp. 171-207. De asemenea, şi J. Martín Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Polirom, Iaşi, 1997, pp. 6-143. De altfel, este chiar problema pe care încerca Dilthey s-o impună ca problemă fundamentală a întemeierii ştiinţelor umane în articolul său din 1900, „Dezvoltarea hermeneuticii“, şi care este, într-adevăr, problema cardinală a oricărei hermeneutici. Eliade nu se va lansa niciodată în dezvoltări teoretice cu privire la hermeneutică, va face doar consideraţii privitoare la hermeneutica practicată de sine însuşi în cadrul disciplinei istoriei religiilor. Optimismul epistemologic eliadian îl apropie mult de moştenirea lui Dilthey, deşi este greu de spus în ce măsură Eliade a cunoscut opera filozofului german (Articolul lui W. Dilthey în GS, V, 317-338, trad. engleză *The Rise of Hermeneutics* în *Hermeneutics and the study of history: Selected works*. Vol. IV, edited by R.A. Makkreel and F. Rodi, Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 235-253). Pentru problematica metodei din punctul de vedere al istoriei religiilor vezi: Raffaele Pettazzoni, „Aperçu

introductif“, în *Numen*, International Review for the History of Religion, Volume I, E. J. Brill, Leiden, 1954, pp. 1-7;

1160 Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, ed. cit. p. 30.

1161 Vezi aici analiza hermeneuticii eliadiene la Jonathan Z. Smith, „The Eternal Deferral“, din volumul *Hermeneutics, Politics, and History of Religions. The Contested legacies of Joachim* W*ach and Mircea Eliade*, edited by Christian K. Wedemayer and Wendy Doniger, Oxford University Press, 2010, pp. 215-237. De asemenea analizele şi comentariile, deja citate, din *Mircea Eliade,* Cahier de L'Herne, no. 33, 1978. Pentru punctul de vedere net defavorabil lui Eliade: Ivan Strenski, *Love and Anarchy in Romania*, A critical review of Mircea Eliade's autobiography, volume one, 1907-1937, Religion, Journal of religion and religions, London, vol. 12, no. 4, 1982-1983. Pentru analize detaliate de tip genetic ale conceptelor şi categoriilor eliadiene vezi Natale Spineto, op.cit., Bryan S. Rennie, op.cit. şi Douglas Allen, *Mit şi religie la Mircea Eliade*, Casa cărții de ştiință, Cluj-Napoca 2011.

1162 Fragmentul citat se află în „Psihologie şi religie“ (1940), conferință publicată în volumul *Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu* (*Menschenbild und Gottesbild*, Walter Verlag AG, Solothurn, Schweiz, 1984), Teora, 1997, pp. 11-12.

1163 *Imagini şi Simboluri*, ed. cit., pp. 218-219.

1164 Eliade notează în *Jurnal*: „În istoria religiilor, ca şi în antropologie şi folclor, comparația are drept funcție să introducă *elementul universal* într-o cercetare „locală“, „provincială“, *Jurnal*, vol. I, ed.cit., p. 575.

1165 Apud Natale Spineto, op. cit., capitolul „Fenomenologie şi istoricism: dezbaterea dintre Mircea Eliade şi Raffaele Pettazzoni“, p.125.

1166 Apud Natale Spineto, op.cit., p. 128.

1167 Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, op.cit., p. 22.

1168 Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, ed.cit., p. 36.

1169 *Ibid*., p. 40.

1170 *Ibid*., p. 42.

1171 *Ibid*., p. 43.

1172 Michel Meslin, Ştiința religiilor, ed.cit., p. 159.

1173 Vezi Mircea Eliade, Joseph Kitagawa, editori, *History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago University Press, 1959.

1174 Mircea Eliade, *Mefistofel şi Androginul*, Humanitas, Buc., 1995, p. 183.

1175 *Ibid*., p. 184.

1176 Dosarul problemei la Natale Spineto, op.cit.

1177 Mircea Eliade, op.cit., p. 189.

1178 *Ibid*., p. 193.

1179 *Ibid*., p. 194.

1180 Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, ed.cit., pp. 256-257.

1181 Eliade mărturisea într-un interviu acordat Monicăi Lovinescu: „(…) Pentru că ceea ce vreau să arăt în această carte este că nu există istorie, o istorie particulară, nu e decât o istorie universală. Iorga a fost un premergător în această idee. Orice istorie face parte din istoria universală şi atunci istoricul trebuie să fie conştient de implicațiile acestei istorii particulare, provinciale, în întregul istoriei universale. Asta nu a fostă făcută de nici un coleg sau maestru al meu, o istorie universală a religiilor întotdeauna a fost scrisă de mari specialişti, un capitol India, un capitol China… Această unitate nu a fost până acum obținută.“, Monica Lovinescu, Întrevederi, Cartea Românească, Buc., 1992, p. 92. Pentru posteritatea imediată a unui alt proiect eliadian important vezi Eduard Iricinschi, „În căutarea unei ştiințe universale a religiei: Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu şi *Enciclopedia religiei*“, în Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu şi Dan Petrescu, Polirom, Iaşi, 2003, pp. 200-262.

1182 Thomas Ryba nota în 1991: „After attending the memorial service for Mircea Eliade, held at the Rockefeller Chapel in the spring of 1986, (I’m ashamed to say) I had a feeling of tremendous liberation, not because I took any morbid delight in the death of one of the most important figures in 20th century religious studies but because his death signalled the end of a peculiar hegemony of method, a hegemony founded less upon any clear notion of science than upon a cult of personality and tacit apologetic supported by great erudition and thousands of arcane facts . Eliade’s death meant that the dominance of his own project (and of his various fellow-travellers) might at last be broken and that the various subjective methodologies which it either spawned or reinforced might finally find criticism.“, Thomas Ryba, „The Separation of Religious Studies and the Social Sciences“, recenzie la Robert Segal, *Religion and the social Sciences: Essays on the Confrontation*, Scholar Press, Atlanta, 1989, în *Religion*, vol. 19, 1991, pp. 93-97.

1183 Mircea Eliade, Încercarea labirintului, ed.cit., p. 106.

1184 Într-o scrisoare către C. Noica, din iunie 1979, nota: „Mă nelinişteşte tot mai mult bănuiala că am început prea tîrziu redactarea «trilogiei», *Histoire*, şi că, dacă nu voi reuşi să scriu ultimele capitole, lucrarea ar putea părea ceea ce nu este decât în parte: un manual de istorie a religiilor. Poate că în loc să scriu despre concepţiile religioase ale slavilor şi Amerindienilor sau despre Japonia şi Tibet – ar trebui să mă concentrez asupra finalului (…).“, în Mircea Eliade, *Europa, Asia, America… Corespondenţă*, vol. II, I-P, cuvânt înainte şi îngrijirea ediţiei de Mircea Handoca, Humanitas, Buc., 2004, p. 408. Finalul trebuia să fie tocmai regăsirea spiritului, acel umanism eliadian care trebuia să justirfice întoarcerea religiosului, deci restaurarea omului.

1185 M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, ed.cit., pp. 348-349.

1186 Principiu ireductibilităţii fenomenului religios, fundamental la Eliade, este totuşi preluat de la Rudolf Otto şi Gerardus van der Leeuw.

1187 Lévi-Strauss va scrie de altfel: „Nu pretindem deci să arătăm cum gândesc oamenii în mituri, ci cum se gândesc miturile în oameni, fără ştirea acestora.“, Claude Lévi-Strauss, *Crud şi gătit*, trad. rom. de Ioan Pânzaru, Babel, Buc., 1995, p. 32.

1188 Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio, Massimo Raveri şi Paolo Scarpi, *Manual de istorie a religiilor*, Humanitas, Buc., 2004.

1189 Vezi aici Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. II, *The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, Harper and Row Publishers, New York and Evanston, 1965, pp. 99-125.

1190 M. Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase, I. De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, ediţia a doua, Editura Ştiinţifică, Buc., 1991, p. 350.

1191 *Ibid*., p. 178.

1192 De exemplu în paragraful 58, „Moise şi ieşirea din Egipt“ Eliade notează la sfârşit, relativ la celebrarea Paştelui iudaic: „Ceea ce e important pentru problema noastră, e faptul că ieşirea din Egipt a fost pusă în legătură cu celebrarea Paştelui. Astfel zis, un sacrificiu arhaic, specific păstorilor nomazi şi practicat de milenii de către strămoşii izraeliţilor a fost revalorizat şi integrat în «istoria sfântă» a iahvismului. Un ritual aparţinând religiozităţii cosmice (sărbătoarea pastorală a primăverii) a fost interpretat drept comemorare a unui eveniment istoric. *Transformarea structurilor religioase de tip cosmic în evenimente ale istoriei sfinte* este caracteristică monoteismului iahvist, şi va fi reluată şi continuată de creştinism.“, ibidem, p. 181. Această analiză se încadrează paradigmei eliadiene a arhetipurilor care pot fi „regăsite“ în diverse religii, chiar dacă „istoricizarea“ lor le asigură particularismul istoric necesar pentru momentul istoric sau religios respectiv. Aşa cum *arborele cosmic* al religiilor primitive va reîntâlni *crucea* în cadrul creştinismului istoric.

1193 Ninian Smart, „Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion“, *Numen*, XXV, Brill, Leiden, 1978, pp. 171-192.

1194 „It is incidentally surprising that, almost naively, Eliade regards historicism as a typical product of those nations «for which history has never been a continuous terror. These thinkers would perhaps have adopted another viewpoint had they belonged to nations marked by the ‚fatality of history'» (quoted by Dudley, p. 71, from *Cosmos and History*, p. 152). Here we note Eliade's Romanian roots. A word on this may be in order. Eliade can be considered under one aspect as a Romanian narodnik. His philosophy, underpinning his work in history of religions, has some existentialist roots (his attitude to time owes something to Heidegger), while his theory of the trans-conscious and his theory of archetypal symbols have Jungian affinities. But behind there stands the forbidden forest- archaic Romania.“, *ibid*.,p. 181.

1195 Moshe Idel, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări*., Polirom, Iaşi, 2008, p. 372.

1196 *Ibid*., p. 374.

1197 *Ibid*., pp. 374-375. Idel va scrie mai departe: „ Pentru Eliade, religia este un dat organic original, a cărui evoluție este în esență negativă. […] Cu alte cuvinte, putem numi abordarea lui Eliade una esențialmente rurală, apărută cu ocazia întâlnirii sale cu India şi ca un rezultat al tendinței mai generale, la începutul anilor 30, de apropiere a unor intelectuali români de sat, în care vedeau chintesența culturii româneşti.“, *ibid*., p. 378.

1198 Pentru alte opinii critice care pun în discuție paradigma eliadiană vezi: Nicola Gasbarro, „Eliade e le origini dell'Islam come eccezione“, Ileana Chirassi Colombo, „Il soggeto apparente. Meriti e demeriti delle ierofanie“, ambele studii în *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, ed.cit., pp. 239-268, 379-400. Douglas Allen va pune aceeaşi chestiune în dezbatere: „Întrebarea care rămâne este aceea dacă Eliade adoptă un model din religia arhaică, pe care-l găseşte în societățile primitive şi care-şi atinge forma exemplară în spiritualitatea indiană şi în alte tipuri de misticism aniistoric, model pe care îl generalizează ca normă universală proprie. E suficient acest model al mitului şi religiei pentru a interpreta „religia istorică“ occidentală sau fenomenele mitice „moderne“? Privilegiază acest model universal un „creştinism cosmic“ antiistoric şi alte forme de „religie cosmică“, pe care le aflăm în societățile țărăneşti şi în diverse forme de misticism occidental, dar şi pretutindeni în lume? Întrucât Eliade insistă asuprra fenomenelor arhaice şi asupra a ceea ce el numeşte ontologie arhaică, o posibilă concluzie e aceea că el favorizează o anumită orientare arhaică şi generalizează de la religia arhaică la religie în general.“, Douglas Allen, *Mit şi religie la Mircea Eliade*, Casa cărții de ştiință, Cluj-Napoca, 2011, p. 151.

1199 Moshe Idel, „Mircea Eliade şi Zoharul: nisipuri mişcătoare“, *Dilemateca*, august 2011, p. 22.

1200 Ivan Strenski, „Love and Anarchy in Romania. A critical review of Mircea Eliade's Autobiography, Volume One, 1907-1937“, *Journal of Religion and Religions*, London, 12, no.4, 1982-1983, apud „*Dosarul“ Eliade*, XIII, 1982, *Conspirația tăcerii*, Curtea Veche, Buc., 2007, pp.

156-190.

1201 Bryan Rennie sintetiza astfel criticile aduse lui Eliade: „Much of the foregoing criticism, particularly in the case of Daniel Dubuisson, has relied on established analyses of Eliade which have become almost standard in the academic world. The survey of criticisms given by R. F. Brown in his article «Eliade on Archaic Religions: Some Old and New Criticisms», although he insists it is not exhaustive, is full and informative and makes an excellent basis for a consideration of the criticisms levelled against Eliade. Brown identifies two main areas of criticism. First, a number of ways in which critics find Eliade's general methodology wanting. In this he recognizes seven separate criticisms of Eliade's approach; 1.His use of anthropological *source material* is irresponsible. Specifically: (*a*) He often neglects to evaluate the quality of his sources and therefore uses data which contemporary anthropologists repudiate as inaccurate or outdated by later or more thorough fieldwork. (*b*) He fails to take sufficient account of the interpretative bias of authors, treating secondary sources as if they were usable in the same way as primary data. (*c*) He lumps together the most heterogeneous kinds of data (scriptures, artifacts, ethnographic reports, etc.), deploying them as if they were uniform in meaning and evidential value. 2.Eliade's use of the comparative method is defective. 3.The *procedures of generalization* which Eliade employs are not properly inductive and fail to satisfy scientific criteria. 4.Eliade utilizes *Lévy-Bruhl's discredited theory* that non-literate peoples lack the scientific attitude because their mental structure and logical thought differs fundamentally from that of modern Western people. 5.To construct his profile of the archaic religious mind, Eliade *groups living non-literate peoples together with ancient cultures* no longer extant. 6.Anthropologists are sharply critical of Eliade's „*descending approach*" [a term taken from John Saliba's book, *Homo Religiosus*, 40], which begins with the assumption that in religious phenomena one has to do with a transcendent sacred reality disclosing itself. 7.Many censure Eliade's „science" as *not value free*. His overriding personal wish to recover and preserve the religious values of the archaic perspective, is itself a religious program of the sort that ought not to be distorting a genuine quest for knowledge. The second area or type of criticism concerns objections to Eliade's particular theories and explanations, of which Brown highlights a further six arguments. 8.The *sacred/profane contrast is not an all-important category* for non-literate peoples. 9.Non-literate peoples are *not constantly preoccupied with religion*, with *myth*, or with origins. 10.Eliade presents a *one-sided portrait of religion* as an effort to escape from the profane sphere. However, in most societies religion involves a variety of rites and techniques employed to cope directly with the challenges of ordinary life, taken on their own terms. 11.His *interpretation of myth* largely *ignores* its *social functions* and consequently treats it in a *onedimensional* manner as almost exclusively religious in orientation. 12.In his treatment of *symbolism* Eliade is guilty of *ignoring two levels* of investigation and concentrating only on the third. [He ignores the ethnographic and exegetical level in favor of the explanatory level.] His procedure needs to be emended by attending to how the people themselves use these [symbolic] objects, and what they say about the structure and meaning of their own symbols. 13.In particular, Eliade *dwells* far *too much on death/rebirth symbolism*" în Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making sense of Religion*, State University of New York Press, 1996, pp. 179-180.

1202 Vezi aici pentru critica reducţionistă a hermeneuticii nonreducţioniste a lui Eliade: Thomas A. Indinopulos, Edward A. Yonan (eds.), *Religion and Reductionism. Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the social Sciences for the study of Religion*, E.J. Brill, Leiden, 1994.

1203 Pentru critica, i-aş spune „negaţionistă“, a operei eliadiene sunt de consultat cu precădere: Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe Siecle*, Presses universitaires de Lille, Lille, 1993), vezi trad. rom. deja citată; Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Polirom, Iaşi, 2003; Robert Ellwood, *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, State University of New York Press, Albany, 1999, aici critica este totuşi raţională şi relativ echilibrată; Alexandra Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco: L'Oubli du Fascisme*, Presses universitaires de France, Paris, 2002; Russell McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York, 1997); Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in the Twentieth Century: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss, and Malinowski*, University of Iowa Press, Iowa City, 1987; nu intră în aceeaşi categorie Steven Wasserström, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Peinceton, 1999, deşi tonul general folosit în comentarea lui Eliade este mai degrabă unul care minimalizează permanent contribuţia acestuia.

1204 Henri H. Stahl, *Eseuri Critice*, Minerva, Buc., 1983.

1205 H.H. Stahl, op.cit., pp. 151-219.

1206 Pentru o evaluare a argumentelor sale vezi Douglas Allen, cap. „Criticii reducţionişti şi Eliade“, op.cit., pp. 53-95.

1207 Robert A. Segal, „In defense of Reductionism“, *Journal of the American Academy of Religion*, 51, 1983, pp. 97-124, apud *„Dosarul“ Eliade*, XIII, 1982, *Conspiraţia tăcerii*, Curtea Veche, Buc., 2007. De asemenea pentru R. Segal vezi şi: *Explaining and Interpreting Religion: Essays on the Issue*, Peter Lang, New York, 1992; *Idem*, „Reductionism in the Study of Religion“, în *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the study of Religion*, edited by Thomas A. Indinopulos and Edwward A. Yonan, pp. 4-14, E.J. Brill, Leiden, 1994.

1208 Robert A. Segal, op.cit., p.102

1209 *Ibid*, p. 135.

1210 Iată ce scria Eliade cu privire la reducţionism: „În analiza gândirii mitice, atât de populară de câtva timp, „reducţionismul“ logic se adevereşte a fi de asemenea o reacţie „ştiinţifică“ împotriva umanismului.Străluciţi autori pleacă de la presupunerea următoare: existenţa omenească *n-are* sens, isotria spiritului nu merită să fie descifrată, într-un cuvânt metoda valabilă *nu este* hermeneutica, ci utilizarea corectă a unui calculator electronic…“. *Jurnal*, vol. I, ed.cit. p. 564.

1211 Vezi de acelaşi autor şi *Four Theories of Myth in Twenty-Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Iowa City: University of Iowa Press, 1987; Idem, *Religion in relation: method, application and moral location*, University of South Carolina Press, 1993, cap.1, „Mircea Eliade: Some theoretical problems“, pp. 15-40 şi cap. 2, „Reductionism and structural anthropology“,

pp. 41-56.

1212 Ivan Strenski, op.cit., pp. 158-159, *Love and Anarchy in Romania: A Critical Review of Mircea Eliade's Autobiography, Volume 1: 1907-1937*, reeeditat şi în *Religion in relation: method, application and moral location*, citată mai sus, pp. 166-179.

1213 Vezi aici excelentul studiu al acestui tip de hermeneutică a suspiciunii în Elaine Fischer, *Fascist scholars, Fascist scholarship: The quest for Ur-fascism and the Study of Religion*, în op.cit., p. 261-283.

1214 Vezi mai sus nota 1157. Vezi, de asemenea, pentru problema istoriei religiilor şi a fascismului: Horst Junginger (ed.), *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Numen Book Series, vol. 117, Brill, Leiden – Boston, 2008.

1215 I. Strenski, op.cit., p. 16.

1216 *Ibid*., p.28.

1217 Bryan Rennie, editor, *Schimbări în lumile religioase*, *Mircea Eliade: finalitate şi sens*, Criterion Publishing, Buc., 2009, p. 32.

1218 *Ibid*., p. 39.

1219 În Bryan Rennie (ed.), op.cit., pp.71-86.

1220 *Nostalgia Originilor*, ed.cit., Prefață, p. 6.

1221 B. Rennie, ed., op. cit., p. 77.

1222 *Ibid*., p. 82.

1223 *Ibid*., p. 83.

1224 În Bryan Rennie (ed.), op.cit., pp. 40-56. Pentru pozițiile lui R.T. McCutcheon vezi şi: „The Myth of Apolitical Scholar: the Life and Works of Mircea Eliade", *Queen's Quarterly*, 100, 1993, pp. 642-663; Idem, *Manufacturing Religion. The Discourse on* Sui Generis *Religion and The Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, Oxfford, 1997.

1225 *Ibid*., p. 42.

1226 *Ibid*., p. 52.

1227 *Ibid*., p. 49.

1228 *Ibid*., p. 56.

1229 Carl Olson, „Eliade, metoda comparativă, context istoric şi diferenţă“, în Bryan Rennie (ed.), op. cit., pp. 99-120.

1230 *Ibid*., p. 117.

1231 Pentru considerații clasice asupra metodei comparative în istoria religiilor vezi aici studiul lui Raffaele Pettazzoni, „Il metodo comparativo“, în *Numen*, International Review for the History of Religions, vol. 6, E.J. Brill, Leiden, 1959, pp. 1-14.

1232 În volumul *Hermeneutics, Politics, and History of Religions. The Contested legacies of Joachim* W*ach and Mircea Eliade*, edited by Christian K. Wedemayer and Wendy Doniger, Oxford University Press, 2010, p. 215.

1233 Op.cit., p. 237.

1234 Vezi aici şi un alt studiu al lui J.Z. Smith, „Aknowledgement: Morfology and History in Mircea Eliade's Patternas in Comparative Religion (1949-1999)“, în *History of Religions*, vol. 39, nr. 4, pp. 315-351.

1235 Vezi în volumul *Hermeneutics, Politics, and History of Religions*. *The Contested legacies of Joachim* W*ach and Mircea Eliade*, edited by Christian K. Wedemayer and Wendy Doniger, Oxford University Press, 2010.

1236 *Ibid*., p. 181.

1237 *Ibid*., pp.187-188.

1238 Încercând să creioneze un portret final, Idel notează: „From another point of view, the theory of the existence of a camouflage of the sacred within the profane and the banal represents a great scholarly effort to re-enchant reality in a world that opted dramatically for disenchantment. The re-enchantment is effected on the basis of older religious examples, which involve a strongly pre-Copernican worldview and hardly take into consideration the new worldviews that larger audiences have increasingly adopted in the last two generations. There is nothing wrong in attempting to understand the worldview of pre-Copernican societies, but their worldview is hardly what is needed to reform the religious life of modern persons who live, knowingly or not, in an Einsteinian, or at

least a Newtonian, universe. Neither is the centrality of the paradigm of creation myths, so important in Eliade, easily digestible in a period when modern cosmogonic theories differ so much from traditional creation myths.“ , op.cit. p. 188.

1239 B. Rennie, ed., op. cit. pp. 217-218. Vezi de asemenea şi Norman Girardot, *My Eliade: Personal Reflections on the Splendor of the Strange, the Sacred and the Sublime*, Archaeus XIV (2010), pp. 11-26.

1240 Aici este foarte aproape de Brian S. Rennie, de concluziile acestuia din ultimul capitol al cărţii sale, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, ed.cit..

1241 Vezi aici şi concluzia lui Girardot dintr-un alt articol, din 2010: „This confession brings me to my current conviction that a renewed Eliadian sensibility, along with a reconstructed set of Eliadian methodological themes and tools, still has relevance for the clouded task of interpreting religious phenomena in the increasingly post-secular and terror-ridden world of the twenty-first century. Instead of clebrating the end of the Eliadian era, it might be more worthwhile to consider the posibility of a truly creative re-appropiation of his interpretative agenda and his willingness to seek aut the general amidst the particular.“, Norman Giradot, „My Eliade: Personal Reflections on the Splendour of the Strange, the Sacred and the Sublime“, *Archaeus*, XIV (2010), p. 17.

1242 Pentru interpretarea nihilismului ca eveniment metafizic al epocii moderne vezi aici: Conor Cunnigham, *Genealogy of Nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology*, Routledge, London and New York, 2002; M. Heidegger, *Nietzsche I-II*, Neske, Pfullingen, 1961; Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, Sämtliche Werke, zweite Abteilung, Essays, Band 8, Essays II, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981; Idem, Ü*ber die Linie*, în Sämtliche Werke, zweite Abteilung, Essays I, Band 7, Klett-Cotta, 1980; Dieter Arendt, *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Darmstadt, 1974; Dieter Arendt, *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Köln, 1970; Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1958, 1963; „Gnosticism and Modern Nihilism“ în *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, New York, 1966, cap. 9; Gerschom Scholem, „Der Nihilismus als religiöses Phänomen“ în *Eranos Jahrbuch*, 43(1974), Leiden, 1977, pp. 1-50; Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, Anastasia, Buc., 1996. Pentru opera lui Friedrich Nietzsche: Fr. Nietzsche, *Sämlitche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Guyter, 1980.

1243 Heinrich Heine scria deja la 1834: „Lessing a murit la Braunschweig în anul 1781, nerecunoscut, urât şi ponegrit. În acelaşi an apărea la Königsberg *Critica raţiunii pure* a lui Immanuel Kant. Cu această carte care, din cauza unor tregiversări ieşite din comun, a devenit general cunoscută de-abia la sfârşitul anilor optzeci, începe în Germania o revoluţie spirituală care ne oferă cele mai grozave analogii cu revoluţia materială din Franţa şi care trebuie luată în considerare de cţtre orice gânditor mai profund ca fiind la fel de importantă precum a fost aceea. Ea se desfăşoară prin acelaşi faze, şi între ele se impune cel mai remarcabil paralelism. Pe amândouă malurile Rinului constatăm aceeaşi ruptură cu trecutul, tradiţiei i se reziliază respectul; după cum, în Franţa, orice drept trebuie să se justifice, tot aşa şi dincole, în Germania, trebuie justificar orice gând, şi aşa cum se

prăbuşeşte aici monarhia, cheia de boltă a vechii ordini sociale, tot astfel se prăbuşeşte dincolo deismul, cheia de boltă a vechiului regim spiritual. Despre această catastrofă, despre acel 21 ianuarie al deismului, vom vorbi poate în partea următoare. Stranii fiori de spaimă, o tăinuită pietate ne intezic astăzi să scriem mai departe. Pieptul nostru e debordat de o înspăimântătoare milă – e însuşi bătrânul Iehova pregătindu-se de moarte. L-am cunoscut încă din leagăn, în Egipt, unde fusese educat printre viţei sacri, crocodili, cepe sfinte, ibişi şi pisici. – L-am văzut cum şi-a luat adio de la camarazii de joacă ai copilăriei sale şi de la obeliscurile şi sfincşii văii Nilului, patria sa, şi cum a devenit în Palestina micul Dumnezeu-rege al unu popor de păstori, locuind în propriul său templu-palat. – L-am văzut şi mai târziu, cum a venit în contact cu civilizaţia asiro-babiloniană şi cum a renunţat el la toate prea omeneştile pasiuni, nemaiscuipând mânie şi fulgerând la orice fleac. – L-am cunoscut plecând la Roma, Capitala, unde s-a lepădat de toate prejudecăţile naţionale şi a proclamat egalitatea în ceruri a tuturor popoarelor, alcătuind din astfel de fraze frumoase opoziţia faţă de bătrânul Jupiter, şi urzind atâtea intrigi până când a ajuns la putere şi de acolo de sus, de pe Capitoliu, a încercat să domnească asupra Oraşului şi a lumii, *urbem et orbem*. – L-am văzut spiritualizându-se din ce în ce mai mult, plângând înduioşat, devenind un tată iubitor, un prieten universal al oamenilor, unul care aduce lumii fericirea, un filantrop – nimic din toate acestea nu i-a putut fi însă de ajutor. – Auziţi clopotul sunând? Îngenunchiaţi. – I se aduc sacramentele unui Dumnezeu care moare“, Heinrich Heine, *Contribuţii la istoria religiei şi a filozofiei în Germania* (1835), Humanitas, Buc., 1996, pp. 129-131.

1244 Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău* (1886), Humanitas, Buc., 1991, partea a treia, „Fenomenul religios“, prg. 55, pp. 64-65. „Es giebt eine grosse Leiter der religiösen Grausamkeit, mit vielen Sprossen; aber drei davon sind die wichtigsten. Einst opferte man seinem Gotte Menschen, vielleicht gerade solche, welche man am besten liebte, — dahin gehören die Erstlings-Opfer aller Vorzeit-Religionen, dahin auch das Opfer des Kaisers Tiberius in der Mithrasgrotte der Insel Capri, jener schauerlichste aller römischen Anachronismen. Dann, in der moralischen Epoche der Menschheit, opferte man seinem Gotte die stärksten Instinkte, die man besass, seine „Natur“; diese Festfreude glänzt im grausamen Blicke des Asketen, des begeisterten „Wider-Natürlichen“. Endlich: was blieb noch übrig zu opfern? Musste man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? Musste man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? Für das Nichts Gott opfern — dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben herauf kommt, aufgespart: wir Alle kennen schon etwas davon. —“, Friedrich Nietzsche, *Sämlitche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Guyter, 1980, vol.5, p.74.

1245 Hegel, în *Prelegeri de flilzofie a religiei*, analiza momentul morţii Fiului lui Dumnezeu pe cruce astfel: „Apare acum încă o altă determinaţie. Dumnezeu a murit, Dumnezeu este mort – acesta este gândul cel mai îngrozitor, că tot ce e veşnic, tot ce e adevăr nu este, e însăşi negaţia în Dumnezeu; de aceasta sunt legate durerea supremă, sentimentul lipsei totale de scăpare, abandonarea a tot ce e superior. – Procesul nu se opreşte însă aici, ci se produce acum convertirea; anume, Dumnezeu se păstrează pe sine în acest proces, iar acesta este numai moartea morţii. Dumnezeu reînvie la viaţă; prin urmare procesul se converteşte în contrariul său.“, *Prelegeri de filozofie a religiei*, part. a III-a. „Religia absolută, II Ideea eternă a lui Dumnezeu în elementul conştiinţei“, trad. D.D. Roşca, Humanitas, 1995, p. 479 [249-250].

1246 Eliade îi răspundea astfel lui Claude-Henri Rocquet la o întrebare despre demistificare: „Cred că sacrul este camuflat în profan, după cum, pentru Freud sau Marx, profanul era camuflat în sacru.“, Mircea Eliade, Încercarea labirintului, ed.cit., p. 120. *Dictum*-ul eliadian este foarte important pentru că dă seama despre un întreg *habitus* al gândirii eliadiene despre fenomenul religios şi despre esenţa fiinţări umane. Pentru definirea nihilismului vezi şi „dialogul“ între Ernst Jünger şi Martin Heidegger. Este vorba despre două eseuri scrise de cei doi în volume omagiale. Jünger va scrie, primul, eseul său: Ü*ber die Linie*, într-un volum omagial pentru aniversarea lui Heidegger la împlinirea a şaizeci de ani (1949), la care va răspunde Heidegger, în 1955, cu Ü*ber „die Linie“*, publicat mai târziu cu titlul: *Zur Seinsfrage*, în volumul *Wegmarken*. Eliade este posibil să fi cunoscut eseul lui Jünger, cu care va colabora la *Antaios*, şi cu care coresponda. Vezi şi Franco Volpi, *Ernst Jünger – Martin Heidegger*, *Oltre la linea* (1989), Adelphi, Piccola Biblioteca, 2010. De asemenea, vezi pentru comentariul dialogului dinte Jünger şi Heidegger: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Topology and Topography of Nihilism. From the debate between Ernst Jünger and Martin Heidegger*, Heidegger Studies, Volume 24, 2008, pp. 21-37.

1247 Vezi aici M. Heidegger, *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen, 1961, pp. 31-398; *Idem*, „Nietzsches Wort «Gott ist tot»“ în *Holzwege*, G.A., Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1977.

1248 „«Unde a plecat Dumnezeu? strigă el. Am să vă spun eu! Noi l-am ucis – voi şi eu! Noi toţi suntem ucigaşii lui! Dar cum am făcut asta? Cum am putut să bem marea? Cine ne-a dat buretele pentru a şterge întregul orizont? Ce-am făcut când am desprins pământul acesta din lanţurile soarelui său? Încotro se îndreaptă acum? Încotro ne îndreptăm noi? Departe de toţi sorii? Nu ne prăbuşim fără încetare? Înapoi, într-o parte, înainte, în toate părţile? Mai există oare un sus şi un jos? Nu rătăcim ca print-un neant nesfârşit? Nu ne adie golul în faţă? Nu s-a făcut mai frig? Nu vine mereu noaptea şi încă şi mai noapte? Nu auzim încă nimic din gălăgia cioclilor care-l îngroapă pe Dumnezeu? Nu simţim încă nimic din mirosul putrezirii divine? – şi zeii putrezesc! Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămâne mort! Şi noi l-am ucis! Cum să ne consolăm, noi, ucigaşii ucigaşilor? Cel mai sfânt şi cel mai puternic din tot ce-a vut lumea până acum şi-a pierdut sângele sub cuţitele noastre – cine ne spală de acest sânge? Cu ce apă ne-am putea curăţa? Ce ispăşiri, ce jocuri sfinte va trebui să inventăm? Nu este oare dimensiunea acestei fapte prea mare pentru noi? Nu trebuie să devenim noi înşine nişte zei pentru a părea cel puţin demni de ea? Faptă mai mare nu a existat niciodată – şi oricine se va naşte după noi va pătrunde, datorită acestei fapte, într-o istorie mai înaltă decât a fost istoria de până acum!»“, Fr. Nietzsche, Ştiinţa voioasă, Humanitas, Buc., 1994, p. 130, af. 125; Fr. Nietzsche, *KSA*, vol. 3, p. 481.

1249 Fr. Nietzsche, *Voinţa de putere*, trad. rom., ed.cit., p.15, af. 13.

1250 Ernst Jünger va defini astfel importanţa lui Nietzsche: „ (…) Nietzsche, cu doctrina veşnicei reîntoarceri. În pasajul din *Die fröhliche Wissenschaft* unde prezintă pentru prima dată acest gând deconcertant, el utilizează imaginea clepsidrei. El spune: «Eterna clepsidră a existenţei nu conteneşte să tot fie răsucită, şi tu odată cu ea, o, grăunte de pulbere a pulberii! ». În realitate, dacă stăm şi cântărim bine lucrurile, ideea noastră despre veşnica reântoarcere este paradoxală. Noţiunile de «reîntoarcere» şi de «veşnicie» par a se contrazice. De aceea, în romanul meu Eumeswil, pun în gura protagonistului negarea veşnicei reîntoarceri, făcându-l să spună ca ideea este contradictorie şi că, prin urmare, trebuie respinsă. Mai bine ar fi să ne gândim la o reîntoarcere a veşniciei care să nu se

poată produce decât o dată: odată cu instaurarea sa timpul este ucis. Caracterul abisal al ideii de veşnică reîntoarcere dezvăluie în orice caz supliciul titanic îndurat de Nietzsche pentru a o concepe. Este dovada că el este un gigant, care, prin gândirea sa, se află deja în secolul XXI“, loc.cit., p. 238.

1251 Heidegger scrie la finalul prelegerii *Metafizica lui Nietzsche* (1941-1942): „Ceea ce ajunge să fie rostit de către gânditorii europeni în gândirea lor poate fi pus totodată, istoriografic vorbind, pe seama esenței naționale a acestor gânditori, însă nicicând nu se poate pretinde că acesta constituie chiar specificul național. Gândirea lui Descartes, metafizica lui Leibniz, filozofia lui Hume sunt de fiecare dată europene şi, tocmai de aceea, planetare. Tot astfel, miezul metafizicii lui Nietzsche nu îl constituie o filozofie specific germană. Ea este una european-planetară. Germanii nu fac decât să vină şchiopătând în urma acestei metafizici. Imperiul englez a asimilat-o de foarte multă vreme şi, în fazele ei esențiale, a transpus-o de mult în realitate“, *Metafizica lui Nietzsche*, Humanitas, Buc., 2005, p. 128.

1252 De consultat aici, pentru examinarea similitudinii de poziții, şi celebrul interviu al lui Heidegger, acordat în 1966 revistei *Der Spiegel*, şi publicat de aceasta numai după moartea filozofului, în 1976, „Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel – Gespräch mit Martin Heidegger“ am 23. September 1966, *Der Spiegel*, nr. 23, 1976, pp. 193-219. Interviul a fost republicat în Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 16.

1253 Vezi în *Jurnalul portughez* nota despre victoria sovietică, care ar fi fost asigurată totuşi de savanții şi inginerii sovietici, nu de soldații din tranşee, loc. cit. p. 375.

1254 M. Eliade, op.cit., pp. 227-228. Însemnarea este din 6 aprilie, îi urmează însemnarea din 24 mai, în care este vorba de întâlnirea cu Carl Schmitt, invitat în Portugalia pentru a ține câteva conferințe.

1255 Din nou, Ernst Jünger este mai limpede în afirmații, mai clar în a-şi preciza poziția față de modernitate: „Pentru mine realitatea divinului este de netăgăduit. Însă este la fel de greu să o defineşti, să-i dai nume. Zeii rămân un «lucru în sine», cu atât mai mult cu cât, azi, ei par a fi trecut printr-o profundă «metamorfoză». (…) Uneori cred că şi zeii vor reveni într-o bună zi, manifestându-se sub alte forme. Cred că în natură, în cosmos, există o dimensiune divină, sacră. În acest sens, «neopăgânismul» modern este o concluzie pripită sau cel puțin o fază de tranziție. Pentru mine, cel mai important rămâne totuşi individul luat separat, marele Solitar, în stare să facă față situațiilor dificile pentru spirit, precum cea care se anunță şi care va fi o nouă vârstă de fier. Hölderlin a prevăzut iminența acestei condiții marcate de fuga zeilor şi de absența unui nou zeu. Chiar şi fără să cădem pradă viziunilor apocaliptice, nu se poate să nu sesizăm starea de sărăcie. O sărăcie planetară, datorată faptului că o formă determinată de existență pare a fi pusă din nou sub semnul întrebării. Dacă e să ne întoarcem la Bloy, el a sesizat şi realitatea demonicului – tema a constituit pentru el un motiv de interes şi de nelinişte“, op.cit. p. 231.

1256 M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, ed. cit., pp. 493-494.

1257 M. Eliade, *Jurnal portughez*, ed.cit., p. 223.

1258 *Ibid*., pp. 272-273.

1259 *Ibid*., p. 308.

1260 Jünger, spre deosebire de Eliade, a asimilat marele cuvânt profetic al nihilismului: „Viziunea catastrofei este mai teribilă decât spaimele reale ale lumii de foc. Ea reprezintă cutezanța doar a celor mai îndrăznețe minți, a celor mai apte de a duce poveri, celor care sunt la înălțimea dimensiunilor procesului, chiar dacă nu şi la înălțimea importanței lui. A demola, astfel a fost destinul lui Nietzsche, pe care a-l lapida este astăzi de bonton. După cutremur sunt lovite seismografele. Totuşi, dacă nu vrem să trecem drept primitivi, nu putem pune barometrele să plătească în locul taifunurilor“, Ernst Jünger, *Grădini şi drumuri*. Însemnări caucaziene, Cuvânt introductiv, Polirom, 2002, trad. de Viorica Nişcov, p. 52.

1261 Mircea Eliade, op.cit., p. 218.

1262 M. Eliade, *Jurnal*, I, ed.cit., p. 166.

1263 Vezi Fr. Nietzsche, *Voința de putere*, Cartea a patra, „Selecție şi formare“, ed.cit., pp. 551- 663. Aforismul 1001: „Nu «umanitatea», ci supraomul este țelul!“ Parcă se aude în spatele acestei chemări subtextul şters: „Nu «umanitatea», ci îndumnezeirea este țelul!“. Vezi Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, drittes und viertes Buch, zweite Auflage, Alfred Körner Verlag, Leipzig, 1922, p. 360: „Nicht „Menschheit“, sondern Übermensch ist das Ziel!“.

1264 Ernst Jünger notează în *Al doilea jurnal parizian*: „Drumul până la Dumnezeu este în epoca noastră imens de lung, ca şi cum omul s-ar fi rătăcit prin spațiile nemărginite, născocite de *ingenium*-ul său. De aceea până şi cea mai modestă apropiere ascunde un mare merit. Dumnezeu trebuie să fie din nou conceput. În această stare, omul poate face doar gesturi esențialmente negative: el poate să purifice potirul pe care îl întrupează. Ceea ce îl va răsplăti printr-o nouă strălucire, printr-un spor de voioşie. Dar chiar şi regula pe care el şi-o poate astfel da se desfăşoară într-un spațiu ateu, gol de Dumnezeu, care e mai înspăimântător decât cel lipsit de Dumnezeu. Pentru că într-o bună zi, peste ani, se poate întâmpla ca Dumnezeu să răspundă – fie apropiindu-se încet, ca şi cum ar face-o cu antenele spiritului, fie revelându-se fulgerător. Am transmis mesaje radio către o stea fixă şi ea s-a dovedit a fi locuită“, *Jurnale pariziene*, ed.cit., p. 225 (însemnarea este din 7 mai 1943).

1265 Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed.cit., p. 118.

1266 Vezi aici şi textul lui Jung: „Când Nietzsche spunea: «Dumnezeu a murit», enunța un adevăr valabil pentru cea mai mare parte a Europei. Nu pentru că el a constatat aceasta au fost influențate popoarele, ci era vorba despre constatarea unei realități psihologice general răspândite. Consecințele au apărut de altfel neântârziat: întunecarea şi obnubilarea prin –isme şi catastrofa. Nimeni n-a ştiut să tragă o concluzie din profeția lui Nietzsche. Nu sună oare la fel ca anticul „Marel Pan a murit“, care constata sfârşitul zeilor naturii?“, în C.G. Jung, *Menschenbild und Gottesbild*, trad. rom., ed.cit., p. 91.

1267 Mircea Eliade, *Aspectele mitului*, Univers, Buc.,1978, p. 90.

1268 *Ibidem*, p. 91.

1269 *Ibidem*, p. 94.

1270 Mircea Eliade, Încercarea labirintului, cit., p. 103.

1271 *Ibidem*, p. 102.

1272 La 3 noiembrie 1959 va nota în *Jurnal*: „La colocviul anual organizat de „Roger William Fellowship“ am vorbit de *The Sacred and Reality*. Am repetat ceea ce am spus şi răs-spus de atâtea ori şi în atâtea cărţi: şi anume că *homo religiosus* este însetat de real, că el vrea *să fiinţeze* cu orice preţ şi din plin. Am arătat cum natura era, pentru el, încărcată de semne, de hierofanii. În timpul discuției am înțeles că ştiința modernă n-ar fi sost posibilă fără iudeo-creştinsim, care a eliminat sacrul din Cosmos şi astfel l-a „neutralizat“ şi „banalizat“. Ştiința n-ar fi fost posibilă fără o Natură „desacralizată“ şi golită de zei“., p. 336.

1273 Mircea Eliade, *Jurnal*, cit., p. 495.

1274 *Ibidem*, pp. 411-412. Pentru profetismul biblic vezi: Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israel*, Éditions du Seuil, 1958; Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. I, *The Theology of Israel's Historical Traditions*, translated by D.M.G. Stalker, Oliver and Boyd, Edinburgh (1962), 1973; Idem, *Old Testament Theology*, vol. II, *The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, translated by D.M.G. Stalker, Harper and Row Publishers, New York and Evanston, 1965.

1275 Vezi aici interpretarea abuzivă a lui Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX*, ed.cit., pp. 181-248.

1276 *Ibidem*, p. 367

1277 Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, cit., p. 117.

1278 *Ibidem*, p. 118.

1279 Vezi aici analiza libertăţii creştine la Romano Guardini, *Liberté, grace et destinée*, Seuil, 1957.

1280 Deşi nu a fost un cititor fervent al lui Hegel în tinerețe, pentru Eliade, *Prelegerile de filozofie a istoriei* a lui Hegel trebuie să fi devenit, după război, modelul „secret“ al propriei *Istorii a ideilor şi credinţelor religioase*. Hegel medita, de altfel, cu mult înaintea lui Nietzsche la „moartea lui

Dumnezeu“. În diviziunea C (CC) C a *Fenomenologiei Spiritului* Hegel discută despre *Religia revelată* ca treaptă a devenirii spiritului, tot aici atingând problema teologică şi metafizică a „morţii lui Dumnezeu“, moarte care este interpretată ca un moment necesar al dialecticii Spiriului absolut. Definind Sinele şi conştiinţa-de-sine, Hegel afirmă: „Dar acest Sine, din vacuitatea lui, a lăsat liber conţinutul; această conştiinţă este numai în sine esenţa; propria ei existenţă, recunoaşterea juridică a persoanei, este abstracţia goală, neîmplinită; ea posedă astfel mai curând numai gândul ei însăşi, adică aşa cum este aici şi se cunoaşte ca obiect, ea este ceva ireal. Ea este, în consecinţă, independenţa stoică a gândirii, şi aceasta găseşte adevărul ei trecând prin mişcarea conştiinţei sceptice, în acea formă care a fost numită conştiinţa-de-sine-nefericită. Aceasta ştie cum stau lucrurile în ce priveşte validitatea acestei persoane în gândul pur. Ea ştie că o asemenea validitate este mai degrabă pierderea totală, ea însăşi este această pierdere conştientă a sa şi exteriorizarea acestei cunoaşteri de sine. Vedem că această conştiinţă nefericită formează contrapartea şi complementul conştiinţei perfect fericite în sine, a conştiinţei comice. În aceasta din urmă se întoarce orice esenţă divină, adică ea este completa exteriorizare şi golire a substanţei. Prima, din contră, este, invers, soarta tragică a certitudinii de sine având a fi în şi pentru sine. Ea este conştiinţa pierderii oricărei esenţialităţi în această certitudine a sa şi pierderea tocmai a acestei cunoştinţe depre sine a substanţei ca şi a Sinelui; este durerea care se exprimă prin cuvântul dur că Dumnezeu a murit.“ Conştiinţa nefericită este aici conştiinţa stoică care distruge panteonul întreg al lumii antice pentru a cădea deplin în autenticitatea subiectivă a conştiinţei de sine, aducând lumii spiritului interioritatea. Opera de artă spirituală, tragedia, în speţă, aduce cu sine punerea unui alt raport al omului cu divinul. Persoana devine ea însăşi spirit în raport cu divinitatea, singularitate spirituală a conştiinţei de sine însăşi. Dar conştiinţa de sine devine ea însăşi loc de naştere „al Spiritului ce devine conştiinţă-de-sine“. Iar măsura şi dovada absolută că Spiritul Absolut devine conştiinţă de sine şi interioritate este chiar Întruparea. „Această devenire umană a Esenţei divine, având esenţial şi nemijlocit figura conştiinţei-de-sine, este conţinutul simplu al religiei absolute. În ea, Esenţa divină este cunoscută ca spirit, adică religia este conştiinţa Esenţei divine despre ea, ea este spirit. Căci spiritul este cunoaşterea lui însuşi în exteriorizarea lui; este esenţa, care e procesul de a păstra, în alteritatea sa, identitatea cu ea însăşi. Aceasta este însă substanţa, întrucât, în accidentalitatea ei, ea este deopotrivă reflectată în sine (…)“. Dar ce înseamnă în continuare moartea lui Dumnezeu, de ce Dumnezeu moare? „Moartea mediatorului este moartea nu numai a laturii naturale a acestuia, adică a fiinţei-sale-pentru-sine particulare, nu moare numai coaja care, sustrasă esenţei sale, este deja moartă, ci şi abstracţia Esenţei divine. Căci mediatorul este, în măsura în care moartea sa nu a realizat încă împăcarea, unilateralul, care cunoaşte simplitatea gândirii ca fiind esenţa, în opoziţie cu realitatea; acest extrem al Sinelui nu are încă aceeaşi valoare ca Esenţa; aceasta are Sinele ei mai întâi în Spirit. Moartea acestei reprezentări cuprinde în acelaşi timp moartea abstracţiei esenţei divine care nu este pusă ca Sine. Este sentimentul dureros al conştiinţei nefericite că Dumnezeu însuşi a murit.Această expresie dură este expresia cunoaşterii sieşi simplă, a celei mai interioare, reîntoarcerea conştiinţei în adâncul nopţii Eului=Eu, o întunecime care nu mai cunoaşte şi nu mai distinge nimic în afară de ea. Acest sentiment este deci, în fapt, pierderea substanţei şi a trecerii ei în opoziţie faţă de conştiinţă; dar el este în acelaşi timp pura subiectivitate a substanţei, adică pura certitudine de sine însuşi, care ei, ca obiect, sau nemijlocire, sau Esenţă pură, îi lipsea. Această cunoaştere este deci spiritualizarea prin care Substanţa a devenit subiect, prin care abstracţia şi lipsa ei de viaţă au murit, prin care ea a devenit deci reală şi conştiinţă-de-sine simplă şi universală.“ Înţelegem că pentru Hegel moartea lui Dumnezeu nu este decât treaptă a devenirii Spiritului absolut, desăvârşire a cunoaşterii absolute, neavând nimic din semnificaţia atribuită mai târziu de Nietzsche „morţii lui Dumnezeu“, G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Spiritului*, trad. de Virgil Bogdan, Ed. Acad. R.S.R., Buc., 1965, p. 422, 426, 441-442.

1281 *Jurnal*, ed. cit., p. 463.

1282 Vezi aici Thomas J.J. Altizer, *Living the Death of God. A theological Memoir*, Foreword by Mark C. Taylor, State University of New York Press, 2006.

1283 Ibidem, p. 558. Tot în *Jurnal I* nota: „Ce nu înțeleg, este teologia pe care aceşti trei tineri autori se sforțează s-o clădească pe evidența „morții lui Dumnezeu“. Înțeleg pe Giordano Bruno (*Dio, come assoluto, non ha niente da fare con noi…*), pe Nietzsche… Şi totuşi, interesul pe care-l trezeşte un Van Buren sau Hamilton printre teologii americani e semnificativ“, nota din 10 octombrie 1964, p. 505.

1284 Încercarea labirintului, cit., pp. 129-130.

1285 *Ibidem*, pp. 129-130. Ipotezele, identic formulate, sunt pentru prima oară enunțate în „Cuvânt înainte“ la ediția franceză a volumui *Sacrul şi profanul*; ediția românească citată, pp. 8-9.

1286 Vezi mai sus, prg. I

1287 *Aspectele mitului*, ed.cit., p. 158.

1288 *Încercarea labirintului*, ed.cit., p. 103.

1289 *Ibid*., p. 108.

1290 Henry Corbin, *Paradoxul monoteismului*, traducere de Janina Ianoşi, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 181.

1291 *Ibid*., p. 212. Pentru relațiile intelectuale Corbin-Eliade-Scholem şi semnificația acestora pentru *Eranos* şi istoria religiilor în sens larg vezi aici Steven Wasserström, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton: Princeton University Press, 1999. Demonstrația lui Steven Wasserström nu e lipsită deloc de conotații ideologice şi de o aplecare totuşi mult prea puternică spre căutarea de similitudini şi de arcane, mai ales în ceea ce-l priveşte pe Eliade, care este, oricum, cel mai atacat.

1292 Mircea Eliade, *Oceanografie*, Editura Cultura Poporului, Buc., 1934, pp. 90-92.

1293 Vezi aici Jean-Paul Sartre, *L'existentialiame est un humanisme*, Éditions Nagel, Paris, 1946. De asemenea, Jean-Paul Sartre, *Adevăr şi existență*, Polirom, 2000; Jean-Paul Sartre, *Ființa şi neantul*, eseu de ontologie fenomenologică (1943), Paralela 45, 2004, - apărut în timpul războiului, volumul nu pare a fi fost cunoscut de Eliade; ceea ce sigur cunoştea erau eseurile din *Les temps modérnes* şi din alte publicații ale epocii. Eliade trăieşte la Paris în plină vogă existențialistă, de aici şi polemica

implicită care traversează *Mitul eternei reîntoarceri*, scris între 1945 şi 1949.

1294 *Jurnalul portughez*, ed. cit., p. 161.

1295 *Jurnalul portughez*, p. 282.

1296 Mircea Eliade, *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1991, p. 154.

1297 *Ibidem*, p. 159.

1298 *Ibid*., p. 163.

1299 Pentru avatarurile politice ale existenţialismului vezi aici Michel-Antoine Burnier, *Les existentialistes et la politique*, Gallimard, NRF, 1966. Pentru biografia intelectuală a lui Sartre, Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre*, Enquête philosophique, Grasset, 2000.

1300 M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed. cit. p. 117.

1301 Pentru definirea modernităţii şi a reacţiei antimoderne, din perspectiva a ceea ce s-a numit *Geistwisenschaften*, bibliografia este nesfârşită, vezi aici în special câteva din lucrările clasice despre schimbarea paradigmei şi despre filonul gândirii antimoderne: Raymond Aron, *Les désillusions du progrès, essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, 1969; Nikolai Berdiaev, *Un nou ev mediu*, Sibiu, 1936; *Omul şi maşina*, Cluj, 1936, Paideia, 2001; Isaiah Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, Humanitas, Buc., 1996; Hans Blumenberg, *Lizibilitatea lumii*, Tact, 2011; *The Legitimacy of the Modern Age*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1983; *The Genesis of the Copernican World*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1987; Albert Camus, *Omul revoltat*, Sophia, 1994; Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays*, Princeton University Press, 1970; Antoine Compagnon, *Antimodernii. De la Joseph de Maistre la Roland Barthes*, Art, 2008; Louis Dumont, *Eseu asupra individualismului*, Anastasia, 1997; Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile*, Univers, Buc., 1996; Amos Funkenstein, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică. Din evul mediu până în secolul al XVII-lea*, Humanitas, Buc., 1998; Galileo Galilei, *Scrisori copernicane*, Humanitas, Buc., 2010; Antony Giddens, *Consecinţele modernităţii*, Univers, Buc., 2000; René Guénon, *Criza lumii moderne*, Humanitas, Buc., 1993; René Guénon, *Domnia cantităţii şi semnele vremurilor*, Humanitas, Buc., 1995; Henri de Lubac, *Drama umanismului ateu*, Humanitas, Buc., 2007; Albert O. Hirschman, *The Rethoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts, London, England, 1991; Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, 1947; Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes“ (1938), publicat în *Holzwege*, Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Band 5, Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977; Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, Humanitas, Buc., 1999; Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Humanitas, Buc., 1995, în special „Originea operei de artă“ şi „Întrebarea privitoare la tehnică“; *Heidegger*, Cahier de L’ HERNE, Livre de poche, 1989; Johann Gottfried Herder, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*,

Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 2004; Allan Jarnik, Stephen Toulmin, *Viena lui Wittgenstein*, Humanitas, Buc., 1998; Arthur Koestler, *Lunaticii. Evoluţia concepţiei despre univers de la Pitagora la Newton*, Humanitas, Buc., Humanitas, 1995; Alexandre Kojève, *Introduction* à *la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947; Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, Buc., 1997; Arthur O. Lovejoy, *Marele lanţ al fiinţei*. *Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Humanitas, Buc., 1997; Karl Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949; Carl Schmitt, *Teologia politică*, Universal Dalsi, 1996; Idem, *La notion de la politique*, *Théorie du partisan*, Flammarion, 1992; Idem, *Der Begriff des Politischen*, text von 1932 mit einen Vorwort und drei Corollarien, 6. Auflage, 4. Nachdruck der Ausgabe von 1963, Duncker und Humblot, Berlin 1996; Romano Guardini, *Sfârşitul modernităţii*, Humanitas, Buc., 2004; Matei Călinescu, *Cinci feţe ale modernităţii*, Univers, Buc., 1995; Emmanuel Lévinas, *Moartea şi Timpul*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996; Pierre Manent, *Originile politicii moderne*, *Machiavelli*, *Hobbes*, *Rousseau*, Nemira, 2000; J.P. Marat, *Les cha*înes de l'esclavage, UGÉ, 10/18, 1972; Gabriel Marcel, *A fi şi a avea*, Biblioteca Apostrof, Cluj 1997; Gabriel Marcel, *Omul problematic*, Biblioteca Apostrof, Cluj 1998; Jacques Maritain, *Antimoderne*, Édition de la Revue des Jeunes, Paris, 1922; Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, Ştiinţa voioasă, *Genealogia moralei*, *Amurgul idolilor*, Humanitas, I-II, Buc., 1994; Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, Beacon Press, Boston, 2001; Karl R. Popper, *Mizeria istoricismului*, All, 1996; Paul Ricoeur, *Istorie şi adevăr*, Anastasia, 1996; Paolo Rossi, *Naşterea ştiinţei moderne* în Europa, Polirom, 2004; Richard Rorty, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, All, 1998; Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989; Vladimir Soloviov, *Trei dialoguri despre sfârşitul istoriei universale*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992; Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlands*. *Umrisse einer Morfologie der Weltgheschichte*, Nachwort von Detlef Feiken, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2003, (1918-1922); Oswald Spengler, *L'homme et la technique* (Der Mensch und die Technik, 1932), Gallimard, 1958; Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, 1990; Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Abridgement of Volumes I-VI,VII-X by D.C. Smervell, Oxford University Press, 1974; Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, Duke University Press, Durham, North Carolina, 1975; Max Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Humanitas, Buc., 1993; Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, Humanitas, Buc., 1998; Idem, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge Classics, London and New York, 2002;

1302 Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, ed.cit., p. 15.

1303 Vezi aici în special *Imagini şi Simboluri*, *Nostalgia originilor*, ediţiile deja citate.

1304 Heidegger însuşi face parte din această „categorie". Nu este mai puţin adevărat că, în acest caz, discuţia este mai complexă şi mai dificilă. Vezi aici: Jeffrey Herf, *Reactionary modernism*. *Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, 1984 – cartea tratează ansamblul reacţiilor conservatorilor germani la provocările modernităţii.

1305 Vezi aici Steven Wasserström, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton: Princeton University Press, 1999. De asemenea, Henry Corbin, Mircea Eliade, À propos *des conférences Eranos*, Bettini et. Co., Ascona, 1968; Mark Sedgwick,

Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century, Oxford University Press, 2004.

1306 Vezi aici şi studiul lui Horst Junginger: „Harmless or Dangerous? The Eranos Conferences in the 1930s from the Perspective of National Socialist Germany“, *Archaeus*, XIV (2010), pp. 41-55.

1307 Iată aici o mărturie a lui H. Corbin asupra relației cu Eliade în cadrul *Eranos*-ului: „Nous avons fait connaissance et, d'émblée, nous avons su que nos conceptions scientifiques, nos projets, nos visées, nos conceptions de l'Homme, notre philosophie du destin de l'Homme, étaient vraiment semblables. *Nous nous sommes retrouvé frères d'armes*, et voyez, amitié s'est confirmé. Nous nous sommes retrouvé chaque été, pendant des années mémorables, pour les conférences du cercle Eranos, à Ascona, en Suisse. Et nous avons toujours milité ensemble en philosophie des religions *du même côté d'un front invisible.“* apud Steven Wasserstrom, op.cit., p. 16 (sublinierile aparţin lui S.W., iar citatul este din omagiul adus de Corbin lui Eliade in *Cahier de L'Herne*, ce i-a fost dedicat). Pentru S. W., Eliade este în mod clar un ezoteric şi un tradiționalist, un savant care a avut succes ca „vulgarizator“, un personaj care militează tenace pentru impunerea unei vulgate esoterice asupra istoriei religiilor şi asupra fenomenului religios, uzând pentru toate acetea de o scriitură mereu ambiguă, care lasă permanennt cel puțin impresia unui dincolo şi a unei ştiințe despre dincolo. Eliade iese cel mai prost din trioul Scholem- Eliade-Corbin de maeştri ai istoriei religiilor, în descrierea lui Wasserstrom, care nu iartă nimic, şi care are o înțelegere minimă pentru motivele, stilul sau metodele eliadiene.

1308 C.G.Jung, *Amintiri, vise reflecții*, consemnate şi editate de Aniela Jaffé, Humanitas, Buc., 1996, p. 327.

1309 C.G. Jung, „Psihologie şi religie“, în *Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu*, Teora, 1997, pp. 53-54.

1310 În 1955, în relația sa cu Jung intervine un moment dificil, apărut după ce Eliade îi oferă, în semn de omagiu, noua ediție din *Yoga, nemurire şi libertate*, volum care va consolida şi mai mult aprecierea de care se bucură. Cu toate acestea, Jung va fi foarte afectat de citirea unei pagini în care, Eliade, vorbind despre inconştient, va face nefericita comparație, cu instinctul simiesc de imitare, în sensul în care inconştientul ar imita conținuturile conştiente ale spiritului. Ocazie pentru o lungă punere la punct a lui Jung, cu privire la capacitatea sa de a-i înțelege opera şi cu privire la ingratitudinea de a face o astfel de referire publică la unul dintre conceptele sale fundamentale. Scrisoarea lui Jung generează o adevărată criză, Eliade dându-şi seama că nu-şi poate permite antagonizarea lui Jung în nici un fel. Astfel, scrie o lungă scrisoare de răspuns, foarte respectuoasă şi temătoare cu privire la imaginea pe care Jung şi-ar putea-o face despre el şi despre opera sa. Scrisoarea este o capodoperă de supunere în fața maestrului, care trebuie lămurit că nimic, în cugetul şi scrisul mai tânărului savant, nu va putea aduce umbrire maestrului. Aici Eliade aminteşte încă o dată despre cartea pe care s-a gândit să i-o dedice, dar care niciodată nu va apărea (de fapt, vorbeşte despre două cărți, a doua fiind plănuită în colaborare cu Corbin: *Rencontres avec Jung*). Răspunsul lui Eliade demonstrează măsura importanței pe care participare la *Eranos* o are pentru el, nu numai pentru cariera lui de savant, dar şi pentru existența într-un cerc de personalități cu care poate împărtăşi ceva esențial, şi anume înțelegerea antimodernă, antiistoricistă şi antimaterialistă a istoriei

umanității, acum, după război, când întreaga dreaptă culturală europeană este distrusă şi incapabilă să întrevadă un drum prin neantul ruinelor războiului mondial. Vezi aici *Mircea Eliade şi corespondenții săi*, vol. 2, ediție îngrijită, note şi indici de Mircea Handoca, Minerva, Buc., 1999, pp. 240-248.

1311 În 12 mai 1953 notează în *Jurnal*: „Vorbind cu Dr. Shoppe despre Freud, şi spunându-i de ce «explicațiile» freudiene date religiei şi artei mi se par infantile şi demente în acelaşi timp – îmi citează definiția dată omului dată de un psihanalist englez: «We are born mad; then we acquire morality and become stupid and unhappy: then we die». Îi va face mare plăcere lui Cioran.“, *Jurnal*, vol. I, ed.cit., pp. 252-253. Pentru Eliade Freud este marele herald al reducției omului la regresiunea în fiziologic şi patologic.

1312 Iată cuvintele lui Heidegger: „Dieses Europa, in heilloser Verblendung immer auf dem Sprunge, sich selbst zu erdolchen, liegt heute in der großen Zange zwischen Rußland auf der einen und Amerika auf der anderen Seile. Rußland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe; dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen. Wenn die hinterste Ecke des Erdballs technisch erobert und wirtschaftlich ausbeutbar geworden ist, wenn jedes beliebige Vorkommnis an jedem beliebigen Ort zu jeder beliebigen Zeit beliebig schnell zugänglich geworden ist, wenn man ein Attentat auf einen König in Frankreich und ein Symphoniekonzert in Tokio gleichzeitig »erleben« kann, wenn Zeit nur noch Schnelligkeit, Augenblicklichkeit und Gleichzeitigkeit ist und die Zeit als Geschichte aus allem Dasein aller Völker geschwunden ist, wenn der Boxer als der große Mann eines Volkes gilt, wenn die Millionenzahlen von Massenversammlungen ein Triumph sind - dann, ja dann greift immer noch wie ein Gespenst über all diesen Spuk hinweg die Frage: wozu? - wohin“ - und was dann? Der geistige Verfall der Erde ist so weit fortgeschritten, daß die Völker die letzte geistige Kraft zu verlieren drohen, die es errnöglicht, den [in bezug auf das Schicksal des »Seins« gemeinten] Verfall auch nur zu sehen und als solchen abzuschätzen. Diese einfache Feststellung hat nichts mit Kulturpessimismus zu tun, freilich auch nichts mit einem Optimismus; den die Verdüsterung der Welt, die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der hassende Verdacht gegen alles Schöpferische und Freie hat auf der ganzen Erde bereits ein Ausmaß erreicht, daß so kindische Kategorien wie Pessimismus und Optimismus längst lächerlich geworden sind. Wir liegen in der Zange. Unser Volk erfährt als in der Mitte stehend den schärfsten Zangendruck, das nachbarreichste Volk und so das gefährdetste Volk und in all dem das metaphysische Volk. Aber aus dieser Bestimmung, derer wir gewiß sind, wird sich dieses Volk nur dann ein Schicksal erwirken, wenn es *in sich selbst* erst einen Widerhall, eine Möglichkeit des Widerhalls für diese Bestimmung schafft und seine Überlieferung schöpferisch begreift. All das schließt in sich, daß dieses Volk als geschichtliches sich selbst und damit die Geschichte des Abend landes aus der Mitte ihres künftigen Geschehens hinausstellt in den ursprünglichen Bereich der Mächte des Seins. Gerade wenn die große Entscheidung über Europa nicht auf dem Wege der Vernichtung fallen soll, dann kann sie nur fallen durch die Entfaltung neuer geschichtlich *geistiger* Kräfte aus der Mitte. Fragen: Wie steht es um das Sein? - das besagt nichts Geringeres als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins *wiederholen*, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln. Solches ist möglich. Es ist sogar die maßgebende Form der Geschichte, weil es im Grundgeschehnis ansetzt. Ein Anfang wird aber nicht wiederholt, indem man sich auf ihn als ein Vormaliges und nunmehr Bekanntes und lediglich Nachzumachendes zurückschraubt, sondern indem der Anfang *ursprünglicher* wiederangefangen wird, und zwar mit all dem Befremdlichen, Dunklen, Ungesicherten, das ein wahrhafter Anfang bei sich führt. Wiederholung, wie wir sie verstehen, ist alles andere, nur nicht die verbessernde

Weiterführung des Bisherigen mit den Mitteln des Bisherigen.Martin Heidegger, *Einfürung in die Metaphysik*, GA 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 40-42; vezi trad. rom. în Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, Humanitas, Buc., 1999, pp. 57-59.

1313 Heidegger defineşte epoca contemporană astfel: „Însă nouă continuă să ne lipsească înțelegerea esențială, în ce măsură această interogare – ce este ea însăşi de ordinul Istoriei – a întrebării privitoare la ființă aparține în mod intim Istoriei universale a Pământului. Am afirmat că pe Pământ, pe întreg cuprinsul lui, survine o întunecare a lumii. Evenimentele esențiale ale acestei întunecări sunt: fuga zeilor, distrugerea Pământului, gregarizarea omului, întîietatea a tot ce e mediocru“, *ibid*. p. 67.

1314 Mircea Eliade, *Jurnalul portughez*, ed.cit., pp. 221-222.

1315 Pentru aceeaşi problemă, vezi Cristiano Grottanelli, „Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon“, 1942, în *Revue de l'histoire des religions*, tome 219 no. 3, pp. 325-356. Concluziile lui Grottanelli, privitoare la Eliade, mi se par totuşi exagerate şi lipsite de o solidă argumentare, deşi relația complexă a celor trei actori, Schmitt, Jünger şi Eliade este bine descrisă şi analizată.

1316 Carl Schmitt, *Teologia politică*, trad. de Lavinia Stan şi Lucian Turcescu, Editura Universal Dalsi, 1996, p. 56.

1317 *Ibidem*, p. 91.

1318 Nicolaus Sombart, *Tinerețe în Berlin. 1933-1943. O relatare*, trad. de Magdalena Mărculescu, Univers, Buc., 1999.

1319 Nicolaus Sombart, op.cit. pp. 210-211.

1320 *Ibid*., p. 211.

1321 *Ibidem*., p. 214.

1322 *Ibid*., p. 214.

1323 *Ibid*.., p. 215.

1324 *Ibid*., p. 215.

1325 *Ibid*., p. 216.

1326 Mircea Eliade, *Jurnalul portughez*, ed. cit., p. 134.

1327 *Ibid*., p. 183.

1328 *Ibid*., p. 235.

1329 Tema apare şi în nota din 29 ianuarie 1944.

1330 *Ibid*., p. 227.

1331 *Ibid*., p. 223. Aceeaşi explicaţie i-o va oferi şi lui Evola, când acesta îi va reproşa, după război, că se fereşte să citeze în lucrările sale autorii filozofiei tradiţionale. Eliade, înţelegem dintr-o scrisoare de răspuns a lui Evola, îi va spune că totul nu este decât o ocultare strategică menită să îl facă acceptabil „masoneriei ştiinţifice“, vezi *Mircea Eliade şi corespondenţii săi*, vol. 1, Minerva, 1993, ediţie îngrijită, cuvânt înainte, note şi indici de Mircea Handoca, pp. 275-281.

1332 *Ibid*., p. 135.

1333 *Ibid*., p. 283.

1334 Ernst Jünger, *Jurnale pariziene*, Humanitas, Buc., 1997, trad. de Viorica Nişcov, p. 68.

1335 Ernst Jünger, Însemnări caucaziene, Polirom, 2002, trad. de Viorica Nişcov, pp. 293-294.

1336 Vezi aici Cristiano Grottanelli, articolul deja citat.

1337 Op.cit., p. 211.

1338 Vezi aici Carl Schmitt, „Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung“, *Europäische Revue*, 1929, reluat în *Der begriff des Politischen*, 1932. Aici Schmitt afirmă despre Rusia că aceasta revelează, printr-o enormă potenţare, substanţa istoriei moderne a Europei, în sensul în care întreaga devenire europeană este preluată şi duplicată în proporţii enorme de către Rusia. Pentru Schmitt, era neutralizării şi a depolitizării este epoca care vehiculează mitul periculos al iluminismului despre epoca păcii universale, a sfârşitului tuturor războaielor, a eliminării conflictului din viaţa statelor şi a popoarelor. Ceea ce este, în viziunea lui Schmitt, fals. Modernitate aduce cu sine mitul pervers şi demonic al tehnicii planetare care ar putea asigura în sfârşit paradisul terestru, numai că ceea ce instaurează dominaţia tehnnicii planetare este numai neantul cultural. Pentru că după neutralizarea religiei şi a teologiei, apoi a metafizicii, acum urmează neutralizarea culturii înseşi, deci moartea culturală. Spiritul tehnic nu este totuşi mai puţin un spirit, împotriva căruia trebuie luptat. Masele se află, în această epocă, pradă unei maşinării psihotehnice al cărei unic rol este acela de a le supune, de a le ţine prizoniere prin mecanismul sugestiei. Pentru detalii, Carl Schmitt, *Der Begriff des*

Politischen, text von 1932 mit einen Vorwort und drei Corollarien, 6. Auflage, 4. Nachdruck der Ausgabe von 1963, Duncker und Humblot, Berlin 1996; Idem, *La notion de politique*. *Théorie du partisan*, Flammarion, 1992, préface de Julien Freund (ediția preia textul şi notele ediției germane din 1963, care reține ea însăşi notele ediției din 1932; prelegerea susținută la Barcelona, în 1929, este şi ea cuprinsă în ediția germană); pentru ediția engleză, Carl Schmitt, *The concept of the political*, Translation, Introduction and Notes by George Schwab, With Leo Strauss's Notes on Schmitt's Essay, The University of Chicago Press, 1996.

1339 Carl Schmitt, *Teologia politică*, Universal Dalsi, Buc., 1996, trad. de Lavinia Stan şi Lucian Turcescu , p. 16.

1340 *Ibid*., p. 91.

1341 *Ibid*., p. 92.

1342 Vezi *Jurnal II*, ed. cit., pp. 164-166.

1343 Vezi *Insula lui Euthanasius*, ed.cit., pp. 265-275.

1344 Vezi *Mircea Eliade şi corespondenții săi*, vol. 1, Minerva, 1993, ediție îngrijită, cuvânt înainte, note şi indici de Mircea Handoca,

1345 Vezi aici René Guénon, *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse* (1921), Herald, Buc., 2006, în special pp.13-142. Guénon, spre exemplu, discută aici pe larg despre respingerea „metodei istorice" de studiu a religiilor orientale, despre distincția fundamentală de natură metafizică dintre Orient şi Occident etc, toate lucruri care vor intra în bagajul de instrumente hermeneutice eliadian. Foarte interesant de remarcat este şi *Concluzia*, care discută pe larg despre viitorul devenirii universale în raport cu revenirea Occidentului la disciplina intelectuală a Tradiției. Cele trei posibilități pe care Guénon le trece în revistă vor influența probabil şi ele interpretarea eliadiană a necesității revoluției spirituale a *omului nou*, ca soluție salvatoare la ieşirea din modernitatea eşuată. Revenirea Occidentului la substanța Tradiției ar însemna „dispariția anomaliei occidentale".

1346 Vezi Încercare labirintului, pp. 128-129.

1347 Vezi aici Daniel Lindberg, „René Guénon ou la reaction intégrale", *Mille neuf cent*, no. 9, 1991, pp. 69-79; Christoph Boutin, „Tradition et reaction: la figure de Julius Evola", *Mille neuf cent*, no. 9, 1991, pp. 81- 97; Daniel Dubuisson, „L'ésotérisme fascisant de Mircea Eliade", *Actes de la recherché en sciences socials*, vol. 106-107, mars 1995, pp. 42-45.

1348 Pentru opinia contrară vezi aici Mark Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, pp. 189-193, Oxford University Press, 2004; Paola Pisi, studiul deja citat.

1349 „Renaştere şi Prerenaştere“, în *Vremea* , an VIII, Crăciun 1935, p. 6.

1350 *Ibid*., p.6.

1351 *Jurnalul portughez*, ed. cit., p. 150.

1352 *Ibid*., p. 222.

1353 Vezi aici şi Romano Guardini, op.cit., p. 92: „Omul concepției moderne nu există“.

1354 Vezi E. Jünger, *Jurnale pariziene*, pp. 107-108, 111,195.

1355 *Ibidem*, p. 138.

1356 *Ibid*., p. 137.

1357 *Ibid*., pp. 299-300.

1358 Mircea Eliade, op.cit., p. 108.

1359 *Ibid*., p. 103.

1360 Vezi aici Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale* – eseuri de religie comparată, ed.cit., cap. „Mitologiile morții. Introducere“, pp. 47-64.

1361 Articolul citat în volumul Împotriva deznădejdii, Humanitas, Buc., 1992, pp. 120-126.

1362 Virgil Nemoianu va scrie despre tranziția de la „arhaic“ la modernitate următoarele: „(…) faptul istoric fundamental al istoriei româneşti moderne este că tranziția de la o societate arhaic-tribală la modernitate s-a făcut incomplet, pieziş, precum şi cu anume recalcitranțe. Această stare de lucruri a rămas o povară durabilă pe umerii istoriei româneşti până în ziua de azi. *Nemulțumirea* tranziției a rămas ca un permanent gust amar, dar a şi explodat recurent cu furie oarbă. Există un anume fond eretic-utopic (gnostic sau bogomil i s-a spus câteodată) la care mereu se recurge (uneori conştient, dar mult mai adesea inconştient) în România. El, acest fond utopic, esre socotit de regulă creştin sau ortodox, dar orice privire cât de cât avizată îşi dă seama că este vorba de o absurdă confuzie. (Pe această confuzie s-a întemeiat politizarea misticului de către mişcarea legionară în anii 30.)“, Virgil Nemoianu, *România şi liberalismele ei. Atracții şi împotriviri*., Editura Fundației Culturale Române, Buc., 2000, p. 258. V. Nemoianu consideră că fondul culturii române este neoplatonic, că acest fond metafizic este responsabil pentru utopismul culturii române, pentru respingerea istoricității, pentru „nostalgia primitivă după o epocă de aur, paradisiacă, pierdută undeva în negura vremilor, nostalgie

de care a suferit atât de grav mai toată cultura română modernă“. Teza lui V. Nemoianu este foarte fragilă şi foarte greu de susținut.

1363 Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, ed.cit., pp.389-390.

1364 Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I, ed.cit., p.346.

Capitolul VIII. Jurnale, memorialistică, biografie, confesiuni. Proză autoscopică şi simbolism al experienței personale

„Moartea este amintirea cea mai profundă“ (Ernst Jünger)

Eliade a investit enorm în a scrie continuu jurnale şi memorii. A considerat toată viața că acest tip de scriitură este fundamental pentru a se autocunoaşte, pentru a deveni şi rămâne autentic, pentru a-şi putea sonda mereu sinele şi, nu mai puțin, pentru a se putea comunica celorlalți la adevărata temperatură a eului său. Timpul şi spațiul jurnalului sunt pentru Eliade privilegiate, spațiu al confesiunii şi al sincerității, al unei libere analize a eului, a unei libere comunicări cu sinele său netrunchiat de rutina cotidianului care înrobeşte şi mistifică. Jurnalul este pentru Eliade o aventură care începe în adolescență şi care continuă până la senectute, neîntrerupt decât de hazardul unor împrejurări ostile. Într-un anume fel jurnalul este pentru Eliade literatura esențială, literatura totală, actul care semnifică la modul cel mai autentic o experiență în curs, o viață reală, importantă, care curge deja având un pariu interior, o traiectorie, şi pentru care jurnalul trebuie să dea mărturie, trebuie să descrie latura simbolică. Ce este această viață? Ce este această curgere a timpului pentru un eu covârşit de întrebări şi de provocări? Jurnalul poate da anumite răspunsuri sau poate pune anumite întrebări, este sau devine un martor şi un confident, salvează clipe, senzații, atitudini, comunică erori, succese, platitudini. Jurnalul sfârşeşte prin a construi o existență scriptică, un traseu care lasă loc aparenței unei unități, care lasă o urmă acolo unde timpul ar trebui să lase numai o absență, construieşte o prezență continuă nelăsând vidul trecutului să şteargă prezentul continuu al sinelui. Jurnalul este şi el un instrument din tehnica salvării. Or, salvarea este țelul lui Eliade, mântuirea sa ca ființă umană trece prin acest proces de a fi creativ, de a comunica şi de a se comunica. Când Eliade, după război, trebuie să intre perfect în rolul profesorului savant, jurnalul, memoriile, literatura îl vor ajuta să rămână viu, alert, el însuşi într-o lume în care rolul savantului devenea o miză pentru supraviețuirea sa şi pentru comunicarea mesajului gândirii sale.

Ce descoperim citindu-i proza jurnalelor, a memoriilor? Un Eliade

genuin sau mai degrabă un Eliade criptic, un Eliade care pune în joc o artă a disimulării, a noncomunicării? Cred că experienţa lecturii a ceea ce s-a publicat până acum relevă un Eliade al contradicţiilor nerezolvate, un personaj care este prins mereu într-un proces prin care anumite lucruri devin mai ambigue, altele, dimpotrivă, mai puţin ambigue, mai transparente. În fond, avem de a face mereu cu Eliade, un autor deloc comod, deloc simplu. Un autor care se construieşte mereu pe sine, care se livrează mereu cititorului ca un personaj al unei experienţe majore, un personaj al unei căutări existenţiale şi metafizice continue.[1365]

India

Experienţa indiană este prima experienţă majoră a tânărului Eliade, experienţă care va fi valorificată multiplu, literar, ştiinţific, existenţial. India îi conferă pentru prima oară lui Eliade aura unui personaj cu adevărat excepţional, aflat într-o poziţie privilegiată. Deci un eu în expansiune. Jurnalele de tinereţe s-au pierdut, ceea ce a rămas sunt fragmentele pe care Eliade le-a publicat în diverse monturi textuale în *India*, *Şantier* şi în diverse articole din presa vremii, în special paginile dedicate călătoriilor.

„Am început să trăiesc cu adevărat în 1927, acum cincisprezece ani. Atunci am iubit cu adevărat şi tot atunci am trecut întâia oară graniţa – în Italia. În anul acela am scris prima mea carte, *Romanul adolescentului miop*. Avem douăzeci de ani. Devenisem „celebru“ prin *Revista Universitară*, foiletoanele de la *Cuvântul*, polemica tinerei generaţii etc. Eram, cum se spune, şeful generaţiei mele“[1366]. Aceasta era percepţia pe care Eliade şi-o nota în 17 mai 1942 la Lisabona, trecând în revistă cariera şi viaţa de până la acel moment. Într-adevăr, 1927 fusese anul de graţie, anul în care existenţa sa era marcată inconturnabil de destin, de succes şi de marea promisiune a unui destin victorios. Imediat pleca, în 1928, în India pentru a marca căutarea nu numai a unui destin aparte, dar şi a adevărului, a teoriei despre om, despre adevărul existenţei umane. Nu cred că trebuie să ne lăsăm păcăliţi de o anume gonflare indecentă a eului la Eliade, printre multiplele etichete majore, printre multiplele confesiuni romantice şi absurde, este de găsit şi de stabilit convingerea fermă a unei căutări a absolutului, adică a adevărului. Chiar *Jurnalul portughez* este plin de

asemenea rebarbative exclamaţii, declamaţii şi confesiuni, dar este cert că în aceşti ani de exil şi disperare generată de soarta războiului, Eliade ajunge la maturitatea concepției sale despre sacru, religie şi adevărul existenței umane autentice.

Eliade publică în 1934 *India,* urmată de o a doua ediție în 1935. Volumul cuprinde note de călătorie din drumul spre India şi din India, comentarii şi o serie de note personale despre evenimente ale epocii. Eliade continuă aici bogata şi îndelunga sa carieră de călător, de atent şi laborios comentator al vieții şi civilizației cu care intră în contact. India este o mare realizare, este, după o sută de ani de la Dinicu Golescu, cu a sa Însemnare a călătoriei *mele*, o nouă dezmărginire a culturii române, în sensul cuprinderii unei noi experiențe intelectuale, a prezentării de noi orizonturi pentru lectorul român. Eliade îşi dă aici adevărata măsură a talentului epic şi descriptiv, într-o proză alertă, îngemănând calitățile jurnalistului şi ale prozatorului. Ochiul lui Eliade vede enorm şi semnificativ, este atent la amănunte, la abnorm, la extraordinar, la estetica diferită a civilizației indiene, comentatorul este atent la tot, preia experiențele şi le comunică cu ingenuitate şi talent. În mod cert volumul se construieşte pe datele primare ale jurnalului, care sunt toarse pentru public într-o proză totuşi confesivă, dinamică, îndreptată atent spre orizontul lectorului curios, doritor să fie părtaş la o experiență inedită. India devine aici un miracol perpetuu, o țară de basm, un tărâm al inefabilului, spațiul în care experiența sacrului şi anularea civilizației europene este realitate. Sfinți, guru, călugări rătăcitori, sinuciderile rituale în Gange, temple mirabile, trenuri ticsite cu pelerini, abluțiuni rituale, experiențe ecstatice, totul se desfăşoară *in extenso* pagină după pagină pentru a convinge despre existența unei alte realități, a unei lumi mai aproape de miracolul originarității. Eliade vrea să convingă că această lume există cu adevărat, că pe de-asupra pitorescului genuin sau pestilențial, India există ca mărturie a unei civilizații dominate de sacru, de obsesia salvării, a mântuirii. Iată o pagină lămuritoare: „ Pentru hinduşi, apele fluviului sfânt au la Benares inimaginabile virtuți purificatoare. În preziua sărbătorilor, trenurile şi şoselele sunt tixite de convoiuri fantstice de muribunzi, de leproşi, de bătrâni şi cerşetori – venind să-şi încheie ceasul din urmă pe treptele de marmură ale *ghat*-ului. Valurile fluviului spală

neodihnit treptele albe ce coboară de pe mal până în adânc. Întâlneşti aici cea mai multicoloră mulţime a Orientului. Femei de fascinantă frumuseţe, înfăşurate în voaluri de mătase, cu părul despletit şi picioarele goale, grele de brăţări – se scaldă aici, în văzul tuturor. Pe malurile fluviului sfânt, orice deosebire se şterge, deosebiri de sex sau de castă, de culoare sau de credinţă. Aici ajung toţi fraţi şi surori, copii ai „Mamei Gange“. Înainte de a-şi înfunda capul în apă, fiecare pronunţă acea invocare glorioasă a fluviului: *Ganga Ma ki jai*! Câteodată, când apele vin mari şi rele, piciorul alunecă de pe lespede şi trupul e prins de vâltoarea galbenă. Cât ai clipi din ochi, omul dispare, luat de valuri. Dacă mai are timp, fericitul murmură mulţumirea din urmă. Căci moartea la Benares e moartea plăcută zeilor. Pe mal, rudele şi prietenii nu îndrăznesc a plânge pe cel chemat de „Mama Gange“. Câte o fetiţă se zbate, încearcă a înota, dar oboseşte repede şi, odată în mijlocul fluviului, o primesc în dar crocodilii. Pentru sufletul ei izbăvit de suferinţele vieţii, se zvârle noi ghirlande pe apele Gangelui, flori roşii cu parfumul umed al templelor sau flori albe de iasomie…“.[1367] Constantin Noica avea să-i spună mai târziu, în 1937-1938: „Nu credeam că eşti un atât de bun *călător*. În fond, eşti primul *călător* român“.[1368] Nu era primul călător român, dar era sigur unul din cei mai interesanţi, mai exersaţi pentru aventura intelectuală şi existenţială care înseamnă o adevarată călătorie.

În 1931, când era încă în India, îi trimite lui Vittorio Machiorro o epistolă patetică despre cultura română şi despre sine însuşi: „What I still lack *is a sincere and thoroughly religious life, a religious experience*. Sometimes I feel myself a „good Christian“ even *an orthodox one* – but almost all my life is passing outside christinaity. I can confess to you that last year, whwn I felt I can be happy (oh! not in a sentimental sense, and less in a carnal one) I was ready to renounce my faith and to marry *a hindu girl*! Because one thing has strucked me: that girl, a hindu (but not a „pagan“) was more christian than myself (maybe because she has got a relligious experience, and I have only a religious predisposition)…“[1369] India nu i-a adus deci mult dorita experienţă religioasă autentică, capabilă să îl facă să cunoască şi o altă dimensiuen, alta decât eterna disponibilitate pentru aventură, pentru eros şi pentru erudiţie. Eliade îsi dă seama că India va rămâne un mister de

nedezlegat, experienţa autentică, a întregii fiinţe îi este refuzată, este iremediabil raţional şi lucid, apt pentru cultura de înaltă performanţă, dar nimic mai mult. Este aici o mărturisire foarte importantă, care consună de altfel cu consideraţiile lui Cioran despre Eliade, şi cu propriile mărturisiri de mai târziu, din *Jurnalul portughez*. Eliade nu are o structură religioasă cu adevărat, religiosul, pentru el, este mai degrabă ceva ce există obiectiv, o *naturalitate* prin care transpare sacrul. Religiosul aproape că nu are o structură transcendentă, tot ce este dincolo este cu certitudine aproape obiectivă, aproape fără mister, fără *tremundum*. De aici poate şi permanenta inadecvare la creştinism, la relaţia personală trăită cu un Dumnezeu personal.

În jurnalul real şi totodată inedit, publicat de Mircea Handoca în 1994, sub titlul „Jurnalul călătoriei spre India“, Eliade face câteva însemnări nu lipsite de interes, de exemplu: „Cred că e un singur lucru universal: religiozitatea. Religiozitatea se află adesea în conflict cu religia. Ea e sentimentul fundamental şi prim, acela în toate experienţele religioase.“[1370] O altă notaţie care este întru totul caracteristică pentru tânărul Eliade: „Dacă mă întreb şi reflectez, adânc şi sincer, în solititudine: care e sensul existenţei? Întrebare cu un singur răspuns; de a-i găsi un sens. Ca întotdeauna caietele jurnalului sunt destinate atât trăirilor, cât şi notaţiilor menite să devină meditaţii mai târziu, în texte de diverse naturi. Pentru că e evident, existenţa aşa cum o descoperim fie în afară de noi, fie în experienţele noastre incomunicabile – e absurdă, fără sens, aptă de a primi multe şi multe sensuri.“[1371] Eliade tânăr este mult mai aproape de existenţialism decât acel Eliade aflat în Portugalia sau la Paris, unde va rejecta existenţialismul, mai cu seamă cel sartrian. Absurditatea existenţei este încă vocabularul tânărului Eliade, al şefului de generaţie deschis încă multor orizonturi. Acest Eliade este însă foarte conştient de propria sa valoare, decis să se bată pentru drepturile sale de om de cultură, considerându-se un reprezentant strălucit şi unic al României în cultura europeană a epocii: „[…] amintiţi-vă de misiunea mea în lume, de rolul pe care voi fi chemat în curând să-l joc în cultura românească“.[1372] Mai tîrziu va lua în calcul plecarea din ţară pentru a deveni profesor la Harvard sau chiar convertirea la catalocism, pentru a putea obţine fondurile necesare

rămânerii în India. Conştiinţa unei misiuni culturale unice a fost probabil unul din fundamentele pe care s-a construit personalitatea lui Eliade încă din liceu.

Şantier - roman indirect

Şantier se hrăneşte mult mai mult din pasta jurnalului de epocă, este, de fapt, o transcriere abia mascată, pe alocuri deloc mascată, a jurnalului. Ca şi *Maitreyi*, care are totuşi minima arhitectură a unui roman, Şantier mizează pe pasta autobiograficului, doar uşor romanţată, pentru a scoate în evidenţă autenticitatea unei existenţe excepţionale, a diaristului care se analizează şi se oferă şi analizei celorlalţi. Şantier se hrăneşte din aura romantică a autorului şi din scenariul literar al autenticităţii.[1373]

Eliade are şi o mică teorie a jurnalului: „Astăzi, de pildă, n-am făcut nimic altceva decât muncă de purgatoriu; gramatică şi lexic, toată ziua, până la dezgust. Şi totuşi, de câte ori n-am dat târcoale caietului acestuia, de câte ori n-am fost ispitit să-l deschid şi să scriu. Dar ce să scriu, despre cine? N-am gândit, n-am simţit, n-am trăit, chiar, nimic. De unde atunci nerăbdarea aceasta, emoţia aceasta de a surprinde ceva, de a pătrunde în suflet şi a oglini ceva aici? Şi totuşi, nu mă pot despărţi. Mi se pare că mi-am pierdut timpul în zadar, dacă nu sunt în stare să scot din ziua întreagă măcar o pagină „de viaţă“. Spaima pe care o am să nu mă consume viaţa de toate zilele. Graba de a mă aduna, în fiecare seară, în faţa caietului acestuia şi a-mi asigura nemurirea, trecerea mea în conştiinţa altora…“[1374]

Jurnalul este deci mai puţin o interioritate asumată şi protectivă, o intimitate procesuală şi autoproiectivă, cât mai ales o intimitate care se proiectează pentru ceilalţi, o imagine de sine pentru celălalt, un vehicul al unui eu în expansiune, un eu care se salvează pe sine pentru a se arăta celuilalt, celorlaţi, un eu care se autoconservă narcisic, egolatru nu într-o intimitate secretă, absconsă, ci într-o paradă trensparentă a potenţelor şi a proiectelor, a vieţilor multiple pe care le trăieşte sau le-ar vrea trăite simultan. Diaristul rupe de la bun început pactul intimităţii pentru că nimic nu mai este intim, totul este transparent, public, trebuie să fie aşa, pentru că numai aşa eul se hrăneşte în expansiunea sa, în viaţa sa biruitoare pentru sine şi pentru ceilalţi. Jurnalul nu mai este un martor tăcut, un confesional

autoconfecţionat, ci chiar vehiculul unei revărsări a sinelui. Sinceritate nu mai este aici un pariu dificil, ci numai un joc al unui anumit tip de autenticitate care trebuie să dea seama despre o viaţă prodigioasă, despre o viaţă pusă sub semnul elecţiunii. Eu-l care mărturiseşte este eu-l care va învinge, care va demonstra puterea spiritului şi a cărnii. Este simptomatic erotismul Şantierului, atenţia mereu trează pentru foşnirea instinctelor şi a cărnii.

Notaţiile cele mai interesante sunt cele legate de stările extreme, de nostalgii sau de reverii ale dorinţei de a fi mereu mai mult sau mai intens: „Ceea ce mă exasperează în visele mele lucide, în fantasticul meu cotidian – este faptul că n-au nimic morbid în ele, că sunt sănătoase, organice. Nu pot nădăjdui o vindecare, o purgare. Dacă ar fi oboseala sau viciul, sau chiar o anumită nebunie, atât de lesne de tratat…Dar e un fantastic ca pâinea caldă, ca mirosul pământului după ploaie, ca sânul unei mame.“[1375] Apoi mereu fascinaţia literaturii, expusă întotdeauna ca o mare pasiune, ca un drog, ca mijloc de a părăsi ştiinţa şi efortul de construcţie pentru evadarea în visul propriu, în pasiunea dezmărginirii interioare: „Scriu cu furie la roman. (…) Mă întrerup din lucru, ca să însemn aici ce fioaroasă şi ce dulce e pentru mine munca scrisului. Fumez ţigară după ţigară, beau necontenit apă de la gheaţă şi ceai rece, ferestrele sunt oblonite ca să nu pătrundă arşiţa, ventilatorul aleargă (ah, vâjâitul acela fratern şi năucitor pe care l-am visat apoi ani de-a rândul, care a pătruns în inima visurilor mele şi de care s-au legat atâtea amintiri penibile, pe care altminteri poate le-aş fi uitat), lampa de la biroul meu arde ca în toiul nopţii. Nu are voie nimeni să intre. După câteva ceasuri de scris obţin acea oboseală care-ţi permite să spui totul, să spui şi ce ţi s-a întâmplat şi ce ai fi vrut să ţi se întâmple, ce ai ascuns chiar în visele tale. Simt cum nu mai sunt stăpân pe condei, pe gând, pe şirul de litere care se cheamă cum vor, se împreună cum vor. Înţeleg de ce sunt câteodată paralizat în orice muncă, de ce sunt atunci silit să „fac literatură“, de ce pe vremuri mă apucam, chiar în preajma examenelor, de scris romane rămase neterminate. Sunt incapabil de orice altceva.“[1376] Literatura este deci o chemare tiranică pentru enciclopedistul în formare, o formă de libertate şi de miraj. Va lucra la *Isabel şi apele diavolului* cu acelaşi sentiment de eliberare de datoria faţă de disciplina ştiinţifică, încercând să obţină

adevărul său personal prin roman ca printr-o retortă alchimică. Epica este destinată să elibereze energiile vitale, precum şi energiile spirituale, a scrie trebuie să fie mereu un act de eliberare şi unul de exorcizare. Micul demonism adolescentin prezent în Şantier, ca şi în *Isabel…* este o caracteristică a acestei etape a adolecentului miop, pornit într-o călătorie mirabilă spre sine însuşi şi spre gloria eternă: „Ceasurile mele obscure, cu atâţia demoni în carne, cu o memorie care nu vomitează nici unul din gesturile mele infame, - cine le va şti vreodată? Şi visul în care trăiesc, visul acesta fantastic, cu nemurire şi senzualitate? Mă zbat, mă apuc de toate obiectele concrete pe care le mai pot zări în această „ *noche oscura del' anima*“.[1377] Permanent Eliade este preocupat de starea fiinţei sale, de construcţia sinelui său într-un sens dinamic, ascendent, tânărul Eliade vrea foarte mult de la sine, vrea să fie un personaj prodigios, un viril cerebral, un Don Juan cinic, cu lecturi savante şi cu obsesia nemuririi, un sfânt în devenire, un savant îndrăgostit de Dumnezeu, toate aceste la un loc, şi toate acestea pentru sine, dar şi pentru lume, pentru toţi ceilalţi care trebuie să ştie că omul Eliade există, respiră, gândeşte, creează. „ În acelaşi timp când înţeleg cu D. atâtea probleme şi stabilesc o serie de raporturi între mine şi oamenii-larve alături de care trăiesc – în celaşi timp sunt fericit că „am cucerit încrederea definitivă“ a unuia din ei. Dumnezeu să mă înţeleagă. Descopăr o pastă inferioară, balcanică, nevirilă, în fiinţa mea. Sunt făcut din mai multe substanţe, din mai multe toxine. Iubesc vulgaritatea. Ce e de făcut?“[1378] Mai departe aceaşi dispoziţie auto- reflexivă: „Habar n-am de politică, şi se întâmplă totuşi lucruri atât de interesante lângă mine. Dar aş fi ipocrit, dacă aş spune că simt vreo curiozitate pentru ele. Trăiesc oare supraistoric?“[1379] O interogaţie specific eliadiană! Eliade este permanent într-o dispoziţie solară şi vitalistă, trăieşte într-o atmosferă adamică, totul este posibil, totul este dezirabil, erotismul este o ispită comună şi necesară. Cu toate acestea jurnalul ascunde ceva important, trebuie să ascundă ceva important, episodul dragostei cu Maitreyi, evenimentul cel mai important al experienţei indiene este ocultat, adamismul eliadian este cenzurat de relaţia care trebuie să redevină caanonică cu maestrul său spiritual Surendranath Dasgupta. Ştim însă că relaţia nu se va mai reface în nici un fel, discipolul va fi izgonit, iar raiul indian se va preface în scrum. România redevine o un

ţărm dezirabil.

„Intermezzo – Fragmente din revoluţia civilă“ este a treia parte a volumului şi una din cele mai interesante pentru că vedem un Eliade interesat de lupta de eliberare a populaţiei indiene, fascinat de figura lui Mahatma Ghandi, fascinat mai ales de prezenţa spiritului în politică, de acţiune concretă a spiritului în politică. „Din încordarea aceasta va ieşi o lume nouă. Această extraordinară nebunie a Indiei, să iasă neînarmată în faţa tancurilor şi mitralierelor europene. Dacă învinge, aşa cum doresc din tot sufletul să învingă, începe o etapă nouă în istorie. Spiritul se va dovedi încă o data invincibil. Pentru că forţa naţionalismului indian o face încrederea instinctivă în spirit, în puterea magică a suferinţei, a nonviolenţei. Cât de mult seamănă mişcarea aceasta cu creştinismul primelor veacuri, au observat-o oameni foarte deosebiţi unul de altul. Probabil că asemănarea nu e iluzorie.“[1380] Este o notă foarte importantă care descifrează implicarea de mai târziu în politică la Bucureşti alături de Nae Ionescu şi de congenerii săi, Eliade are deci tentaţia spirtualului care intervine în politic, care poate înfrânge rezistenţa materiei inerte şi viciate. Legiunea va fi pentru Eliade tocmai acest pariu pe care îl mai văzuse o dată pus în operă, în India, cu Ghandi. Revolta este descrisă jurnalistic, alert, construind o imagine veridică a tuturor celor întâmplate.

În *Caietul III* avem palide ecouri ale rupturii cu familia Dasgupta, scrisoarea profesorului, interdicţia totală, ultimele încercări ale Maitreyi-ei de a-l întâlni pe Eliade, dar toate sunt într-un halou al depărtării şi neclarităţii. Mai clare sunt micile evenimente şi relaţii imdiate pe care le narează cu detalii, Ruth, Jenny, locatarii pensiunii din Ripon Street, reluarea lucrului la un nou roman „Victorii“. Printre notaţii diverse, uneori o proză superbă: “…Nu mai ştiu ce să scriu. Este atât de cald încât am impresia că odaia întreagă se transformă într-un stomac de cetaceu, şi făptura mea fizică se descompune; este macerată, suptă. O stranie senzaţie că mă aflu între pereţi vii, viscerali. Parcă şi trupul începe să miroasă, începe să se lichefieze. Oarecare greaţă“[1381]

Şantier este un fragment de jurnal eliadian, cu toate calităţile şi defectele tânărului Eliade. De ce a publicat Eliade fragmente din jurnalul său? Cred că din teribilism, din dorinţa de a epata, din dorinţa de a demonstra încă o

dată că este lipsit de orice inhibiţie şi că este puternic şi viu şi dispus să încalce orice reguli inhibitorii, orice morală convenţională. Poate inspirat de jurnalul lui W.N.P. Barbellion, *„Jurnalul unui om dezamăgit“*, a dorit să lanseze un mesaj generației şi cititorilor săi, un mesaj depre autenticitatea unei căutări, a unui proces în curs al căutării de sine.

„Jurnalul este al meu, mai exact, era al meu. Acel „era“ nu exprimă o melancolie, ci o constatare. Cândva a fost al meu , era scris de mine şi poate mă oglindea – atât cât poate oglindi mărturisirile unui om tânăr sufletul acelui om tânăr. Au trecut de atunci câțiva ani – nu prea mulți – şi jurnalul a încetat de-a mai fi al meu. Îl public deci fără nici un sentiment de jenă. Nu mă recunosc aproape nicăieri în paginile sale… Când m-am hotărât să public, deci, un jurnal al meu scris între 1928 – 1931, n-am avut nici un conflict de conştiință. Publicam hârtiile unui mort, despre fapte şi oameni care acum nu mai sunt – adică sunt prea departe“.[1382]

Avem în această mărturisire o întreagă viziune despre sarcina scriiturii, despre condițiile care o nasc şi o fac posibilă ca aventură a eului. Autorul jurnalului pariază pe mobilitatea devenirii, pe surprinderea imediateții actului de conştiință. Jurnalul nu are relevanță decât ca experiență a conştiinței în act, altfel el rămâne simpla memorie a unor acte trecute, deci moarte, aparținând unui eu care nu mai este acum şi aici prezent. Or, acest eu care nu mai este acum şi aici devine personaj, deci o figură romanescă, o istorie demnă de relatat. Jurnalul intim este un roman în latență sau în potență. Potența devine actualizată, jurnalul devine roman în clipa în care distanța, diferența temporală survine provocând apariția memoriei. A ne aminti viul, ceea ce s-a întâmplat este a veni la o percepție romanescă, a transforma existența în ficțiune. Cum devine sau rămâne ficțiunea autentică? – e o întrebare la care romanul indirect ţinteşte să răspundă.

„Am numit acest caiet „roman indirect“ nu atât pentru necesități editoriale, cât pentru a exprima mai precis caracterul indirect al epicei pe care îl cuprinde. „Indirect“ deoarece toate pornesc de la mine, de la voința mea de a cunoaşte, păstra sau respinge oamenii“.[1383]

Însăşi formula epicii indirecte mizează pe autenticitate, şi anume pe autenticitatea eului care cunoşte, pentru care actele sunt în primul rând acte

de cunoştere şi de autocunoaştere. O epică directă distanţează autorul de acest concept şi de această pragmatică a autenticităţii. Personajele se desprind de voinţa autorului într-o autonomie care transcende, evident, subiectivitatea i-mediată a acestuia. Or, ceea ce urmăreşte Eliade este tocmai această continuă nemediere, această confesie neîntreruptă şi deplină.

„Am îndrăznit să-l numesc roman pentru că, folosindu-mă de paranteze, am adăugat amănunte, precizări şi împliniri pe care textul original nu simţea nevoia da a le avea. Şi este cu atât mai sigur „roman“, cu atât acel care îşi înseamnă întâmplări şi prefaceri sufleteşti le face mai spontan, mai nesofisticat. Aceasta, pentrusimplul motiv că un romancier, scriind chiar pentru el însuşi, va scrie un roman de câte ori va fi vorba de oameni şi de întâmplări, iar nu de teorii sau de reverii. Un om care a putut crea o singură dată un „personagiu“, nu va putea rata

niciodată un om viu, pe care l-a cunoscut şi iubit. Aceasta nu este nici o teorie a romanului, nici un manifest critic. Este o constatare, pentru nimic, penibilă, căci simt cum mă limitează, cum mă sileşte să transform tot ce povestesc într-o pagină de roman. Fireşte, roman imperfect, schematic, obscur – dar participând totuşi la acesastă tristă categorie a creaţiei epice. (Tristă pentru cine cere mai mult de la gestul creaţiei şi de la inteligenţă)“.[1384]

Foarte interesantă această, totuşi, schiţă de teorie a romanului. Ceea ce contează este documentul, percepţia netrucată a viului, o privire rapică şi esenţială asupra persoanei care va deveni personaj, deci nu efortul laborios al constucţiei figurii personajlului romanesc, ci mai degrabă un fel de intuiţie eidetică a esenţei viului, a autenticului. Romanul perfect este aşadar romanul „trucat“, romanul unei conştiinţe trucate în apercepţiile sale şi, în consecinţă, a unei realităţi trucate. În această trucare estetică a romanullui perfect se pierde chiar adevărul viului – ceea ce interesează cel mai mult pe anticalofilul Eliade. În acest punct se aseamănă, dintre prozatorii interbelici, cel mai mult cu Camil Petrescu. Acelaşi principiu al autenticităţii, al trăirii şi depăşirii oricăror formule. Asemănărea mai poartă şi asupra transcenderii romanului, deci a esteticului. Aceeaşi conştiinţă rea a esteticului o va avea şi Camil Petrescu. A transforma ceea ce conştiinţa ta ia din şi pune în lume într-o umilă şi vulgară pagină de roman pare a fi un eşec, o formă slabă de

comunicare, de afirmare a eului. Energia acestei afirmări totale se pierde, se diluează în mica pagină de roman. „A spune totul“ într-o pagină de roman este imposibil pentru că romanul însuşi este o degradare a viului, a autenticului, a concretului, a substanței. Conştiința autorului de roman e o conştiință limitată de formule, de estetisme inutile or, conştiința eului care comunică şi se comunică trebuie să fie o conştiință atotcuprinzătoare, o conştiință eroică care se afirmă transcendent oricărui act de comunicare. Pariul eului care îşi afirmă conştiința şi voința de a cunoşte şi de a trăi este mult mai important decât micul pariu al romancierului cu propriul său roman, cu propriile sale personaje. Statutul ficțiunii este de ordin secund, pentru că ficțiunea tinde să ascundă eul autocrat al autorului. Autorul piere în spatele ficțiunii sale, devine el însuşi o ficțiune – ceea ce în această epocă (1935) Eliade nu pare sa accepte încă. Subiectivitatea pare a fi principalul motor al scriiturii eliadiene. Dar nu subiectivitatea psihologică, ci sinele care se autoconstruieşte. Această construcție de sine apare fenomenal în plan psihologic ca mobilitate, ca devenire, ca tranziție. Sinele este transcendental, este dincoace de obiecte şi percepții sau acte pur psihologice. Explicațiile jungiene luminează distincția necesară între diferitele nivele ale psihicului pentru a înțelege mai bine teza ultimă a poeticii autenticității a lui Eliade. Imperativul lui Eliade este de a se oferi pe sine. Confesiunea eliadiană este de filiație augustiniană, confesiunea „spune“ etapele unei existențe aflate in devenire, o existență care este în primul rând dominată de căutarea adevărului fie el personal, fie transcendent. Căutarea adevărului nu poate fi decât a unei conştiințe care devine pe drumul către centru. Drumul existenței este un drum către centru. Or, în acest drum spre centru, ficțiunea este inutilă, este un obstacol. Romanul, dacă vrea să se salveze, trebuie să fie un duplicat al acestei aventuri a existenței eului. „Dimpotrivă, cred foarte serios că şi etapele unei inteligențe, ca şi în fazele unui sentiment, pot constitui un roman. Nu înțeleg de ce ar fi „roman“ o carte în care se descrie o boală, o meserie oarecare sau o cocotă – şi n-ar fi tot atât de roman o carte în ccare s-ar descrie luptunui om viu cu propriile gânduri sau viața unui om între cărți şi vise. (…) De ce „analiza sufletească“ a unei cocote ar fi mai interesantă decât transcrierea justă a dramei lăuntrice a unui matematician sau

metafizician? Orice se întâmplă în viaţă, poate constitui un roman. (…) Orice e viu se poate transforma în epic. Orice a fost trăit, sau ar putea fi trăit“[1385]

Figura „Şantierului“ autobiografic domină toată opera literară a lui Eliade, pentru că autobiografia este termenul proxim spre care tinde literatura sa, sau din care se naşte.[1386]

Prima însemnare în jurnal este despre un vis: „Mă visam împreună cu R. amanţi“.[1387] Apoi: „Azi mi-am închiriat un birou şi o lampă de lucru. Trebuie să mărturisesc că e foarte trist. Îmi spun că am de dus la capăt o muncă grea, *et caetera* – dar dorul de vagabondaj mă face trist, mă umileşte“.[1388] Avem fixată încă din prima pagină romanului indirect cele două cicluri, erotic şi ascetic, ale conştiinţei eliadiene, Scylla şi Carybda între care se va zbate personajul autorului romanului indirect. Ceea ce surprinde este continua obsesie erotică, atenţia permanentă asupra scenelor şi detaliilor sexuale. Erosul este foarte important, domină într-un nume fel epica din jurnal, dovedindu-se mult mai important decât asceza minimală care de abia mai are loc în câmpul existenţei personajului figurat de romanul indirect. Mobilitatea stărilor psihice şi a interesului erotic condamnă personajul la un vitalism continuu. Dar personajul este chiar Eliade, întruchiparea mitului intelectualului, dar un intelectual care trăieşte şi problematizează prin experienţa erosului şi a suferinţei. Personajul romanului indirect devine eroul romanului indirect: „ Da, domnii mei, am dreptul să-mi scriu romanele vieţii mele; pentru că trăiesc din toate punctele de vedere o existenţă prodigioasă“.[1389] O existenţă prodigioasă înseamnă o existenţă de căutări continue, de ratări, de experienţe, de căderi. Uneori personajul este supus disoluţiei interioare, tristeţei, deznădejdii, dar aventura continuă, existenţa prodigioasă a fiului risipitor este de neoprit. „Ceasurile mele obscure, cu atâţi demoni în carne, cu o memorie care nu vomitează nici unul dine gesturile mele infame, - cine le va şti vreodată? Şi visul în care trăiesc, visul ăsta fantastic, cu nemurire şi senzualitate? Mă zbat, mă apuc de toate obiectele concrete pe care le mai pot zări în această «noche oscura del’anima».“[1390] În toată acestă turbulenţă, modernismul lui Eliade ca autor mi se pare o prezenţă solidă. Imoralismul, vitalismul, erotismul sunt note ale paradigmei moderniste prezente ca mărci sigure ale

epocii interbelice ale literaturii. Chiar această sinceritate liminară este ea însăşi o marcă a modernităţii accceptate şi jucate ca destin: „Descopăr o pastă inferioară , balcanică, nevirilă, în fiinţa mea. Sunt făcut din mai multe substanţe, din mai multe toxine. Iubesc vulgaritatea. Ce e de făcut?“[1391] Conştiinţa eliadiană este un zigzag continuu de trăiri, de retrăiri, de bovarisme, de speranţe: „ Astăzi, de pildă, n-am făcut nimic altceva decât muncă de purgatoriu; gramatică şi lexic, toată ziua, până la dezgust. Şi totuşi, de câte ori n-am dat târcoale caietului acesta, de câte ori n-am fost ispitit să-l deschid şi să scriu. Dar ce să scriu, despre cine? N-am gândit, n-am simţit, n-am trăit, chiar, nimic. De unde atunci nerăbadarea aceasta, emoţia aceasta de a surprinde ceva, de a pătrunde în suflet şi a oglindi ceva aici? Şi totuşi, nu mă pot despărţi. Mi se pare că mi-am pierdut timpul în zadar dacă nu sunt în stare să scot din ziua întreagă măcar o pagină „de viaţă“. Spaima pe care o am să nu mă consume viaţa de toate zilelele. Graba de a mă aduna, în fiecare seară, în faţa caietului acesta şi a-mi asigura nemurirea, trecere mea în conştiinţa altora…“[1392]Iată deci pariul esenţial al eroului romanului indirect, o formă de nemurire a autorului, o nemurire obţinută prin lectura celorlalţi, prin devenirea eroului şi a autorului complice, o devenire pâna la o formă de obiectivare care să impună celorlalţi acest destin, această experienţă ca fiind exemplară, deci o formă de ritual magic. Eliade nu este nicăieri în Şantier dedicat unei forme de mistică căutare a divinului, dimpotrivă întreaga experienţă este una a impunerii unui eu limitat, slăbit de îndoială şi de interogaţii multiple. Există în fiecare interogaţie eliadiană din acest jurnal ceva încă adolescentin, prin febrilitatea tuturor acestor ipoteze care se învârt toate în jurul eului şi a apariţiei sale pentru ceilalţi: „Habar n-am de politică şi se întâmplă totuşi lucruri atât de interesante lângă mine. Dar aş fi ipocrit dacă aş spune că simt vreo curiozitate pentru ele. Trăiesc oare supraistoric? Nu ştiu. Mă simt însă de 22 de ani, şi tinereţea asta îşi cere toate drepturile; care mă umilesc, fireşte, mă fac să sufăr de multe ori – şi mă apasă în gândurile mele, în libertatea mea mai ales.“[1393]Va descoperi totuşi politica mai târziu, în ţară, alături de Nae Ionescu, în 1937.[1394]

Eliade este aici, în Şantier, deplin conştient de partitura simbolică pe care o scrie, rolul tânărului miraculos al culturii române, eroul care se admiră pe

sine în oglinda mereu interogată asupra destinului care trebuie să fie el însuşi mereu provocat, mereu redobândit prin experienţă şi meditaţie. Romanul indirect este o invitaţie la cunoaşterea autorului. O invitaţie ancorată ca o provocare de miza asumată atât de apologetic, o promisiune pentru o nemurire viitoare şi pentru dreptul la lectura disciplinată a contemporanilor, şi nu numai.

Scriind despre Şantier, Mihail Sebastian nota: „(…) Şantier nu este altceva decât rezervorul iniţial al tuturor cărţilor de până azi ale d-lui Eliade. Le regăsim pe toate aici, în prima lor formă, în primele lor izvoare, nediferenţiate încă, prinse toate într-o mare şi complexă experienţă de viaţă, de unde se vor detaşa una câte una, cu atât mai straniu deosebite cu cât punctul lor de plecare era comun.“ Şantier îi pare lui Sebastian: „(…) o carte majoră, cu mult dincole de posibilităţile unui roman, o carte de sinceritǎţi grave şi de analize directe, o carte de singurătate, de răfuieli intime, de lichidări sufleteşti, de vigilenţă permanentă. De luciditate şi luptă. Lipsa ei de artificii este aproape tragică.“[1395] Eliade va nota în *Memorii* că regretă că nu a publicat jurnalul ca atare, astfel ar fi creat o nouă premieră în literatura română, publicând un jurnal integral. Dar editorului îi promisse un roman, aşa că a trebuit să recurgă la acest artificiu pentru a satisface dorinţa editorului, precum şi propria nevoie de bani: „Nu m-am consolat niciodată că, în acei ani când îmi îngăduiam toate libertăţile, am ales soluţia hibridă a „romanului indirect“. Dacă l-aş fi publicat integral, *Jurnalul* indian ar fi fost o carte semnificativă. Ar fi inaugurat, în România, un gen literar care probabil că va deveni popular, în literatura europeană, în vreo zece-douăzeci de ani.“[1396]

Pompiliu Constantinescu va observa în cronica *romanului* ceea ce s-ar putea numi *paradoxul Eliade*, şi anume, faptul că Eliade este mai autentic epic în jurnal decât în roman, că ceva esenţial se pierde la „transcrierea“ în roman a notaţiilor jurnaliere: „Din Şantier deducem că dl Eliade reţine admirabil datele psihologice concrete ale oamenilor, dar că autenticitatea lor se pierde în elaborarea ficţiunii epice. Cât de autentică este atmosfera adolescenţilor din acest jurnal intim şi cât de de discursivă este aceea din Întoarcerea!“[1397] Într-adevăr se poate observa relativ uşor cum Eliade îşi reduce serios şansele în epică prin artficiul transcrierii cu diverse tehnici şi

metode a notațiilor jurnaliere. Faptul că nu alege decât în *Maitreyi* convenţia persoanei întîi, care dă posibilitatea de a avea un narator implicat, deci o conştiinţă prin filtrul căreia descrierea şi reprezentarea să parvină cititorului, îl văduveşte pe Eliade de o bună parte din talentul său narativ şi de psiholog.

Jurnalul portughez

După zece ani[1398] de la epoca Şantierului, avem în *Jurnalul portughez*[1399] un nou fragment de jurnal eliadian. De data aceast tonul este mai matur, autorul are în jur de 35 de ani, a trecut prin experienţe dramatice, nu mai este un adolescent romantic visător. Cu toate acestea multe din caracteristicile personalităţii eliadiene sunt prezente, unele chiar exacerbate, o anume egolatrie persistentă, un erotism abia ascuns, aceaşi căutare obscură dar consistentă şi vocală a prodigiosului, a extraordinarului. Scena ego-ului eliadian este acum Lisabona, o ţară neutră aflată în afara unui război cutremurător, fără precedent, care îi oferă autorului liniştea necesară lecturilor, creaţiei, şi mai ales, răgazul ocolirii istoriei care terorizează, care a aneantizat deja o mare parte a generaţiei sale. Eliade ştie că este un privilegiat, că a scăpat de închisoare sau de linia întâi a frontului, destinul tuturor legionarilor nepocăiţi. Nae Ionescu murise în martie 1940, îl „eliberase“ astfel de orice angajament irevocabil faţă de istorie, de politică, în special. Legiunea murise şi ea în lovitura de stat din ianuarie 1941.[1400]Astfel istoria se dispensase de eforturile domnului Eliade, epoca eroică trecuse, lăsând în urmă asasinate, progromuri, cariere distruse, trădări ignobile, o întreagă propagandă asurzitoare îngropată în maculatura unei epoci stranii şi violente. După ieşirea din lagăr, în noiembrie 1938, după moartea lui Codreanu, Eliade nu mai provoacă destinul cu nimic, este mai puţin ofensiv, înţelegând cât de uşor este să-ţi pierzi viaţa în România lui Carol al II-lea, a lui Armand Călinescu şi a lui Horia Sima. Dictatura regală aplatizase inevitabil întreaga viaţă politică şi culturală a ţării, era un regim de dictatură personală, o epocă de disoluţie. Singurul volum publicat în această perioadă de Eliade este *Fragmentarium*, alcătuit de altfel din scrieri mai vechi, din foiletoane apărute deja în presa vremii.

Cariera de diplomat al lui Eliade este un refugiu, o dezertare de la locul bătăliei istorice şi politice, o „fentare“ a destinului. Eliade a înțeles că trebuie şă-şi salveze viața, că nu poate şi nici nu trebuie să devină un martir al cauzei legionare, că nu are nici un sens, nefiind cu adevărat un om politic. Aici se deosebeşte de Noica foarte mult, care, deşi considerat cel mai placid dintre criterionişti, are o reacție de eroism personal la moartea lui Codreanu, consideră crima ca fiind monstruoasă şi intră în rândurile Legiunii, angajându-se total. Eliade nu se întoarce în țară la abdicarea regelui şi nu participă la reînvierea Legiunii. Probabil că motivul cel mai important pentru care nu poate face acest lucru este declarația de desolidarizare[1401] pe care o dăduse totuşi la plecarea din lagăr. Însuşi Nae Ionescu făcuse o astfel de declarație, astfel că Eliade era într-o companie selectă, dar Nae Ionescu era mort şi nu trebuia să mai explice nimic, pe când Eliade ar fi trebuit poate să se explice. Cert este că, din septembrie 1940 până în ianuarie 1941, Eliade nu se manifestă în nici un fel, rămâne la Londra, iar în februarie 1941 ajunge la Lisabona, noul său post.

Jurnalul se deschide cu data de 21 aprilie 1941, odată cu plecarea Ninei spre țară pentru o perioadă de patru-cinci săptămâni. La 13 iunie notează: „Niciodată n-am avut mai net sentimentul că sunt un mare scriitor şi că romanele mele vor fi singurele citite din toată producția 1925-1940, peste o sută de ani. Aşa de puternic mă stăpâneşte sentimentul acesta, aşa de total sunt acum convins de geniul meu literar, încât uneori mă întreb dacă nu cumva „redescoperirea“ aceasta a mea nu înseamnă începutul bătrâneții, dacă forța mea de creație nu e sleită.“[1402]Reciteşte câteva din romanele epocii, *Ion, Întunecare*, încercând să afle ce rămâne, cine rămâne şi este satisfăcut, este din rândul celor mari, el va ramâne. Odată cu invadarea URSS de către Germania, jurnalul devine şi unul politic, Eliade este un susținător al cauzei Axei pentru că România nu are altă şansă de a scăpa de ocuparea de către soviete. Or, pericolul rusesc, pericolul barbariei eterne este cel mai mare pericol. Germania este un aliat suportabil, o forță a Europei şi un popor civilizat. La 30 iunie nota: „Ieri, primele comunicate germane de pe frontul rus care mă liniştesc. Furioasa mea iubire de țară, naționalismul meu incandescent mă doboară. Nu mai pot face nimic de când România a intrat în războoi. Nu pot scrie. Am abandonat iar

romanul.“[1403]

În seria egolatriei insistente, iată ce nota la 11 decembrie 1941: „Este fără margine capacitatea mea de a înțelege şi simți cultura în toate formele ei. Dacă aş putea exprima măcar a suta parte din tot ce gândesc şi din tot *ce ştiu* altfel decât se ştie de ceilalți! Nu cred că s-a mai întâlnit un geniu de o asemenea complexitate – în orice caz orizonturile mele intelectuale sunt mult mai vaste ca ale lui Goethe. Mă trezesc, bunăoară, că voi putea scrie, cu uşurință, o carte asupra poeziei portugheze în sec. XIX. Nu sunt erudit, sau, nu sunt numai erudit. Fără îndoială că un altul ştie mai bine decât mine istoria poeziei portugheze în sec. XIX. Dar sunt sigur că eu o înțeleg şi o simt profund, mai original, mai sistematic.“[1404]

Există şi note mai grave, o preocupare pentru pariul esențial al vieții, dincolo de nivelul profan: „Totuşi, oricum aş pune problema, nu pot trece peste acest lucru simplu, fundamental, imediat: că sunt muritor, că oricând pot muri, jucându-mi astfel cartea mântuirii. Faptul e acesta: orice aş crede despre viața post-mortem, ea există: dacă accept credința şi doctrina creştină, trebuie să încerc măcar ceva ca să mă mântui, să încerc măcar pocăința unora dintre păcatele mele; dacă accept dogma ocultistă (metafizică), tot trebuie să fac ceva; nu pot trăi la infinit aşa cum trăiesc de câțiva ani, pentru lecturi, erotică, scris şi contemplație pasivă. Ambele drumuri pe care le cunosc îmi sunt interzise de lenea mea, de păcatele mele, de neurastenia mea. Şi, cu toate acestea, nu trece o zi în care să nu întrevăd, măcar pentru o clipă, realitatea că aş putea muri, acum trecând în marea de dincolo fără nici o tehnică fermă.“[1405] Nota este foarte interesantă pentru nivelul spiritual al lui Eliade de la acel moment, este foarte clar că în continuare efortul principal îl face pentru creația culturală, dar există clipe în care ecoul preocupărilor exclusiv spirituale îl atinge, atunci viața nu mai este numai o fugă pentru celebritatea literară sau ştiințifică, de altfel tragedia Ninei îl va aduce mult mai aproape de acest fel de preocupări religioase, la care de altfel nu va mai face nici o trimitere în jurnalele senectuții. Deocamdată totul pare încă un pariu nejucat, o alegere deschisă, dar o alegere care trebuie făcută. Dumnezeu pare a fi un subiect existențial. În mijlocul crizelor, al neuroasteniei, al viciului, un gând îl aduce mereu la echilibru, dragostea imensă a Ninei. În aceeaşi ordine de idei, a preocupării

pentru autodefinire notează în septembrie 1942: „Cea mai cumplită disperare şi „angoisse“ am simțit-o în clipele când înțelegeam că anumite lucruri *au trecut* iremediabil, că *orice s-ar întâmpla* ele nu vor mai putea fi retrăite. Sentimentul acesta stă în centrul melancoliei şi deznădejdii mele.“[1406]

În 30 mai 1942 notează terminarea cărții despre Salazar, care l-a preocupat în toată această perioadă. De ce a scris-o? De ce o carte despre dictatura unui profesor de economie? Pentru că volumul are un mesaj secret, conducerea trebuie asumată de elita spiritului, Salazar este un profesor, un om dedicat spiritului care a înțeles că patria are nevoie de el şi s-a supus, a dat țării sale un drum, o cale spre stabilitate şi supraviețuire. E poate o aluzie la faptul că România ar fi trebuit condusă de Nae Ionescu, sau poate chiar de Mircea Eliade. În locul unei dictaturi millitare destul de primitive, care trebuie acceptată, date fiind condițiile de război, România ar trebui poate să se îndrepte către un regim care sa-i asigure creşterea interioară şi supraviețuirea în concertul națiunilor europene.

În iulie 1942 urmează un eveniment important, vizita în țară după ce avusese loc audiența la Salazar. Simplul comentariu al acestuia cu privire la „spiritul de front“ care ar trebuie să existe în țară pentru a putea preîntâmpina sfârşitul războiului şi condițiile viitoarei păci, nu poate fi luat cu adevărat ca un mesaj al lui Salazar pentru conducerea statului român. De altfel, nimeni dintre oficiali nu interpretează astfel audiența, astfel că la Bucureşti, Eliade este primit de Mihai Antonescu în urma unei intervenții amicale, şi nu pe cale ierahică. Interesante sunt comentariile lui Eliade şi, mai ales, sentimentul, de data asta împărtăşit, că este considerat încă legionar : „Acasă, mă aşteptau mai mulți prieteni, care s-au amuzat de întrevedere, dar care totuşi erau dezamăgiți: speraseră că audiența va avea un sens politic (Ică să încerce, prin mine, o înțelegere cu Legiunea)“[1407]Apoi: „Îmi continui ancheta mea printre prietenii legionari: ce s-a întâmplat, şi de ce, la 24 ianuarie? Mă conving tot mai mult că li s-a întins o cursă, în care au căzut ca nişte naivi. Observ că în burghezie a dispărut refrenul „jefuitorii-rebeli“. În fond, Emil Bulbuc are dreptate: „ Să mi se arate un singur legionar care s-a îmbogățit sub regimul legionar“. Interesantă expresia prietenilor mei: „Aşa-zisa victorie a legionarilor de la 6

septembrie“.[1408] Interesantă punere a problemei, „în burghezie“, o numire specifică unui antiburghez pasionat, unui legionar care abia încearcă să ascundă prezența urmelor unei pasiuni încă prezente. Eliade era conştient că trebuie să fie permanent atent şi duplicitar pentr a-şi putea păstra postul în diplomație, dacă era considerat un legionar activ, ar fi fost demis imediat sau poate chiar arestat. Deci nu putea risca. Urmărirea pe care o acuză la Bucureşti este foarte probabilă, dar mai puțin din partea Gestapo-ului, cât din partea SIS-ului, care trebuia să monitorizeze toate mişcările posibile ale legionarilor. În acelaşi interval nota: „Intervin episodic în discuție, mărturisind că, deşi legionar, am suspendat orice judecată politică internă atâta timp cât durează războiul cu Rusia. Dinu îmi răspunde că războiul nu e decisiv. Că decisivă este problema morală – participarea sau nu la un stat care astăzi este condus de un Carol II, mâine de mareşal, poimâine de un soviet, şi a te strecura fără probleme de conştiință, spunându-ți pur şi simplu că eşti „tehnician“. Răspunsul violent al lui Mircea, care-l acuză pe (Dinu) că Legiunea creează un nou dreyfusism“. [1409] Noica trebuia să fie probabil cel mai neconsolat dintre ei cu privire la eşecul Legiunii şi cu „armonizarea“ cu situația din țară dominată de Antonescu. Legiunea părea o virtualitate neconsumată, o şansă prăbuşită printr-o simplă eroare de calcul şi dintr-o nefastă atitudine belicoasă a mareşalului. Legiunea putea deci reveni şi trebuia să revină pentru a împlini proiectul Căpitanului. Dar istoria îi va da dreptate lui Mircea Vulcănescu, Legiunea era un proiect sfârşit, ceea ce conta era supraviețuirea statului, deci eliminarea oricărei posibilități a războiului civil.[1410] Eliade este totuşi parcimonios cu notele despre situația din țară şi foarte succint în relatarea intervalului petrecut la Bucureşti fiind evidentă teama de repercusiuni, dacă jurnalul ar fi fost rechiziționat cuprinzând mai multe şi mai transparente comentarii.

Legat de acest episod este foarte interesantă corespondența cu Ioan Petru Culianu din perioada în care acesta scria la monografia despre Eliade. Eliade este conştient că trebuie în continuare să-şi camufleze existența politică din tinerețe şi este extrem de interesat să-l ghideze pe Culianu astfel încât finalmente propria interpretare a faptelor să treacă şi discipolului care înota încă în confuzie şi ignoranță. Eliade trebuie să fi înțeles că exercițiul encomiastic al tânărului discipol risca să se dizolve în cunoaştere concretă,

în dezvăluire şi pătrundere a camuflajului misteric al propriei existenţe. Aşa că îi scrie o scrisoare pe 10 ianuarie 1977 acestuia, care se afla deja în Olanda, în care îi face utile şi confidenţiale precizări biografice, dar toate în spiritul camuflării adevărului: „1942: în August, după o lungă audienţă la Salazar, plec pentru zece zile la Buc..Aş putea spune că aveam un „mesaj“ pentru Generalul Antonescu. Pe „foarte departe“. Salazar îi spunea asta: forţa D-tale este armata; atunci de ce o distrugi la Cotul Donului şi în Caucaz? În locul D-tale, eu aş păstra cât mai multe divizii acasă, pentru mai târziu… Salazar „a înţeles că am înţeles mesajul“ când a aflat că, a doua zi, după audienţă, luasem avionul pentru Bucureşti. Evident, Gestapoul şi Serv. Secret român m-au luat în primire de la aeroport. În audienţa la Ică, am făcut imprudenţa că i-am transmis „mesajul“ pentru General. Aşa că, n-am mai ajuns să-l văd pe „Conducător“. (De altfel, cinstit cum era, n-ar fi urmat sfatul lui S. şi ar fi continuat să participe cu entuzism la campania din Rusia. În acea vară, probabil că încă credea în victoria Germaniei). Nu cred că este necesar de a aminti că nu l-am putut vedea pe Mihail Sebastian. (Nu l-am putut vedea nici pe Maniu, Brătianu etc.)“.[1411]Explicaţia este totalmente contrafactuală, nu a existat nici un „mesaj“ de la Salazar, vizita la Bucureşti era de mult programată, nici vorbă să-l fi primit Generalul, Ică l-a primit la intervenţia unui cunoscut comun celor doi, iar vizitele la şefii opoziţiei sunt ficţiune curată. Pe Mihail Sebastian nici nu mai avea de ce să-l vadă, prietenia lor era demult apusă. Eliade este aici în plin exerciţiu de autoficţionalizare a existenţei pentru a reuşi să îndepărteze încă o dată orice apropiere de miezul fierbinte al secretului său existenţial, poziţia legionară avută în tinereţe. Există aici o adevărată fugă pentru a ascunde cât mai mult din această tinereţe frământată, Eliade era realmente convins că orice recunoaştere a tribulaţiilor din tinereţe l-ar ucide ca persoană publică, i-ar distruge cariera, ar deveni un cadavru viu. Această posibilitate i-a dictat tot timpul această tactică de-a nega totul, de ascunde totul sau a pune pe toată lumea pe piste false. Probabil că şi imposibilitatea de a se decide să aibă o poziţie publică critică la adresa Bucureştiului a venit tot de aici, de la spaima de a nu fi expus public în faţa întregii lumi ca un fascist impenitent, ca un strigoi al trecutului totalitar. Într-o lume dominată de o intelectualitate marxistă sau marxizantă, o lume în care tribunalele savante sau cele

populare funcţionau neîncetat, spaima lui Eliade nu era fără temei.

În ianuarie 1978, Eliade revine asupra chestiunilor delicate: „Trebuie să recunosc: referința la C.Z.C. nu mă încântă, pentru că poate da loc la «confuzii». (Asta îi reproşam şi lui Scagno: simpatia față de Legiune a fost indirectă, prin Nae Ionescu, şi n-a avut nici o influență în gândirea şi scrierile mele; a fost doar pretextul de a-mi pierde Conferința la Univ. din Bucureşti, şi, mai ales, de a fi calomniat între anii 1944-1968, în țară şi în străinătate…). În privința lui C.Z.C. nu ştiu ce să cred; a fost, desigur cinstit şi a izbutit să trezească o generație întreagă; dar, lipsit de spirit politic, a provocat cascada de represiuni (Carol II, Antonescu, comunişti) care a decapitat întreaga generație pe care o «trezise»… Nu cred că se poate scrie o istorie obiectivă a mişcării legionare şi nici un portret la lui C.Z.C.. Documentele la îndemână sunt insuficiente. În plus, o atitudine „obiectivă“ poate fi fatală autorului. Astăzi nu sunt acceptate decât apologiile (pentru un număr infim de fanatici, de toate naţiile) sau execuţiile (pentru majoritatea cititorilor europeni şi americani). După Buchenwald şi Auschwitz, chiar oamenii cinstiți nu-şi mai pot îngădui să fie «obiectivi»“.[1412] Eliade încearcă încă o dată să explice inexplicabilul, pentru că fără a oferi date reale despre perioada sa legionară, totul rămâne într-o confuzie groasă. Totuşi, se pare că simte că Culianu se aproprie şi el, ca şi alţii, de aflarea unui secret important, apropierea sa de cercurile legionare, poate chiar aflarea a mai mult decât atât. Comentarea rolului în epocă a lui Codreanu nu este lipsită de interes, deşi este cenzurată şi evazivă. Ce înseamnă a trezi o generație întreagă?! A trezi la ce, pentru ce? Nimic clar. A cerceta obiectiv realitatea epocii, a ajunge la un diagnostic obiectiv este mai dagrabă inteligibil, pentru că este înscrisă aici dorința legitimă a lui Eliade, şi a altora de altfel, ca dreapta europeană să nu fie judecată numai cu datele postbelice, ci şi cu date antebelice, în sensul în care nu întreaga dreaptă europeană antebelică a fost totalitară, antisemită şi fascistă. Pe de altă parte, pare că Eliade implică şi că dosarul epocii interbelice nu mai poate fi judecat cu obiectivitate după război, când învingătorii rescriu istoria aşa cum le place. Ar intra aici, desigur, dosarul democrațiilor interbelice eşuate, laşitatea europenilor în fața Germania, colaboraționismul cu URSS, care nu era cu nimic mai puțin criminală decât Germania lui Hitler şi mai puțin vinovată pentru dezastrul

Europei etc. Toate acestea, implică Eliade, sunt astăzi de nespus, nimeni nu la va accepta, trebuie să fie aşteptate circumstaţe istorice mai favorabile.

La întoarcerea din ţară se opreşte la Berlin, unde se întâlneşte cu Carl Schmitt, ocazie pentru a-l cunoaşte pe maestrul german al lui Nae Ionescu şi pentru începerea unei legături pe care o va putea relua abia după război, pe calea corespondenţei. Carl Schmitt, la rândul său, va face o vizită la Lisabona, peste doi ani, unde cei doi se vor reîntâlni.[1413]

La 5 septembrie 1942 găsim o foarte interesantă notă despre sine care spune multe despre propria sa personalitate: „De fapt, tragedia vieţii mele se poate reduce la această formulă: sunt un păgân, un perfect păgân clasic, care încerc să mă creştinez. Pentru mine, ritmurile cosmice, simbolurile, semnele, magia, erotica – există mai mult şi mai „imediat“ decât problema mântuirii. Dar cea mai bună parte am închinat-o acestei probleme, fără să pot face un singur pas înainte“.[1414]Eliade recunoaşte aici cu o sinceritate liminară problema spirituală cu care se confruntă, o natură generoasă care îi interzice accesul la problematica majoră a creştinătăţii, mântuirea. Apoi în 26 septembrie: „ Religiozitatea mea: Foarte rar simt nevoia *prezenţei* lui Dumnezeu. Nu mă rog şi nici nu ştiu să mă rog. Când intru într-o biserică, fac eforturi să mă rog. Dar nu-mi dau seama dacă reuşesc. Dar adesea am crize religioase: dorinţe de izolare, de contemplaţie departe de lume. Disperare. Dorinţă (şi speranţă) de ascetism. Ceea ce e permanent: pasiune pentru formele obiective, eterne, ale religiei – pentru simbol, rit, mit. Cred că vocaţia mea religioasă se realizează pe această cale: a arăta validitatea experimentală a lucrurilor considerate moarte. Pentru mine, o spirală, bunăoară, sau un „arbore al vieţii“ este tot atât de plin de sacralitate ca şi o icoană. Am mai ales acces la formulele metafizice ale religiozităţii. Eu „trăiesc“ aceste formule în aparenţă seci şi rigide“.[1415]

Deci fără a avea acces la experienţa mistică personală poate înţelege şi distinge miza metafizică a sacrului: „Problema sacrului (deci problema religioasă) este problema fundamentală a cunoaşterii. *Altul, celălalt* – este, de fapt, obiectul“.[1416] Funcţia metafizică de savant odată asumată definitiv îşi notează viziunea despre marea sa carte viitoare: „ De aceea, *Introducerea* pe care o voi scrie va avea o valoare revoluţionară, pentru că arăt permanenţa aşa-numitei „metafizici“ în gesturi şi rituri străvechi; identific

pe Socrate sau Platon de cel puţin zece ori pe planul religios“.[1417]

Cu toate acestea, Eliade revine şi în 6 ianuarie 1943 notează: „ Uneori mă sperii cât de mult şi de adânc înţeleg realităţile *post-mortem*. Aproape că nu mai am curajul şi nici mijloacele lexicale ca să le comunic. *Văd* lucruri pe care foarte puţini moderni lucizi le pot atinge. Ceea ce se întâmplă după moarte îmi este, într-un oarecare sens, cunoscut. Îndeosebi mă obsedează o imagine, pe care mi-e peste putinţă să o descriu, prin care am ghicit cum sufletele celor de demult morţi se „odihnesc“, retopindu-se în străMoşi, în arhetipuri“. [1418] O frază jüngeriană.

În jurnalul romanului *Viaţă nouă* va nota pe data de 8 septembrie 1942: „Uneori, sentimentul măreţiei fără egal a operei pe care mi-am propus s-o dau neamului meu, paralizează creaţia. Rămân cu ochii în gol, contemplând desfăşurarea acţiunilor viitoare, incapabil să continui pagina începută.“[1419] Sentimentul propriei personalităţi explodează în astfel de afirmaţii care nu pot fi comentate.

Există în întreg *Jurnalul portughez* o insistentă temă a nihilismului şi a neantului. Eliade pare deseori covârşit de o îndoială metafizică profundă, chinuitoare: „Mă gândesc mereu la acelaşi lucru: că s-ar putea să mor, şi pentru întâia oară mă îndoiesc de o realitate *post mortem*. Dacă e nimicul, numai anihilarea?! La ce bun au fost, atunci, toate câte s-au întâmplat?! Nimic nu mai are sens, pe această lume, dacă *dincolo* nu e nimic.“[1420]

Tema foarte importantă a naţionalismului revine mereu ca un motiv esenţial. La 1 decembrie 1942 va nota: „ Cu ce voluptate m-aş lăsa acum antrenat în scrierea unei cărţi de artă, religie sau metafizică! Actul gândului şi al creaţiei mele mă eliberează de toate coşmarurile acestea. Dacă nu m-aş simţi atât de român, poate aş putea să mă detaşez fără greutate chiar în muncile mele impuse de împrejurări. Dar Corneliu Codreanu a făcut din mine un fanatic român. Cât timp judec în istorie – iar nu în absolut - , nu pot gândi nimic fără să ţin seama de neamul meu.“[1421] În 4 ianuarie 1943 notează: „Niciodată n-aş fi crezut că voi ajunge la disperare metafizică plecând de la politică şi naţionalism.“ Nota este legată de sentimentul acut al pericolului pentru ţară, pericolul de a fi aneantizată în încleşterea rezboiului. Războiul dădea semne că va fi lung şi nu neapărat victoria urma să aparţină Germaniei. România risca deci înfrângerea şi ocupare de către

ruşi, ceea ce însemna distrugerea poporului român, pentru Eliade.[1422]

Războiul revine din când în când ca o tema de fundal continuă: „Churchill şi Roosevelt s-au întâlnit din nou la Casablanca. Şi nici unul dintre oamenii lor nu văd cum îi joacă Stalin, cum sunt victima celei mai tragice farse din istoria lumii: asasinii roşii – care au –față de ceilalți asasini politici meritul de a fi operat pe scară mare, de la milioane în sus, asasinii roşii aşteptaţi ca liberatori ai Europei“.[1423] Mai târziu în 7 iunie 1943 o notă de o luciditate extraordinară: „În apocaliptica încleştare de astăzi, neamul meu are prea puțini sorți de a supraviețui; iată obsesia mea de fiecare zi care, dacă nu mă va doborî definitiv, mă va istovi, în orice caz, până la măduvă. (…) În fața acestui colos în marş victorios, o Românie bolnavă, optimistă, credulă. O clasă dominantă care aşteaptă totul de la ura ei împotriva nemților. În această furtună hotărâtoare, piloții noştri sunt orbi. (…) Nimeni nu vede faptul simplu că, dacă ruşii nu pot fi bătuți, căderea Germaniei va aduce după sine ocuparea României de către sovietici, cu tot ceea ce urmează: execuția celor 100 000 de oameni care în pofida păcatelor lor, alcătuiesc astăzi fenomenul românesc“.[1424] Legat de comunism Eliade va mai nota în 17 ianuarie 1944: „În fond, am toate motivele să cred că Rusia Sovietică trebuie să biruie şi să înceapă un nou ciclu istoric. Omul pe care îl descopăr eu în toate societățile arhaice e demult depăşit în Europa. De la Renaştere şi revoluția industrială încoace, asistăm la o altă antropologie. Numai omul sovietic o poate realiza integral. Omul modern e hibrid. Nu mai gândeşte ca cel tradițional, nu mai valorifică viața asemenea lui – dar n-are nici curajul de a deveni maşină producătoare de valori economice, ca în Rusia Sovietică. Să încercăm iarăşi „sinteze“, iarăşi ajustări, iarăşi compromisuri?“[1425]Putem recunoaşte aici o temă importantă a antropologiei filozofice eliadiene, şi anume cea a *schimbării subiectului*, temă care-l va presocupa cu deosebire după război, în încercarea de a defini esența ființei umane.

În martie 1943 îi scria lui C. Noica, care îi îngrijea editorial operele care apăreau la Bucureşti: „Începe să mă plictisească decalajul acesta dintre gândirea mea şi operele care văd lumina tiparului. Sunt întotdeauna înapoi cu cel puțin patru-cinci ani. Cum mă aflu în preajma maturității, este penibil să apar cu lucrări elaborate şi redactate în fazele pregătitoare. Dar, evident,

liniştea materială de care mă bucur de trei ani trebuie scump plătită. Nu mi se pot da atâtea lucruri – pace, lumină, ţigări, cafea, bani de buzunar – fără să nu dau nimic în schimb. Şi ce dau eu valorează, poate, de zece ori mai mult – pentru că sunt realităţi ireversibile. Am sacrificat pentru banii de buzunar pe care i-am din 1940 prezența mea alături de voi în evenimentele esențiale ale neamului, am sacrificat sărăcia mea stenică şi cel puţin două cărţi de maturitate, pe care încă nu le-am scris, pentru că n-am fost silit nici de proprietar, nici de prieteni, ca să le scriu.“[1426] În legătură cu destinul său de istoric al religiilor, Eliade va nota în 2 februarie 1944, relativ la o remarcă despre el a lui Ortega y Gasset: „Eu i-am răspuns că mă consider un cal troian în tabăra ştiinţifică şi că misiunea mea este de a pune odată capăt „războiului Troiei“ care durează de mult între ştiinţă şi filozofie. Vreau să validez ştiinţificeşte sensul metafizic al vieţii arhaice: adică să conving pe sociologi, comparatişti, etnografi şi folclorişti că studiile lor nu-şi găsesc sens decât valorificând aşa cum se cuvine, înțelegând aşa *cum este*, omul culturilor tradiționale. Cred că numai în asemenea chip ştiinţele etnoistorice pot ieşi din penibilul impas în care se află.“[1427]

O altă temă de fundal importantă este dragostea de țară: „În America după trei-patru ani aş dobândi o glorie, un public şi o avere considerabilă, dacă aş avea inima destul de împietrită ca să renunţ la românism pentru o altă cultură. Dar nu pot. Fără neamul meu, nimic nu mă mai interesează în istorie“.[1428] Iată o declarație care astăzi ar putea să fie considerată produsul unui retardat mintal, în orice caz o propoziție astăzi supectă. Un Eliade naționalist, un Eliade inutil.

În 6 aprilie 1944 disperat încă o dată de soarta României notează: „Simt că dorința mea de a mă duce în țară este alimentată în primul rând de dorința extincțiunii. M-aş duce pe front nu pentru ca să mă bat, ci pentru ca să mor. Un dezgust final de istorie. O sete de sinucidere. Apeoape că mă bănuiesc de laşitate în neurastenica mea dorință de a fi acolo unde se poate muri fără să afle ceilalţi de ce-ai vrut să mori. În orice caz, la acest prim examen în fața tragediei, am eşuat lamentabil. Nu pot suporta tragedia colectivității. Aş vrea să pier eu, înainte de a se fi consumat. […] Mă gândesc să scriu o carte: Teroarea istoriei, pe această temă: că, până mai deunăzi, orice dramă personală şi catastrofă etnică îşi avea justificarea într-

o cosmologie sau soteriologie oarecare (ritmurile cosmice, reabsorbţiunea în apă, ekpyrosis sau purificarea prin foc, ciclurile istoriei, „păcatele noastre“ etc.). Acum istoria terorizează pur şi simplu – pentru că tragediile provocate de ea nu-şi mai găsesc justificarea şi absolvirea“.[1429] Va scrie în 1949 *Mitul eternei reîntoarceri*, cartea sa cea mai ofensivă în sensul filozofiei istoriei.

Ceea ce este foarte interesant este că nu notează nimic în august 1944 despre evenimentele politice din ţară, nici un rând despre 23 august, despre ruperea alianţei cu Germania, o tăcere care spune foarte mult despre opţiunile lui Eliade. Cel mai probabil a considerat actul de la 23 august ca pe o sinucidere, ca pe o livrare necondiţionată în mâna sovieticilor şi ca pe un act de trădare a Germaniei. Dar jurnalul tace. În aceste momente drama Ninei devine mult mai prezentă în jurnal. La 20 noiembrie Nina murea ascunzându-i până în ultima clipă adevăratul diagnostic al bolii, cancer. Era o imensă dovadă de dragoste, o supunere definitivă a propriului destin. Cu toate acestea, unele din notaţiile lui Eliade sunt de un cinism egolatric de nesuportat. Nina devine atotprezentă în jurnal după moarte, Eliade scriind un „roman“ al Ninei, abia după trecerea ei dincolo.

Anul 1945 readuce notaţiile cu privire la proiectele eliadiene: „Misiunea mea în cultura sec. XX este să redescopăr şi s-o fac vie, lumea presocratică“. [1430] Criza existenţială se prelungeşte, face lecturi în special din Kierkegaard şi Şestov, comentează foarte puţin evenimentele politice şi războiul, acum definitiv pierdut, este preocupat în continuare de proiectul Prolegomenelor, pe care îl anticipează ca fiind important. În toată această perioadă se consolidează sentimentul unei apocalipse definitive, sfârşitul războiului înseamnă pentru Eliade prea puţin un nou început, cât mai ales prelungirea unei violenţe, prelungirea terorii istoriei. Avea dreptate din punctul de vedere al celui care vedea ocuparea Europei de soviete. Notaţiile anului 1945 se referă cu deosebire la Nina, la noile proiecte, la recitirea şi corectura vechilor romane, de câteva ori disecă problema libidoului propriu, al permanentei ispite erotice, un subiect mai puţin reliefat până acum, dar, pare-se, destul de presant. Viziunile şi visele cu Nina sunt atotprezente, torturante, reliefând criza existenţială a lui Eliade.

Pe 22 august vestea cea mare soseşte, viza franceză fusese acordată,

drumul spre Paris era liber. „Patru ani şi şapte luni de Portugalia! Mâine plec la Lisabona, să petrec „ultima“ săptămână. Joi, 13 septembrie, la 8.40, pleacă trenul spre Hendaya. Îmi făgăduiesc să fac bilanţul acestor ani în tren. Aici rămâne Nina, a opta parte din viaţa mea; şi foarte multe suferinţe“.[1431]

Jurnalul portughez este unul din cele mai interesante fragmente de jurnal eliadian. Textul său îl dezvăluie pe Eliade la epoca maturităţii, un autor interesant, un om aflat într-o cumpănă a destinului, luptând cu tenacitate pentru propria fiinţă, pentru propria libertate. Jurnalul nu este o capodoperă literară şi nici nu este un document uman extraordinar, este, în schimb, un document valoros, o fantă deschisă spre înţelegerea unuia dintre cei mai interesanţi şi prodigioşi intelectuali români ai secolului XX. Faţă de alte jurnale, chiar în domeniul românesc, acest jurnal nu atinge cota unui jurnal impresionant prin analiză, prin stilistica umană relevată. Rareori ochiul sau urechea lui Eliade surprinde aici la modul genuin spectacolul lumii, fauna umană este succint descrisă, sutele de pagini ale jurnalului nereuşind să devină admirabile dacât de puţine ori. În fond, calitatea unui jurnal nu poate fi decât metafizică sau estetică. Lectura unui jurnal îl transformă întotdeauna în literatură. Jurnalul eliadian nu este în nici unul din cele două sensuri o realizare, fără a fi totuşi câtuşi de puţin neinteresant sau factice. Capodopera lui Eliade în domeniul autoscopiei ramâne autobiografia sa, apărută în limba română sub falsul titlu de *Memorii*. *Jurnalul portughez* nu relevă o temperatură înaltă a ideaţiei, nu este nici martorul unei drame umane sau a unei drame a cunoaşterii, este în bună masură doar o proză al cărei interes vine din numele autorului. Cu toate acestea trebuie recunoscut jurnalului portughez autenticitatea şi sinceritatea, din jurnal reiese un Eliade viu, deseori frivol, adesea egolatru, pasionat profund de propria persoană, fără o angajare metafizică în existenţă, dominat de erotism, fără acces încă la dimensiunea religioasă a existenţei. Ceea ce umanizează şi complică liniile portretului eliadian este prezenţa dramei Ninei şi reflectarea acesteia în trăirile lui Eliade.

Dezvăluirea poziţiei politice a lui Eliade este de asemenea un element de interes major, pentru că ridică încă o dată vălul de pe angajarea politică şi istorică a lui Eliade. Eliade rămâne în această perioadă un legionar convins,

chiar dacă nu şi activ politic, chiar dacă luând distanţa necesară faţă de ceea era iremediabil un eşec, iremediabil compromitere în fosta acţiune politică a Legiunii. Eliade este deci şi la 35 şi la 38 de ani un om de dreapta, chiar dacă nu şi în mod necesar încă un radical de dreapta. Cred că interpretarea pe care o dă Sorin Alexandrescu *intermezzo*-ului portughez, în sensul unei tranziţii de la legionarism spre altceva, nu se poate susţine. Eliade rămâne la vechile poziţii, acceptând totuşi evidenţele politice şi raporturile de forţă instaurate după ianuarie 1941. Sfârşitul războiului, înfrângerea suferită de România, ocuparea ţării de Armata Roşie îl va face abia să renunţe la orice credinţă politică legionară, în sensul unei speranţe concrete privind reluarea unei acţiuni politice reale a acestora. Atunci de-abia, Eliade va renunţa complet la politică, la a mai gândi politic, la a mai acţiona politic sau la a mai spera politic. Raportarea la România se va face pe un cu totul alt plan, pur cultural şi prin acesta transinstoric, *România în eternitate*.[1432]

Jurnal 1941-1969

„Aici, în «Occident», nu sunt decât un fragment.“ (M. Eliade, *Jurnal*, 1953)

Jurnalul, de fapt selecţia din marele Jurnal, lui Eliade începe cu câteva fragmente din jurnalul porughez, care dau astfel posibilitatea să întrevedem tipul de selecţie pe care Eliade îl practică cu privire la propriile note, cu privire la propria existenţă comunicată public. Jurnalul portughez este expurgat de orice aluzie politică, de orice dimensiune ofensivă cu privire la alegeri politice şi ideologice. Eliade înţelege că trebuie să taverseze o lungă perioadă, poate definitiv, de recluziune, de camuflare, el este cel învins, cel vânat acum. Războiul pierdut, pacea care se instaurează, toate acestea sunt condiţiile dure ale refugiului eliadian. Eliade înţelege definitiv că nu poate supravieţui decât dacă se ascunde, dacă va fi într-un permanent travesti. Cu toate acestea, trebuie să scrie, trebuie să publice, trebuie să se afirme, să câştige pariul cu istoria, cu cultura, cu propria ţară învinsă, hăituită acum, ca şi el. Jurnalul publicat este marele său travesti, marea sa camuflare exterioară. Jurnalul trebuie să lase transparente numai ceea ce poate contribui la imaginea publică deja constituită, un Eliade profan, un savant riguros şi inofensiv, o persoană insignifiantă politic şi ideologic, un om care

nu trebuie cenzurat. Eliade nu are nimic de spus istoric şi politic, nu a spus niciodată ceva în sensul acesta, iată mesajul jurnalului. Tot ceea ce este Eliade este în cărţile sale, în munca sa de savant, de profesor. Dar pariul e mai complicat decât atât, Eliade nu renunţă nici o clipă la mesajul său, la iluminarea sa, el trebuie să comunice lumii acest mesaj şi o va face în pofida recluziunii sale. Camuflarea tocmai îl va ajuta, pentru că această camuflare este chiar mediul mesajului său, camuflarea însăşi este legea apariţiei şi prezenţei sacrului în istorie, camuflarea în insignifiant, în rutină, în normalitate. Mesajul său nu este parte a sacrului, dar este desigur o vestire a ultimei forme de sacru pe care fiinţa umană o poate percepe. Iluminarea eliadiană nu este mistică, pentru că mistica nu mai este o necesitate inconturnabilă, mesajul însuşi este substanţa comunicării şi a iluminării or, mesajul este obţinut pe calea studiului şi a raţiunii. Eliade are această convingere despre sine că este un mesager al unei ultime vestiri, că sacrul s-a reîntors, subreptice în profan, pe care îl consumă inaparent prin istorie, dar o istorie care îşi va revela dimensiunea apocaliptică. De aceea hermeneutica sa este învestită ca fiind o „saving discipline“, pentru că există un ţel dincolo de rigoarea ştiinţifică, iar acest ţel nu poate fi decât adevărul, iar ştiinţa nu poate renunţa la adevăr, chiar dacă vulgata ştiinţifică în curs prescrie renunţarea la adevăr. Aici întrevedem şi pariul său antinietzsche-an, vestirii sale a nihilismului deplin, al lui „Dumnezeu a murit“, i se opune vestirea eliadiană a sacrului care se reîntoarce, care oferă din nou lumii o şansă pentru inteligibilitate, pentru sens. În mijlocul haosului planetar, în mijlocul absurdului universal trebuie vestită revenirea sacrului ca modalitate ontică de reapropriere a fiinţei. Omul nu este pierdut, nu trebuie să evadeze decăzut în „das man“, în informul rutinei şi al angoasei, al uitării fiinţei, al ateismului ofensiv, ci se poate întoarce către sine însuşi, către originile sale, care îi pot furniza accesul la metafizică, la originar, deci la adevăr.

Publicarea jurnalului se face din şi cu perspectiva senectuţii, decupajul este deci definitiv. Aceasta este imaginea care trebuie lăsată posterităţii. Eliade are dreptate să se apere îndârjit, să-şi apere supravieţuirea ca om de cultură, ca intelectual, în câmpul extrem de tensionat al culturii europene şi universale de după cel de-al doilea război mondial. Orice acuzaţie de

fascism l-ar fi putut trimite direct spre neantul cenzurii definitive, spre tăcerea absolută. Ca intelectual apatrid, fără a putea spera că va mai putea fi acceptat în propria țară vreodată, trebuie să conserve şansele unei cariere internaţionale, ale unei cariere libere care să îi poată garanta capacitatea de expresie. Alege în primă instanță Franța, dar se dovedeşte că este prea aproape de România, de influența regimului de al Bucureşti, şi în plus, mediul francez se dovedeşte mult prea permeabil la marxism, comunism şi cenzură ideologică. Astfel devine clar că numai America poate reprezenta adevăratul țărm al refugiului intelectual, locul de unde viața poate fi luată de la capăt, iar istoria universală abolită prin cunoaştere, ceea ce este permanent utopia intelectuală şi religioasă a lui Eliade.

Aici este locul să ne întrebăm dacă Eliade pune în scenă, aşa cum a fost acuzat, conştient un proces de înşelare continuă de ocultare a adevărului despre propria persoană angrenată în multiple jocuri politice şi ideologice sau, oricum, angajată într-un fascism conştient de sine. Este Eliade un om cu mentalitate de proscris, care fuge întotdeauna de adevăr, de recunoaştere şi de obiectivitate, interiorizând permanent o vină greu de mărturisit? *Jurnalul* cred că demonstrează îndelung că ceea ce ascunde Eliade nu este altceva decât o poziție intelectuală fundamentată pe o speranță teologică, un punct de vedere excentric noii vulgate pozitiviste. Eliade mai învăluie şi o deplină şi transparentă recunoaştere a tribulațiilor politce şi ideologice din anii 1935-1940, perioadă care trebuie să rămână, susține Eliade, să fie judectă cu deplină obiectivitate, după ce Europa va reveni la libertate, adică după ce războiul rece se va fi sfârşit. Ceea ce susține Eliade, în mod implicit, este că orice discuție despre „războiul civil european“ (cu expresia lui Ernst Nolte) nu poate fi tranşată pentru că, inevitabil, este victima unei logici a războiului, deci a voinței de a anihila adeversarul, de a simplifica şi uniformiza circumstanțele istorice şi politice. Nu există nici o parte scutită de aberație, de inumanitate, de grotesc, de exercițiul crimei. Pe de altă parte, Eliade nu are conştiința unui vinovat pentru că el nu a acționat politic şi istoric, nu a avut niciodată poziția necesară pentru a decide, pentru a acționa şi a determina astfel suferința unora sau altora, a fost, dimpotrivă, victima poliției şi a dictaturii regale. Iar angajamentul legionar nu l-a considerat niciodată ca pe o greşeală, ca pe o vină de expiat în fața istoriei sau a

supraviețuitorilor istoriei. Nici aici nu s-a considerat angajat personal în acţiuni care să însemne suferința altora. A considerat până la capăt Legiunea ca fiind o încercare onestă de a readuce România pe linia de plutire a destinului său istoric, iar angajamentul său, în orice caz, ca pe un angajament sincer, onest, în a construi o lume mai bună prin intermediul Legiunii. O condamnare i s-ar fi părut o enormitate, o crimă, o imensă injustiție. Eliade a vrut şi a reuşit să evite să devină victima unei justiții istorice falsificate. Trebuia Eliade să vorbească mai mult despre implicarea sa politică, despre acea epocă? Desigur! Ar fi trebuit să facă mai mult decât a făcut, dar a cântărit mereu imensa injustiție a păcii, o Europă livrată comunismului, şi a refuzat să compară în fața unui tribunal al *umanismului* care nu putea să judece decât poziția istorică a dreptei, fără nici o aluzie la ce însemna poziția unei stângi totalitare. Tăcerea sa nu îl identifică în nici un caz cu politicile totalitare ale dreptei interbelice, tăcerea sa nu este un manifest al aprobării criminale, cum s-a încercat mereu să se spună, ci doar conştiința unei teribile slăbiciuni, evitarea cu orice preț a unei culpabilizări incoerente, fără putința unei apărări pe măsură. Eliade s-a considerat chiar în *climax*-ul său legionar un intelectual anexat politicii sub imperativul urgenței, al unei restaurări urgente a demnității naționale într-o epocă de degringoladă, de derapaj al fragilei democrații carliste. Nici chiar rechizitoriul violent şi tenace al lui Mihail Sebastian nu poate face din el un fanatic violent, un cinic al revoluției violente.[1433] Rămâne într-adevăr problema tăcerii în epocă în fața crimelor politice, în fața politicii antisemite, în fața dezintegrării oricărei ordini a statului de drept. Eliade este aici un martor vinovat pentru că este un martor tăcut, un martor timorat, nu numai de presiunea politică, ci şi de propriile convingeri, de propriile limite. Probabil că a judecat de multe ori în logica războiului civil, o întreagă generație de tineri ai României erau condamnați la extincție socială, economică şi politică într-un stat care nu mai voia să le recunoască nici un drept, nici pe acela de a face politică, nici pe acela de a se opune abuzului autorității, o generație deci care trebuia să cucerească puterea politică pentru a supraviețui, pentru a demantela miciuna, corupția şi abuzul. În acest război civil probabil că a considerat că lupta pentru supraviețuire în fața statului ca inamic trebuie dusă cu orice mijloace,

inclusiv cu cele violente, legalitatea fiind deja încălcată de chiar autoritatea care era menită să o apere şi să o aplice. Or, tocmai acest lucru nu trebuia să se întâmple, pentru a dovedi că ordinea pentru care se luptă este cu adevărat o altă ordine. Încuviințând acest tip de abordare Eliade a putut fi un martor vinovat moral. Constantin Noica la rândul său a considerat că tributul de sânge plătit de această generație nu poate fi decât legitimarea pentru cucerirea puterii politice, pentru sfârşitul haosului. Dictatura regală a stopat accesul Legiunii la putere pe calea alegerilor libere, a impus raportul de forță, instaurând un regim de dictatură personală care a sfârşit în haos şi dezastru total. Convingerea intelectualilor legionari a fost că elita politică a țării realmente nu mai poate da nimic valoros, că totul este menit degradării şi ruinei. Părea irațional ca în aceste condiții tinerii acestei țări să fie supuşi ostracismului, numai ca elita politică a țării să poată continua exercițiul puterii, exista un sentiment al urgenței şi al injustiției istorice care legitima mersul spre împlinirea speranței. Apoi Legiunea nu era numai un partid politic, era mai ales o mare şcoală a reconstrucției naționale care nu urmărea simpla victorie electorală, ci instaurarea unei morale civice bazate pe morala şi teologia creştinismului ortodox. Toate aceste argumente au constituit desigur armătura necesară pentru dizpozitivul care să legitimeze tăcerea şi logica războiului în care inamicului nu i se poate concede nimic.

Prima însemnare de după plecarea din Portugalia este datată 17 septembrie 1945. Cioran le rezervase două camere de hotel, se instalează, după care, în chiar dimineața zilei de 17 face o vizită la Legație. Apoi, în 18 septembrie, imediat gândul la public, un nou şi necunoscut public, căruia va tre bui să i se adreseze numai în franceză. Iar pe 19 septembrie, vizita la Luvru, pentru prima oară: „Pentru întâia oară la Luvru. Văzută la 38 de ani, *Venus din Milo* nu mă entuziasmează. Şi totuşi, nu mă pot hotărâ să mă depărtez; parcă tot aş aştepta să-mi „reveleze secretele“. Capul, care la început nu-mi plăcuse, începe să mă farmece. Privirile acelea, care trec pe deasupre noastră, nu pornesc dintr-o pupilă umană şi sunt inadecvate obiectelor în necontenită devenire; ele nu surprind decât formele ideale, arhetipale“[1434] Uimitoare înscrierea imediată în logica unui intelectual pasionat de a cunoaşte cât mai mult, un intelectual à son aise, liber să se dedice oțiului estetizant şi hermeneuticii laborios improvizate. Această

minunată libertate va dura întreg anul 1945, lecturi, plimbări, spectacole de teatru, filarmonică. Un singur proiect deocamdată: *Techniques du Yoga*, bazată pe teza de doctorat din 1936. Tot ceea ce putea fi tensiune, angoasă a imigrantului, dezbatere, speranță sau disperare a exilului politic nu transpare. Totul este de un calm şi de o placiditate etraordinară. Prima însemnare despre evenimentele din țară abia în 13 iulie 1946 când este relatată discuția cu Herescu care îi spune că în țară a început valul de teroare, s-au efectuat 17 000 de arestări. Întreg anul 1946 pare a se scurge fără nimic interesant , fără nimic angajant. La 22 septembrie o mică teorie a jurnalului: „În fond, nu oricine poate ține un jurnal interesant, semnificativ. Talentul de scriitor nu joacă, în acest caz, aproape nici un rol. Ai sau nu ai „bossa“ jurnalului intim, după cum o ai pe aceea a nuvelei sau a povestirii fantastice“.[1435] La 11 octombrie prima însemnare despre lectura presei din țară, prilej de a-l evoca pe Sebastian: „Ce milă mi-a fost de imensele lui eforturi, de suferințele cu care plătea fiecare pagină scrisă!...Nu mă voi consola niciodată că nu l-am revăzut în august 1942 când m-am întors, pentru o săptamână, la Bucureşti. Mi-era, atunci, ruşine de mine – consilier cultural la Lisabona – şi de umilințele pe care le îndura el, pentru că se născuse, şi voise să rămână Iosif Hechter. Acum, mă zbat, inutil, în iremediabil“.[1436] De ce tocmai Sebastian? Este evident că, pe lângă prietenie, este vorba aici de o sesizabilă culpabilitate resimțită de Eliade, ştia că îl ocolise cu bună-ştiință, că întrerupsese dialogul cu Sebastian, pentru că dialogul era absurd, nimic nu putea fi explicat, nimic justificat din ceea ce i se întâmpla lui Sebastian. Apoi nu era vorba de umilințe, era vorba de ceva mult mai grav, de teroare şi de amenințarea cu dispariția. Nu pentru că Hechter voise să rămână Hechter, ci pentru că Hechter era, devenise pur şi simplu indezirabil. Formularea lui Eliade este eufemistică, timorată de culpabilitatea clar resimțită la vederea numelui şi a fragmentului de jurnal publicat de *Revista Fundațiilor Regale*. Amintirea lui Sebastian trebuie să fi fost prima dintr-un şir de amintiri neplăcute care îndemnau probabil la revizuiri, la întrebări cu privire la diverse momente, circumstanțe, atitudini din trecutul recent, chiar dacă sentimentul unei colosale şi imperative fatalități trebuie să fi domnit peste toate aceste amintiri şi experiențe rememorate. Fatalitate care, chiar dacă nu ştergea orice culpă morală,

asigura un sentiment al incomensurabilului, al insignifianței personale în vâltoarea turbionului mondial al dezastrului. Pe 12 octombrie o altă însemnare legată de destinul său de scriitor român: „Aseară am suferit o groaznică criză de deznădejde. Provocată probabil de lectura jurnalului lui Sebastian şi de însemnările doctorului Ulieru, publicate tot în *Revista Fundaţiilor Regale*: lectura mi-a dezvăluit deodată înstrăinarea de *adevărata* mea vocaţie, aceea de scriitor *român*. (…) Teroarea ireversibilului! Pentru întâia oară în viaţă, m-am putut *vedea* m-am putut *accepta* ca un ratat“. Pasiunea lui Eliade pentru literatură se vedea contrazisă de noile condiții, a fi imigrant, a fi exilat, ce şansă să poți continua să scrii în limba română, câte şanse sa poți fi citit, apreciat, să ai un public?!

La 1 noiembrie 1946 notează câteva rânduri despre *Criterion*, cu nostalgie şi cu credința că dacă totul s-ar fi desfăşurat într-o limbă de circulație, *Criterion* ar fi putut să fie considerat precursorul existențialismului atât de prizat la acel moment la Paris. Mai degrabă o eroare această nostalgică considerație, pentru că *Criterion* nu avansa o nouă antropologie şi nici nu se baza pe vreun corpus de texte care să propună o doctirnă sau o filozofie. Există în fundal pedagogia lui Nae Ionescu, mitul trăirismului, al autenticității, publicistica ofensivă a câtorva dintre criterionişti, dar nu exista o mare carte care să adune şi să ofere albiile de curgere ale unei noi sensibilităţi metafizice. Eliade scrisese numai proză, în care încercase, ce-i drept, să dea glas unei noi sensibilități, dar nu reuşise în totalitate. Cu toate acestea, este evident că *Criterion* însemnase o nouă realitate culturală, un nou şoc pentru cultura română, atât de jurnalistică şi bulevardieră în epocă.[1437]

La 13 noiembrie o privire peste umăr la Heidegger, un confrate angajat şi el în turbionul revoluției interbelice: „Vuia îmi povestea astăzi că Heidegger, pe când se aştepta să fie epurat ca „hitlerist“, i-a arătat maldărul de manuscrise şi i-a spus: „Dacă germanii îmi vor aduce o semenea insultă, am să-mi ard întreaga mea operă inedită!“ Care este, se spune, şi cea mai interesantă…“.

La 15 decembrie, din nou câteva considerații asupra jurnalului intim, care ar avea mai ăuțin rostul autocunoaşterii, cât pe acela al salvării memoriei

personale: „Mi se pare că un jurnal e şi mai realizat (ca gen literar) şi mai instructiv (pe plan etic, psihologic, istoric) dacă autorul înregistrează, în curgerea orelor, anumite imagini, situații, gânduri; dacă, aşa cum scriam cu alt prilej, salvează, „înghețându-le“, fragmente de *timp concret*“.[1438]

Pe 10 aprilie 1947 notează că citind *Sein und Zeit* şi dând peste câteva pagini despre repetiție se consideră confirmat în reflecțiile pe care le face despre metafizica primitivilor. „O veche ambiție a mea: să scriu într-o zi o Metafizică şi o Etică utilizând exclusiv documente din civilizațiile „primitive“ şi orientale“. Notația e destul de absconsă, deşi face în mod clar trimitere la o serie mai veche de proiecte care îşi propuneau să reveleze modernilor ontologia arhaică a omului primitiv. Dar care ar putea fi documentele utilizate şi care ar fi sensul scrierii unei metafizici şi a unei etici e mai puțin clar. De altfel, *Mitul eternei reîntoarceri* va fi lucrarea care îşi va propune să redescopere această ontologie arhaică.

Pe 13 mai o notă importantă despre Hegel, un autor pe care îl descoperă cu adevărat de-abia acum şi care va fi o referință importantă pentru propria filozofie a istoriei. Hegel este admirat pentru puterea cu care oferă un sens istoriei universale, cu toate acestea notează: „Mă împotrivesc cu toată puterea viziunii „istorice“ a lui Hegel (şi în *Archétypes et répétition* arăt de ce), dar nu mă pot împiedica să nu-i admir opera“. Este aici un *malentendu*, Hegel nu rămâne un istoricist, istoria hegeliană este realizarea ideii absolute, a spiritului, evenimențialul se dizolvă în metafizic, din acest punct de vedere, Eliade este mult mai aprope de Hegel decât este dispus acum să înțeleagă. Dar, într-adevăr Hegel salvează istoria, tocmai pentru că este necesară şi rațională ca manifestare a spiritului absolut. Eliade este reticent în a dori salvarea istoriei ca devenire temporală, arhetipul este pentru el tocmai anularea oricărei deveniri, a oricărui timp.

Mai vechile obsesii, cu toate că diminuate, îşi fac din nou loc, mai vechile proiecte absolute, proiecte care îi dau mereu senzația de libertate, de putere şi de creativitate neîngrădită. Pe 2 septembrie 1948 notează: „Mă gândesc să scriu o carte care să mă exprime în întregime. Să mă retrag, pentru câteva săptămâni într-un loc izolat – o insulă, o cabană, într-un vârf de munte (idealul ar fi Țara Focului!), fără cărți, fără manuscrise“.[1439] Sfârşitul anului 1947 îi este dedicat în întregime lui Balzac, lecturi,

studii,documente, comentarii. Pe 9 noiembrie relatearea vizitei la Maruca Cantacuzino Enescu, fosta iubire a lui Nae Ionescu, prilej de incursiune în memoria țării pierdute. Deosebit de interesantă această cenzură dramatică a oricărei notații extinse deespre pierderea solului ferm, despre pierderea țării. Eliade pare încă plecat într-un soi de vacanță de studii prelungită. Or, adevărul este cu totul altul, şi este unul dramatic, care vizează ființa interioară a autorului şi scriitorului Eliade, tocmai de aici nevoia de a camufla, de a brava, de a diminua magnitudinea dezastrului. În 6 decembrie chiar el nota că, citind jurnalul, descoperă cât îl trădează acesta pentru că nu lasă să transpară atâtea din preocupările pe care le avea, diaspora („mitul diasporei“), notațiile abundente pentru decripterea religiilor primitive etc.

Anul 1948 decurge în acelaşi fel, lent, insidios fără nici o explozie, numai lucrul al proiecte, vizite, audiții etc. Este anul în care Ghiza pleacă în Argentina. În 1949 îi apare *Tratatul* la Payot şi intră practic în galeria autorilor francezi consacrați. La 27 iunie, zi fastă: „Toată ziua de azi, oarecum în état de grace. „ Văd“ admirabil începutul şi sfârşitul romanului. Ştiu doar destul de vag ce se va întâmpla între acest început şi sfârşit (1936-1937 – 1948-1949. Doisprezece ani de viață românească; aş vrea să utilizez mult din ce-am văzut şi auzit de la alții, dar mai ales să mă las purtat de imaginație şi să regăsesc ca într-un vis, acel timp paradiziac al Bucureştiului tinereții mele“. În 21 iunie notase: „ Se întâmplă ceva – şi ziua aceasta mi se pare nu numai cea mai lungă, ci pur şi simplu,alta decât cea de ieri sau cea de mâine. Cândva, în Portugalia, imaginasem un fel de poveste cu miracolul regenerării şi tinereții veşnice dobândite într-o noapte de Sânziene. Imaginasem, e puțin spus. Multe zile de-a rândul am trăit parcă sub vraja acestui mister. Trăiam aşteptând: să mi se întâmple ceva, să mi se dezvăluie ceva“. La 28 iunie nota: „În drum spre Musée Guimet, am descoperit cum aş putea integra în *Noaptea de Sânziene* (căci aşa se cheamă noul meu roman) o bună parte din *Apocalips*, adică toate episoadele semnificative. Renunț la toată partea întâi, Vădastra în liceu şi Universitate“. La 3 iulie notează: „Am întrerupt cartea depre şamanism şi lucrez tot timpul la *Noaptea de Sânziene*“. Este realmente un moment foarte importanat în viața lui Eliade, care ajunge astfel la echilibru, la posibilitatea de a renaşte ca scriitor român, la reluarea întregii mitologii a tinereții.

România poate fi, de acum încolo, reconstruită epic în romanul care trebuie să fie o Arcă a lui Noe, să salveze existenţe, destine separate, pierdute într-o istorie universală măcinată de lipsă de sens. Noaptea de Sânziene este marea încercare epică a sa, marele pariu pe care îl va încerca cu literatura română, cu istoria românească, cu întreaga sa generaţie, este romanul care tebuie să salveze România pierdută acum în imensitatea absurdului comunist. Romanul trebuie să descrie şi marea aventură politică a tinereţii sale şi a întregii sale generaţii, aventura spirituală şi politică a Legiunii. Totul trebuie trecut în carte într-o experienţă estetică fundamentală, care va trebui să devină marele roman al secolului XX românesc. Prin acest roman Eliade trebuia să se întoarcă în ţară învingător, înfrânt în istoria imediată, neînfrânt în lumea spiritului, ca şi atăţia alţii din generaţia sa glorioasă. România trebuia reconstruită într-un mit, romanul va oferi această posibilitate spirituală. Ştefan, eroul principal al romanului nu este legionar, iar mesajul său este că mântuirea este individuală şi anistorică, existenţa personală este legată aparent de istorie, dar numai ca ocazie şi epifenomen, în istorie ţi se oferă numai pragul pe care trebuie să calci pentru a o lua pe drumul mântuirii persoanale. Ştefan este legat indisolubil de mitologia iubirii salvatoare, a divinului care se lasă întrevăzut esenţial în legătura indisolubilă a dragostei. Erosul acesta mistic şi misteric este deschiderea esenţială către salvare, către eliberarea de istorie, de timp. Experienţa lui Ştefan nu este una profană, ci una mistică, romanul trebuie să ţeasă această poveste dificilă a unei iniţieri mistice în misterul absolut al unei hierofanii. Ştefan rebuie să treacă dincolo vindecat de condiţia profană, iar pentru aceast trebuie să lase deoparte timpul profan, istoria care caută să-l ţină în mrejele sale. Legiunea este numai o poveste de fundal în roman, dar trebuie să înţelegem structura de adâncime a pariului eliadian. Cei doisprezece ani, care sunt ca unul singur, ca o singură clipă, sunt anii în care oameni şi ţară traversează marea experienţă a istoriei care se termină cu cenuşa dezastrului, cu abolirea spiritului şi a speranţei. Ştefan trebuie să se salveze din acest ciclu infernal, să nu mai aibă nici o speranţă în istorie şi pentru istorie, ci numai pentru mântuire, pentru dincolo. Legiunea există în roman pentru că ea însăşi încearcă să depăşească istoria, să treacă dincolo, dar nu poate, rămâne pe acest prag. Cei doisprezece ani sunt un ciclu istoric, un ev,

un eon, care trebuie consumat pentru ca istoria să-şi poată relua cursul spre metafizic, Ştefan este subiectul acestui eon care treversează timpul într-o mişcare împotriva timpului însuşi, istoria este celălalt subiect al romanului, cel colectiv, care traversează la rându-i timpul pentru a se putea dizolva, cu sens sau fără sens.

La 20 august 1950 ajunge la Casa Tamaro, invitat fiind la conferinţele Eranos, unde îi cunoaşte pe Jung, Scholem, Radin, Massignon. La Casa Gabriella face cunoştinţa legendarei Olga Froebe-Kapteyn. Eliade este în elementul său, printre maeştri şi egali, printre aceia pentru care, ca şi pentru el, spiritul există.

Această epocă a exilului este poate mai bine redată de corespondenţa lui Eliade, în principal de corespondenţa avută cu Brutus Coste, unul dinte prietenii săi cei mai buni, şi un susţinător al său. Aici putem vedea toate tribulaţiile exilului, imensul efort de a construi ceva, dar fără vreun rezultat. Eliade va nota despre mişcarea politică a exilului în decembrie 1947: „(…)Este un semn bun să vezi bătrânul partid liberal regăsindu-şi fervoarea revoluţionară şi chiar inevitabila aureolă niv-patetică a începuturilor sale din 1848. Intrarea în clandestinitate a întregii opoziţii româneşti transformă toată ţara într-o Gardă de Fier ceva mai teroristă şi ceva mai puţin bine organizată decât arhetipul ei din 1938-39. Cum se răzbună istoria! Dacă cei adormiţi s-ar mai putea amuza, s-ar clătina cerurile de glumele lui Mişu Polihroniade“.[1440]

Apoi, într-o altă scrisoare, din 15 octombrie 1948, despre dificultăţile şi intrigile cercului din jurul fostului prim-ministru Rădescu, notează: „(…)În ceea ce mă priveşte, eu sunt resemnat. Ştiu că nimic pur nu se poate menţine pur până la mine. În 1938, am aderat la Garda de Fier pentru memoria lui Moţa, ca să văd în 1940 o gardă condusă de haiduci, haimanale şi semidocţi, compromiţând până şi amintirea idealului lui Moţa. Aşa e „Istoria“ – de aceea, eu optez pentru Metafizică.“[1441]Mărturisirea este una foarte importantă, şi aproape singulară în corpusul actual de texte memorialistice sau de corespondenţă publicate până la momentul actual. Aici Eliade se devoalează direct, aparent fără nici o tensiune, fără nici o teamă. Putem observa că Eliade nu mai aminteşte nimic aici de Nae Ionescu şi de apropierea de Legiune ca efect al influenţei acestuia, variantă care

rămâne numai pentru uzul public. Mărturisirea este astfel singura recunoaştere (nu publică, ce-i drept)directă a apartenenţei lui Eliade pe care o avem într-un text al său publicat.

La 28 iulie 1950 notează: „Aş vrea să mai pot scrie măcar o carte, în afară de cele deja începute (romanul şi *Le Chamanisme*): *L'Homme comme symbole*. Nu mai mult de 250 de pagini; fără referinţe, doar o simplă notiţă bibliografică la sfârşit. Aş arăta nevoia omului de a trăi în conformitate cu simbolul, cu arhetipul. Aş insista asupra funcţiei de tehnică spirituală, de împlinire, echilibru, rodnicie, pe care o are imaginaţia (…) În măsura în care omul societăţilor moderne se regăseşte pe sine în simbolismul arhaic antropocosmic, redobândeşte o nouă dimensiune existenţială. Aşadar, regăseşte un mod de a fi autentic şi major, care îl apără de nihilismul istoricist fără să-l scoată totuşi din „Istorie". S-ar putea, chiar, ca Istoria să-şi reveleze adevăratul ei sens de epifanie a unei condiţii umane „glorioase".[1442] Eliade este foarte aplecat asupra acestui tip de proiecte care să valorizeze dimensiunea sacrului, care să ofere omului modern o şansă de revenire la o condiţie glorioasă uitată. Ceea ce surprinde totuşi este că mesajul religios pe care Eliade şi-l propune este de fapt inclus în oricare din marile tradiţii religioase ale lumii, pentru creştin, de exemplu, istoria chiar aceasta este, o epifanie. Atunci care ar fi publicul ţintit de Eliade, cel rămas fără nici un acces la religie, omul mediu masificat înghiţit de ateism şi de lipsa de orice speranţă religioasă?! E foarte posibil.

Tot în 1950, în 7 august, îi scrie lui Brutus Coste, despre teama sa că Europa ar putea fi ocpată de Rusia sovietică şi despre destinul său de savant şi de scriitor, în condiţiile în care căuta încă o soluţie pentru un statut legal: „(…) Nu e nimic exaltat în hotărârea mea (se hotărâse să se înroleze dacă Rusia ar fi atacat, voia să îl întrebe pe Malraux unde va lupta el, ca să i se alăture). Şi toate contraargumentele le-am cântărit bine în minte. Să nu crezi că, dintr-un exces de modestie, nu-mi dau seama de valoarea mea. O cunosc mai bine şi o apreciez mai bine decât voi toţi , prietenii mei, la un loc. Ce am dat până acum este doar un fleac faţă de ce am încă de scris. Singur romanul început întrece întreaga mea literatură şi se va aşeza – dacă va putea fi terminat – lângă cele zece-cincprezece romane ale secolului nostru. Ştiu, de asemenea, că un creier ca al meu se plămădeşte extrem de rar, nu

numai într-un neam puţintel, ca al nostru, ci chiar aiurea – şi faptul ca sunt considerat astăzi un indianist de primă mână, „cel mai important istoric al religiilor al timpurilor noastre“ (Van der Leeuw) şi „un gânditor menit să revoluţioneze metfizica modernă“ (*Les Temps Modernes*, revista lui Sartre) îmi dă dreptul să cred astfel. Surpriza ar fi şi mai mare dacă m-aş revela în Franţa şi ca scriitor“[1443]Obsesia este aceeaşi, a *terorii istoriei*, a timpului care nu îl va lăsa să termine *opera magna*. Înrolarea era menită să fie demonstraţia ataşamentului său pentru Europa civilizaţiei împotriva barbariei sovietice: „(…) N-am făcut primul război împotriva ruşilot şi-mi este ruşine. În loc să fiu prins de miliţia comunistă şi executat sau trimis în Siberia, prefer să mor cu arma în mână sau măcar cu o uniformă. Nu acord nici o implicaţie simbolică acestui gest. Ştiu prea bine că nu va avea nici o urmare, nici măcar morală. Va avea doar o foarte mare însemnătate pentru mine. Eu *cred* în Europa şi în tot ce urmează“.[1444] O schimbare apreciabilă faţă de anii razboiului, consemnaţi în *Jurnalul portughez*.

Pe 22 noiembrie 1951 notează: „Urcam încet, înseninându-mă şi tot mai tumultuos simţeam în sufletul meu revelaţia: desţărarea ca o lungă şi grea încercare iniţiatică, menită să ne purifice, să ne transforme. Patria, depărtată, inaccesibilă, va fi ca un Paradis în care ne reîntoarcem spiritualiceşte, adică în „spirit“, în taină, dar *real*“.[1445] Exilatul îşi simte depărtare faţă de ţară şi piederea ireparabilă a certitudinii, a realităţii patriei pierdute, are deci nevoie de o patrie a spiritului, o realitate permanentă, ocrotitoare. Dorul de ţară, lipsa patriei este o temă fundamentală a *Jurnalului*. Eliade este un mare îndrăgostit de România, exilul este o boală continuă, un sfârşit continuu, o sfâşiere pe care nu o acceptă decât pentru că i se pare că este forma prin care teroarea istoriei îl condamnă şi pe el, ca pe atâtea alte milioane de europeni. Exilul este o penitenţă, o teroare personală pe care o îndură aşa cum ceilalţi, îndură în ţară închisoarea sau lagărele de muncă.

În decembrie 1951, odată cu publicarea versiunii franceze a romanului *Maitreyi*, care trece neobservată, se confruntă din nou cu spaimele denunţurilor şi a posibilei învinuiri de fascism. La 18 februarie 1952 notează primul portret de deţinut politic vorbind despre moartea lui Anton Golopenţia în închisoare. Sunt puţine astfel de portrete în jurnal ale

colegilor de generaţie care dispar în gulagul comunist românesc.

În ordinea descoperirilor sale spirituale în 15 iunie 1952 notează: „Trebuie să spun undeva că fenomenul capital al secolului al XX-lea n-a fost şi, mai ales, nu va fi – revoluţia proletariatului, aşa cum o prevesteau marxiştii acum şaptezeci-optzeci de ani, *ci descoperirea omului noneuropean şi a universului său spiritual*.“[1446] Omul arhaic reprezintă într-adevăr pentru Eliade miza enormă a întregii sale cariere ştiinţifice, trebuie să dovedească că acest om există, a existat şi încă este prezent metafizic şi real în omul modern. De fapt, Eliade luptă pentru impunerea unei noi definiţii a umanului, a omului, ca fiinţă nu numai istorică condiţionată istoric, politc şi economic, ci şi ca fiinţă condiţionată metafizic şi simbolic, fiinţă care se realizaează nu numai ca *homo faber*, ci şi ca *homo religiosus*. Acesta este un efort imens pentru că două sute de ani de luminism şi francmasonerie a reconstrucţiei omului european în afara Evangheliei şi a Bsericii Catolice au impus o definiţie restrictivă a omului, ca fiinţă care are numai în sine însuşi propriul centru, fiinţă autonomă care se creează pe sine neîncetat. Scopul lui Eliade este impunerea acestei noi definiţii de pe versantul laic al umanismului occidental, de pe tărâmul unei ştiinţe umaniste, ca istoria religiilor, şi nu de pe versantul religios al unei biserici creştine.

Pe 26 septembrie 1952 o importantă notă privitoare la Hegel, devenit un autor din ce în ce mai frecventat de Eliade, poate şi în urma impulsului dat de marxismul exhibat peste tot în Franţa, notă în care încearcă totodată să facă procesul propriei sale aderări la istorie, la politic. Discutând despre decizia hegeliană „de a se împăca cu timpul său, de a depăşi sciziunea între „absoluta finitudine“ a existenţei interioare şi „absoluta infinitudine“ a obiectivităţii lumii exterioare – observ că această „virilă unificare cu timpul (=istoria)“ seamănă foarte mult cu decizia generaţiei mele de a „adera“ la politică pentru a se integra momentului istoric şi a se apăra de abstract, de a evita evaziunea în ireal. Aceeaşi explicaţie mi se pare valabilă pentru a înţelege adeziunea intelectualilor la comunism. Interpretarea dată de Hegel destinului lui Hölderlin şi romanticilor în genere, că a „nu te afla în casa ta proprie în lume e mai mult decât o nefericire personală, e un „nonadevăr“ şi că „cel mai teribil destin constă în a nu avea destin“ – îmi aduce aminte de

polemicile „istoricişţilor“ împotriva intelectualilor care nu „aderau“, prin 1935-1938. Aceleaşi poziţii le reîntâlnesc în polemicile comunişţilor sau existenţialişţilor francezi, şi ele sunt probabil atestate pretutindeni. Aici văd eu marea ispitire a Spiritului, căreia foarte puţini îi rezistă. Grava ameninţare că vei fi lipsit de destin, că vei fi zvârlit la „lada de gunoi a istoriei“etc. – e un şantaj care sfârşeşte aproape întotdeauna prin a te înfrânge. „Aderi“ ca să te „salvezi“, ca să rămâi în „viaţă“, în „istorie“. Şi pe urmă, datorită aceloraşi motive, semnezi manifeste care spun exact contrariul decât crezi tu, îţi faci autocritica şi accepţi condamnarea tribunalului popular care întrupează „Spiritul Timpului“.[1447] Nu temeinicia înţelegerii lui Hegel este de interes aici, ci punerea propriei probleme într-o ecuaţie care are menirea să o expliciteze şi să pună într-o serie de probleme general umane, şi anume, participarea intelectualului la devenirea istorică. Eliade este aici destul de transparent cu propria ecuaţie dilematică a participării la istoria care se făcea sub ochii săi şi pe care îi plăcea s-o numească istoria care este mai întâi gîndită de intelectual şi mai apoi consumată de omul politic, de omul de acţiune. Pasajul implică că participarea sa la politică a însemnat participarea la istorie, sub imperativul specific intelectualului, acela de a se realiza în concret, în obiectiv, nu numai în discurs, care poate fi o formă de evaziune. Istoria cu devenirea sa obiectivă şi necesară cheamă intelectualul cu o fascinţie de nestăpânit, deci îl prinde în mrejele sale victimizându-l. Morala fragmentului este clară, intelectualul trebuie să reziste în faţa apelului marilor cauze, marilor teme ale istoriei, trebuie să rămână în neutralitatea sa originară, pentru că misiunea sa este cu toul alta. A adera sau a nu adera este o alternativă factice şi înşelătoare. Altfel, tribunalul istoriei care se schimbă neîncetat face din intelectual victima predilectă. Cu alte cuvinte, aderarea sa la Legiune este funcţie a acestei fascinaţii universal valabile a intelectualului în faţa istoriei, nu este un proces individual subiectiv decât în mică măsură, este rodul unei condiţonări universale, care trebuie înţeleasă la just ei valoare istorică. Polemicile de stânga din epoca stau mărturie, spune Eliade, pentru această mereu reînnoită alterntivă, există intelectuali de stânga care aderă la partidul comunist, există alţii care nu aderă la partid, nu înţeleg să lupte efectiv pentru ca istoria să-şi îndeplinească efectiv scopul imanent,

acela al instaurării comunismului, al eliberării umane finale din chingile necesității. Cu alte cuvinte, spune Eliade, astfel au stat lucrurile şi cu dreapta interbelică, acolo altul era spiritul obiectiv al istoriei, dar aceeaşi dilemă juca şi pentru noi, să participăm sau nu la facerea istoriei. Astfel, angajamentele sunt sau stau în oglindă pentru ambele părți, nu există nici o întemeiere ca noi, cei de dreapta, să fim astăzi vânaţi pentru ceva ce experimentați chiar voi astăzi, participarea la reconstrucţia universală, la redefinirea umanului şi a umanității europene de către comunism. Nu puteți fi judecătorii noştri, decât prin fraudă sau prin violență. Tribunalul vostru nu are nici o valoare morală sau juridică. Iată un argument valid din punct de vedere formal, mai ales dacă se îndreaptă împotriva judecătorilor călăi ai comunismului internațional. Mai puțin valid substanțial argumentul din punctul de vedere al victimelor nevinovate ale celuilalt totalitarism, cel de dreapta, care totuşi nu a găsit nici el soluția pentru o restaurare a umanului în condiția sa adamică. Eliade angajează aici în subtext problema vinei dreptei interbelice şi a rolului intelectualului în orice mişcare politică, cu toat acestea o face timid, nepunând-o în termenii ei reali, nefiind clar în ceea ce priveşte propriul său punct de vedere. Trebuie spus că Eliade trebuie să fi decis la încheierea războiului că niciodată nu va mai fi neechivoc în ceea ce priveşte convingerile sale politice sau rolul său în politica anilor 30. Părăsirea politicii a însemnat şi renunțarea la orice clarificare cu privire la angajamentele sale politice. Trebuie menționat de asemenea că niciodată Eliade nu a fost de acord cu echivalarea extremismelor de dreapta interbelice cu legionarismul, care era pentru el şi pentru mulți alții o mişcare de dreapta atipică, subsumată unui clar şi ferm imperativ religios şi teologic. Este totuşi regretabil că nu a clarificat niciodată problema crimei în politică şi întemeierea asasinatului ca mijloc politic, chiar ca pedeapsă pentru călăi dovediți.[1448]

Tot în 1952, dar fără dată, o însemnare despre importanța şamanismului pentru constituirea modelului experienței mistice în religiile arhaice, într-un anume fel Eliade decelează în experiența şamanică paradigma experienței mistice, deci un fenomen originar al experienței sacrului pentru umanitate, fără a face totuşi din aceasta o teorie similară mai vechilor teorii privind animismul sau totemismul ca fenomene originare ale religiosului la

populaţiile primitive.

Ceea ce selecţia publică a *Jurnalului* nu menţionează, dar este foarte important, este reluarea „contactului spiritual“ cu Carl Schmitt, căruia îi scrie o scrisoare în septembrie, după care îi urmează răspunsul acetuia şi o aa doua scrisoare, în octombrie: „Inutile de vous redire combien ju suis heureux d’avoir repris le contact spirituel avec vous. Je vous prie de croire, cher Professeur Schmidt (sic), à mes sentiments les plus sincères.“[1449]

Jurnalul „ascunde“ şi o poveste a sinelui lui Eliade, o poveste în surdină, trimisă mereu în fundal de însemnările masive ale jurnalului „exterior“. Eliade alege aici o permanentă discreţie asupra a tot ceea ce este foarte personal, astfel că unei cenzuri politice autoasumate, i se adăugă o cenzură personală destul de strictă. Faţă de jurnalul portughez, pe care nu-l va publica niciodată, dar pe care nu-l va interzice spre publicare, fragmentele din marele jurnal sunt eliberate cu parcimonie din matricea protectoare a manuscrisului. Avem de-a face cu un Eliade extrem de prudent, aflat mereu sub un anume camuflaj. În 4 ianuarie 1953 notează: „Aici, în „Occident“, nu sunt decât un fragment“, care este concluzia unei note mai mari despre gândul la cei de-acasă, la tot ce a lăst în urmă.

Pentru anul 1953 avem o mărturie foarte interesantă asupra preocupărilor lui Eliade, dată de o scrisoare pe care i-o trimitea lui Vintilă Horia, un alt camarad hăituit de istorie. Eliade este aici foarte interesat de mersul istoriei mondiale, de posibilitatea confruntării apocaliptice dintre Rusia şi America, caz în care o ţară ca România ar putea pieri. De aici o mică teorie foarte interesantă, cu valenţe geo-strategice, dar şi spirituale. Viitorul Romaniei ar putea fi asigurat în viitor, dacă Occidentul va ieşi victorios din războiul cu Rusia şi va transforma statele din Europa de est şi din Balcani în avanposturi, în baze împotriva Rusiei, atunci rolul istoric al României ar putea redeveni central. Dar pentru a pregăti această posibilitate mai trebuie realizat ceva foate important, unirea cu Roma, revenirea la fundamentul roman al creştinismului, dar nu o reîntoarcere în genunchi, ci ca o adăugire, ca o sporire a creştinismului occidental. „Nu ştiu cum va trebui făcut. Tensiune spirituală postapocaliptică (adică, dacă vom supravieţui, ca neam şi geografic, războiului) va fi astfel, încât nu putem prevedea nimic. Ştim doar că unirea se va face…“[1450] Apoi urmează rânduri despre „canalia

dementă“, Constantin Virgil Gheorghiu, autor susţinut şi lansat de Eliade, dar care ajunge să fie *persona non grata* pentru majoritatea exilului românesc de la Paris. Nimic în *Jurnal* despre scandalul imens al momentului.

În 1955 Eliade are un schimb de scrisori cu Jung, care este vexat de un pasaj din *Yoga*, care califică inconştientul ca fiind o „imitaţie simiescă“ a conştientului. Jung este absolut îngrozit de această definire, considerându-se jignit personal de comentariul făcut de Eliade în *Yoga*. Practic, acuzaţia pe care i-o aduce lui Eliade este aceea că nu l-a citit şi înţeles în mod serios. Eliade răspunde imediat pe un ton extrem de politicos, îndatoritor şi atent să nu mai rănească vreo susceptibilitate a maestrului. Înţelege, de altfel, că o respingere de către acesta i-ar fi fatală: „Pour l’instant, je suis ulcéré en pensant que vous m’avez soupçonné de maveillance à l’éfard de votre personne. Je rougis à le faire, mais ju suis obligé de vous dire que, bien qu’encore loin de connaître à fond votre pensée, je ne cesse pas d’en parler d’elle (…).“[1451] Eliade îl asigură în continuare că lucrează împreună cu Corbin al un volum despre întâlnirile lor cu el, iar el personal pregăteşte un volum de studii dedicat maestrului, pe care nu-l poate încă termina datorită supraîncărcării cu alte datorii ştiinţifice şi cercetări personale. Totul pentru a nega orice posibilă acuzaţie de atac la adresa ortodoxiei jungiene. Eliade îi explică lui Jung că nefericita expresie nu voia decât să spună că Viaţa (instinctul, inconştientul) doreşte să imite Spiritul. Mai târziu, pe 18 februarie 1955, îi va scrie din nou lui Jung motivându-i acest *lapsus calami* prin fascinaţia pe care o are pentru *Samkhya-Yoga*, unde *prakriti* „serveşte totuşi Spiritul şi, în cele din urmă, se forţează să ajungă din urmă felul său de a fi, adică unitatea, imobilitatea şi seninătatea din *purusa*. Acest paradox care a obsedat gândirea indiană, m-a obsedat şi pe mine în aceeaşi măsură. European şi creştin, mi-era imposibil (salvă Domnului) să gândesc asupra lumii în termeni indieni, dar am rămas marcat de această primă întâlnire cu paradoxul.“[1452]

Pe 21 februarie 1955 notează angoasa pe care a trăit-o noaptea, pornind de la suferinţa născută de existenţa unui neg: „Prezent era numai cadavrul. Îi simţeam prezenţa cu o extraordinară acuitate şi plenitudine. Parcă n-ar fi fost altceva în moarte decât el. Ştiam, totuşi, că nu e aşa. Cu un efort de

voință, izbuteam uneori să mă desprind de cadavru, să mă gândesc la moarte. Şi atunci, o astfel de groază mă cuprindea. Cât de puțin pregătit sunt să trec dincolo. Sentiment de culpabilitate: aproape nimic din ceea ce trebuia făcut n-am făcut. „Mesagiile“ de-abia acum mă pregăteam să le transmit: cărțile mele religioase, filozofice, poate şi literare.“[1453]Moartea este o experiență care întotdeauna l-a pasionat pe Eliade. De aceea, ori de câte ori are presentimentul sau visul propriei morți notează în jurnal experiența, pentru a o interpreta în termenii inițierii. Moartea este experiența limită, este chiar limita, trecerea dincolo. Sfârşit sau început?! Eliade a crezut întotdeauna că moartea este un nou început, o virtualitate a ființei, iar nu abolirea ei. Neființa pentru Eliade nu există, decât ca negare, ca magie negativă a ființei. Are această înțelegere care vine din experiența indiană, la care nu va renunța niciodată. Dar moartea personală, moartea care te transformă în cadavru, moartea care te amenință direct în intimitatea ființei tale, care distruge totul, care deşiră carnea, trupul, care face loc durerii şi apoi liniştii totale, această moarte cum îmi apare, cum mă atinge?! – se întreabă Eliade.

În 1956 două evenimente majore guvernează existența lui Eliade: publicarea, fără nici un ecou, a *Nopții de Sânziene*, varianta franceză, şi plecarea ca *visiting professor* la Universitatea din Chicago. Cu aceste două evenimente primul ciclu al exilului lui Eliade se încheie. Experiența franceză îi asigurase totuşi condițiile pentru a se impune şi pentru a fi un nume căutat inclusiv de marile universități americane, lucru pe care Eliade îl considera ca fiind singura soluție adecvată pentru destinul său de exilat apatrid, de posibil urmărit pentru „fascismul“ său din tinerețe.

Ceea ce uimeşte cu privire la jurnalul acestor primi ani de exil este puținătatea notelor privitoare la situația din țară, la tragedia care se întâmpla în România comunizată, ceea ce dă dovadă de o prudență extremă a lui Eliade la publicarea *Fragmentelor*…pentru a nu intra în conflict cu autoritățile româneşti. Practic Eliade nu lasă să apară nici o însemnare politică, nici un semn al opoziției la ceea ce se întâmpla în țară. Dacă notele există cu adevărat, ele vor apărea la publicarea integrală a Jurnalului, dar s-ar putea tot atât de bine să nu existe, ca măsură de precauție desăvârşită împotriva oricărei intruziuni în laboratorul intim al manuscriselor sale.

Eliade a luat rar poziţie publică împotriva autorităţilor comuniste, nu a fost niciodată un opozant vocal şi activ al regimului de la Bucureşti. Ceva l-a oprit întotdeauna de a face gesturi hotărâte, irevocabile, poate speranţa că va putea redeveni totuşi un autor român, ceea ce s-a şi întâmplat într-o anumită măsură, poate trecutul politic, care ar fi putut fi uşor exhibat oficial de securitate, creându-i probleme insurmontabile. Nu a dorit niciodată să joace un rol politic în exilul românesc după anul 1948. Există o perioadă, între anii 1945-1948 în care activismul eliadian este mai pronunţat, după care rolul său se reduce mult. Nu e mai puţin adevărat că povestea exilului românesc este o poveste tristă, a dezbinării şi incoerenţei absolute. Pe 25 aprilie Virgil Ierunca nota în jurnalul său întâlnirea pe care o avea cu Eliade: „Evocă apoi pe Noica şi pe Vulcănescu. Nu poate accepta că Vulcănescu a murit în condiţii atât de dramatice. Când a citit articolul meu despre el, mi-a spus: - totuşi nu-mi vine să cred că s-a întâmplat aşa“.[1454]Cu toate acestea nici o însemnare în jurnalul eliadian despre Vulcănescu, nici un comentariu cu privire la soarta lui Vulcănescu în toţi aceşti ani. Doar un articol în *Prodromos*, în anul 1968, *Trepte pentru Mircea Vulcănescu*.

În 27 iunie, o nouă însemnare a lui Virgile Ierunca: „Primesc două scrisori: una de la Luc Bădescu în care îşi exprimă violent dezamăgirea pentru absenţele (el le spune chiar oportunismele) lui Mircea Eliade din momentul românesc. Cealaltă din partea lui Mircea Eliade care îmi răspunde (îi scrisesem în termeni gravi despre responsabilitatea lui) că a obosit tot încercând să facă ceva. Mi se plânge de mizerie lui actuală şi nu mai crede decât în inerţia de a continua să scrie cărţi pe franţuzeşte. Mă invită, totuşi, să punem la cale vreo acţiune“. [1455]

În vara lui 1957 notează un vis în stare de trezie pe care îl avusese în 1955, an în care întrerupsese ţinerea jurnalului. Visul este legat de ţară, de posibilitatea de a reintra în ţară care se poate face numai *in extremis* după moarte. Visul pune în scenă călătoria în zbor a sicriului lui Eliade de la Paris la Bucureşti. Ajuns pe malul Dunării, sicriul se opreşte aşteptând formalităţile de intrare în ţară, apoi intră, dar Eliade nu-l mai poate urmări, sicriul intră deci într-un spaţiu opac, pe care Eliade nu-l poate penetra. Încercând să interpreteze visul avut, Eliade notează că ar putea fi vorba de moarte şi de reînviere iniţiatică, deci ceva din experienţa sa trebuia să

moară, ca supraviețuirea să poată fi posibilă în continuare. Posibil chiar trecutul românesc, toată acea lungă experiență a tinereții, cu toate suferințele şi bucuriile sale. La cincizeci de ani, vârstă a bilanțurilor reale şi simbolice, totul poate trebuie reconfigurat, reaşezat într-o ordine a realității, nu a posibilului. Or, realitatea era asumarea destinului până la capăt, traversarea definitivă, fără speranță de întoarcere, a deşertului exilului, a dispariției spațiului potector al patriei. Numai moartea va mai putea reda acel spațiu. De remarcat totuşi că în țară va intra numai siciriul, nu şi trupul scriitorului: „Când s-a obținut această asigurare, sicriul şi-a luat zborul lui lin şi s-a îndreptat spre Bucureşti. Îl urmărisem până atunci fără nici o dificultate peste munți, peste ape şi oraşe – dar de data aceasta nu l-am mai putut urmări. Rămăsesem pe malul bulgăresc al Dunării, şi-l priveam cum se depărtează, până ce nu l-am mai văzut.“[1456] Pare că ruptura de patrie este eternă, că nici măcar după moarte autorul român nu va fi acceptat de țara natală, o fractură a destinului care rămâne de neînlăturat.

Călătoria la Florența din 1957 îi redeschide pasiunea pentru memoria propriilor căutări de sine, a formației sale. Renaşterea, fosta mare pasiune a tinereții îl trimisese spre căutarea *omului universal*, apoi experiența indiană îi lărgise acest orizont, şi el mai apoi abandonat, pentru că *omul universal* trebuia căutat poate mai în adânc, până la acel om arhaic care să dea sensul adevărat al a lui *homo sapiens*. „Mi-au trebuit zece ani ca să înțeleg că nici experiența indiană, nu-mi poate revela acel „om universal“ pe care începusem să-l caut în adolescență. Şi astfel m-am îndreptat de-atunci tot mai mult spre cele două universuri care mi se par, setăzi, de o inepuizabilă bogăție în „situații umane“: lumea „primitivilor“ şi universul follcloric. Dar simt că nici acum, pasionat cum sunt de miturile primitivilor şi de credințele arhaice şi populare, n-am uitat lecția Renaşterii“. [1457] Continuînd această rememorare, se întreabă de ce în timpul războiului nu şi-a recuperat arhiva din țară, cu tot ceea ce lăsase acolo, manuscrise, cărți, jurnalul etc. Răspunsul pe care îl găseşte este că, în fond, era în mod inconştient o jertfă, lăsa în țara care pierduse tot, această mică avere personală a ființei sale interioare, pentru că nu putea salva ceva al său, când tot ceea ce trebuie salvat nu mai putea fi salvat, de fapt. Urmele exitenței sale paradisiace trebuia lăsate în țară, acolo unde le era locul.

Tot mai mult Eliade notează în jurnal momente de grație, momente epifanice, care pot deschide uşi spre o altă trăire a realității sau a trecutului. Legat de aceeaşi călătorie în Italia, din anul 1957, notează experiența torturantă din hotelul unde locuia, în care trebuie să suporte tânguiala nesfârşită şi sinistră a unei pisici, care îşi începea exercițiul de tortură la apusul soarelui până spre zorii zilei. Singura soluție a fost împăcarea cu pisica dezlănțuită, acceptarea realității ei, ca într-un exercițiu ascetic. „Când am izbutit nu numai să mă împac cu tânguiala sinistră, şi s-o iubesc aşa cum era – rea, haină, sălbatică – m-am trezit pe neaşteptate un altul. Imposibil să descriu experiența aceasta, deşi n-o cunoşteam pentru prima oară. Am ştiut doar – încă o dată – că există un drum şi că există o ieşire“. [1458]Permanenta căutare a principiului salvator la Eliade, convingerea sa intimă că universul nu poate fi numai ceea ce este vizibil, ci mai ales ceea ce se ascunde privirii şi experienței evidenței fizice. În aceeaşi ordine de idei notează un vis despre moartea a doi bătrâni: „Teribilă, deznădăjduită tristețe. M-am ascuns într-o cameră alăturată şi m-am rugat. Mi-am spus: Dacă Dumnezeu nu există, atunci totul e sfârşit, totul e absurd!...M-am deşteptat cu un gust de cenuşă.“[1459]

În toți aceşti ani, lungi şi relativ detaliate note cu privire la întâlnirile Eranos, la discuțiile cu Jung, în special, pentru care are o deferență vizibilă, evidentă şi netrucată, îl considera aproape un maestru, chiar dacă nu era neapărat maestrul său. În 1959 se întâlneşte cu Jünger pentru numărul doi din *Antaios* revista inițiată de Jünger. Este regretabil faptul că Eliade nu este mai deschis cu privire la relațiile cu Ernst Jünger, intelectualul şi autorul conservator cu care desigur împărtăşeşte mult mai mult decât lecturi sau preocupări comune. Jünger este un autor extrem de interesant pentru acest filon conservator al culturii europene. Experiența sa de scriitor din timpul celui de-al treilea Reich, rezistența sa împotriva nazismului, întreaga sa atitudine trebuie să fi fost un lucru foarte interesant pentru Eliade. Chiar şi faptul ca Jünger va ajunge, în pofida tuturor contestărilor, un scriitor canonic al Germaniei posbelice, trebuie să-l fi interesat foarte mult pe Eliade.

Pe 22 octombrie 1959 notează: „Am terminat, în fine, prefața la traducerea engleză din *Mituri, vise şi mistere*. Văd Istoria Religiilor ca pe o

disciplină totală. Înțeleg, acum, că întâlnirea cu „necunoscutul“, cu „straniul, exoticul, arhaicul“, facilitată de psihilogia profunzimilor, pe de o parte – şi pe, de altă parte, apariția Asiei şi a grupurilor „exotice“ sau „primitive“ în Istorie – sunt momente culturale care nu-şi găsesc semnificația lor ultimă decât în perspectiva religiei. Hermeneutica necesră revelării sensurilor şi a mesajelorascunse în mituri, rituri, simboluri ne va ajuta de asemenea să înțelegem şi psihologia profunzimilor şi epoca istorică în care intrăm şi unde vom fi nu numai înconjurați, ci şi dominați de „Străini“, de nonoccidentali. „Inconştientul“ – ca şi „Lumea nonoccidentală“, se vor lăsa descifrate de hermeneutica Istoriei Religiilor“.[1460]

Hotărât lucru, Eliade învesteşte istoria religiilor cu foarte mult, a o transforma într-o *mathesis universalis* nu reprezintă decât speranța sa, nelegitimată de nimic altceva decât de însuşi pricipiul speranței, că istoria şi hermeneutica religiilor ar putea deveni un nou cifru de interpretare al lumii,de fapt, al omului însuşi. Ceea ce vrea Eliade de la această disciplină este un statut analog statutului pe care îl avea psihanaliza, o disciplină ştiințifică care producea rezultate concrete, care vida alte perspective de orice şansă de afirmare, de înscriere în canon. Aşa cum psihanaliza oferea speranța absolută a reapropierii eu-lui pierdut, vidat de sine însuşi în derapajul nevrozelor, istoria religiilor trebuie să poată oferi omului redescoperirea sinelui său pierdut, ocultat de *erzatz*-ul unei modernități terifiante şi dizolvante. Învestirea istoriei religiilor cu un astfel de rol major este, desigur, o eroare. Cu toate acestea, este o eroare inteligibilă din punctul de vedere al savantului care vede dincolo de propria disciplină, încercând să integreze viziunea despre condiția umană exercițiului propriei discipline. Eliade încearcă să dea o definiție a omului prin propria disciplină, nu se mulțumeşte cu definirea propriului domeniu, cu o definiție a religiosului sau a sacrului. Tocmai această transgresiune în afara disciplinei i-a fost reproşată mereu şi a făcut ca statutul operei sale să scadă. Ioan Petru Culianu va încerca şi el mai târziu să găsească o *mathesis universalis* pornind de la istoria religiilor, dar aglutinând mai multe perspective disciplinare pentru a da naştere unei grile de interpretare universale a religiosului. Perspectiva lui Eliade este mult mai aproape de

ceea ce am putea numi un umanism teocentric clasic, față de perspectiva lui Culianu, care este produsul unei încercări de tip multidisciplinar, mizând foarte mult pe un anume gen de modelare de tip matematic, fără a avea în nici un fel pretenția de a livra ca mai vechiul umanism o nouă definiție a omului, ci numai un nou model de interpretare al funcțiunii religioase a omului. Eliade este încă prizonierul unei viziuni metafizice şi religioase, pe când Culianu este nonmetafizic şi areligios. Important deocamdată aici este numai analogia eforturilor hermeneutice ale celor doi savanți.

Tema țării pierdute este reluată pe 28 octombrie 1959 pornind, oarecum proustian, de la spargerea ramelor ochelarilor pe care îi avea din 1940, de la utimul control oftalmologic din țară. Deşi foarte vechi, nu îi spărsese niciodată, nu încercase niciodată să-i înlocuiască. De ce? „Aceşti ochelari sunt ultimul obiect pe care-l mai am din țara mea. Nu mai am nimic altceva, nici măcar o „amintire“, nici măcar o fotografie a familiei mele sau a mea“.

Pe 8 noiembrie o notație despre *Tratat.…*, despre „mesajul secret al cărții“, despre „teologia“ implicată în istoria religiilor“: „(…) miturile şi „religiile“, în întreaga lor varietate, sunt rezultatul vidului lăsat în lume de retragerea lui Dumnezeu, de transformarea sa în *deus otiosus* şi de dispariția sa din actualitatea religioasă. Dumnezeu – mai exact Ființa supremă - nu mai joasă nici un rol în „experiența religioasă“ a umanității primitive. El a fost înlăturat de alte forme divine – divinități active, fecundatoare, dramatice etc. Am revenit asupra acestui proces în alte studii. Dar oare s-a înțeles că „adevărata religie“ nu începe decât după ce Dumnezeu s-a retras din lume? Că „transcendența“ sa se confundă şi coincide cu eclipsa sa? Elanul omului religios spre „transcendent“ mă face să mă gândesc uneori la gestul disperat al orfanului rămas singur pe lume“.[1461] Aceasta este una din cele mai intresante note ale jurnalului din perspectiva continuei definiri a propriei înțelegeri a sacrului, a religiei, a hermeneuticii implicate de istoria religiilor pe care o practică Eliade. Eliade încearcă aici să definească o situație ontologică şi teologică a omului în raport cu ființa supremă, o situație din care derivă înțelegerea umanului, a situației sale ontice în lume, a existenței sale mundane. Omul este o ființă părăsită de Dumnezeu, singur pe lume şi în lume, supus unei situații ontice create de ființa supremă, de Dumnezeu. Această singurătate ontică trebuie să fie regimul de existență al

omului, este situaţia care naşte existenţa umană şi înţelegerea acestei existenţe. Teologia acestei singurătăţi este dată de căutarea umană a sensului, a fiinţei supreme, care acum este transcendentă, pentru că este dincolo de fiinţarea umană, dincolo de situaţia iniţială, adamică, a coexistenţei paradisiace. Nihilismul însuşi defineşte omul ca pe o fiinţă părăsită de sens şi de adevăr, deci fără nici o comunicare cu transcendenţa, cu Dumnezeu, într-un univers care nu mai spune nimic nimănui, care nu mai are nici o valoare. Eliade pare a spune că în chiar această situaţie ontică pe care însuşi nihilismul o descrie şi o propune, sacrul există, deci sensul şi transcendenţa, pentru că tocmai aceasta este *situaţia* în care omul caută transcendenţa şi devine religios. Omul devine *homo religiosus* în această situaţie *nihilistă*. Poate că este aici, în fond, rafinarea conceptuală chiar a situaţiei biblice originare, în care omul izgonit din paradis devine o fiinţă care are nevoie de Dumnezeu, care îl caută pe Dumnezeu, precum şi propria condiţie paradisiacă. Chiar dacă ar fi aşa, ideea eliadiană este una valoroasă prin puterea ei explicativă, prin capacitatea de a propune un model explicativ al situaţiei originare a lui *homo religiosus*.

Mai târziu în 5 decembrie va nota: „De refăcut *Phänomenologie des Geistes*, plecând de la rezultatele psihanalizei şi etnologiei. (…) *atunci istoria religiilor,aşa cum o înţeleg eu, ar avea acelaşi ţel: să identifice prezenţa transcendentului în experienţa omenească* – să izoleze – în masa enormă a „inconştientului“ – ceea ce este transconştient“. Mereu aceeaşi obsesie a trecerii religiosului în obiectiv, în demonstrabil. Istoria religiilor trebuie să devină obiectivă, să poată accede la demonstraţie, la evidenţa irefutabilă.

În 25 noiembrie notează câteva rânduri despre speranţa sa escatologică: „Căci tocmai asta e problema care mă obsedează: cu toate că văd omul zdrobit, asfixiat, strivit de „civilizaţia industrială“, nu pot să cred că el va degenera, că se va ofili moral, pentru ca, în final, să piară complet secătuit. Am o încredere fără margini în puterea creatoare a spiritului. Am impresia că omul va reuşi – dacă va vrea – să rămână liber şi creator, în orice împrejurare, cosmică sau istorică. Dar cum se va putea produce acest micracol? Cum vom redescoperi dimensiunea sacramentală a existenţei? (…) Trebuie să existe o ieşire.“. Eliade îşi exprimă aici un credo existenţial

şi intelectual, nu şi unul religios, pentru că totul pare a se petrece în jurul ueni raţiuni centrate totuşi în jurul spiritului uman, a conştinţei umane. Este destul de greu de decelat la ce se gândeşte Eliade când vorbeşte de această soluţie, salvare, care este şi totuşi nu este religioasă, este şi nu este teofanică, este şi nu este teandrică. Este Eliade un creştin camuflat sau nu? Sau mai degrabă este vorba de un anume tip de gnoză utopică centrată pe istoria religiilor şi pe hermeneutica practicată în interiorul aceste discipline. Eliade este mereu destul de ambiguu, în jurnal. Va fi mult mai clar numai în convorbirile din *L'Epreuve du Labyrinthe* cu Claude-Henri Rocquet. Dar nici acolo nu lipsit de ambiguitate şi camuflaj, afirmând totuşi peremptoriu că crede în existenţa lui Dumnezeu, dacă Dumnezeu nu există, totul e cenuşă.

Desele notaţii despre Goethe sunt subsumate temei sinelui în *Jurnal*. Goethe este comparaţia la superlativ a propriului sine, Eliade este fascinat de tenacitatea goetheană de a se construi, desăvârşi pe sine însuşi. Admiră de asemenea conştiinţa suverană a geniului. Este mult mai interesat de Goethe decât de orice eveniment sau personalitate contemporană, numai Balzac, dar pentru alte raţiuni, mai întruneşte atâta entuziasm.[1462]

Vorbind despre interesul său constant pentru filozofia şi asceza hindusă notează: „India a fost obsedată de *libertate,* de autonomia absolută. (…) Mai bine chiar decât creştinismul, spiritualitatea hindusă are meritul de a fi introdus Libertatea în Cosmos. Felul de a fi al unui *jivan-mukta* nu este *dat* în Cosmos, din contra, într-un univers dominat de legi, libertatea absolută este de neconceput. India are meritul de a fi adăugat o nouă dimensiune Universului: aceea de a exista liber.“[1463] *Această* înţelegere a libertăţii a fost asimilată de Eliade, care a gândit libertatea şi posibilitatea eliberării în termenii Indiei până la finalul vieţii. Creştinismul nu a fost niciodată pentru el adevărata paradigmă a religiosului. Pe 20 iulie 1961 va nota un vis cu Nae Ionescu, în contextul unei discuţii despre simbolistica pragului şi despre experienţa indiană: „Îl văd că intră în cmera mea surâzând. Cu mâna pe mânerul uşii îmi spune: vezi, Mircea, întreg misterul este aici, deschizi o uşă şi treci de cealaltă parte.“[1464]

În 27 noiembrie 1961 o însemnare despre destinul omului: „Milioanele de evrei omorâţi sau arşi în lagărele de concentrare naziste constituie

avangarda umanităţii care aşteaptă să fie incinerată prin voinţa „Istoriei“. Cataclismele cosmice (potopuri, cutremure de pământ, incendii) sunt cunoscute şi de alte religii. Cataclismul provocat de om, în calitate de fiinţă istorică este aportul civilizaţiei noastre. Distrugerea, este adevărat, nu va fi posibilă decât graţie dezvoltării extraordinare a ştiinţei occidentale. Dar *cauza* sau *pretextul* cataclismului se află în decizia omului de a face „istorie“. Or, „Istoria“ este creaţia iudeo-creştinismului“. Nota este foarte interesantă pentru înţelegerea eliadiană a modernităţii, pentru că, în fond, civilizaţia europeană despre care vorbeşte Eliade este civilizaţia de după Renaştere. Aparent, Eliade împinge mai departe momentul tragic al deciziei de a face istorie, dar ar fi destul de greu de decelat momentul, când? – poate la sfârşitul neoliticului?! Pasajul este totuşi foarte obscur, de ce este istoria produsul iudeo-creştinismului? Pentru că pentru prima oară Dumnezeu intervine în istorie, Dumnezeu salvează timpul liniar, ireversibil al umanităţii căzute, răspunde Eliade (argumentul este dezvoltat în *Mitul eternei reîntoarceri)*. Dar tocmai această salvare a timpului şi a istoriei, pentru că devine o istorie sacră, o istorie în care Dumnezeu este prezent, nu absent, salvează istoria de la dezastrul absolut. Fiinţa istorică devine fiinţă metafizică, omul revine la capacitatea de a fi ales sau mântuit, Dumnezeu revine ca *celălalt absolut* pentru fiinţa umană. Argumentul lui Eliade ar putea implica că iudeo-creştinismul este originea catastrofei civilizaţiei uitării fiinţei şi a sacralităţii cosmosului, că salvarea vetero şi nou testamentară mai degrabă asigură omului rătăcirea, uitarea originii sale, decât salvarea şi ajungerea la sine, deşi o astfel de lectură cred că ar forţa mult textul eliadian. Este aici implicată ambiguitatea esenţială a lui Eliade faţă de creştinism, faţă de teologia creştinismului, asupra căreia nu cred că a meditat niciodată cu seriozitate.

Preocupat în aceşti ani de scrierea *Autobiografiei*, notele privitoare la devenirea sa existenţială şi intelectuală se înmulţesc. În mai 1963 notează în detaliu câteva consideraţii despre experienţa indiană, pe care a ratat-o din cauza întâlnirii a două femei, Maitreyi şi Jenny, care îl aruncă înapoi în propriul destin de european şi de intelectual. Apoi o comparaţie cu Teilhard de Chardin, cu opera acestuia, care se voia evanghelistul lui Hristos în întregul univers, aşa cum şi el însuşi – Eliade – este acela care vrea să aducă

tuturor modernilor mesajul dimensiunii sacrale a existenţei.[1465]

Relativ la destinul civilizaţiei europene notează în 27 iulie 1964: „Orice s-ar întâmpla suntem pierduţi. Lumea noastră, lumea mea – e iremediabil condamnată. (…) Evident, pentru că cred în om – nu în rase sau culturi – nu deznădăjduiesc“.[1466] Există la Eliade această angoasă metafizică a dispariţiei civilizaţiei şi omului european, al populării Europei cu „barbari“ cultivaţi şi abili tehnologic, care vor circula prin Europa ca printr-un muzeu sau cimitir. Este angoasa unui conservator, a unui spirit pentru care evoluţia nu este decât metafora unei simple deveniri, a unei îndepărtări de centru.[1467]

Utopia statutului propriei discipline îl vizitează şi la vârsta de 60 de ani. În 23 martie 1962 notează că istoria religiilor ar putea avea rolul să păstreze *camuflând* „toate valorile şi meodelele religioase tradiţionale“. Pe 2 martie 1967 notează: „Istoria Religiilor, aşa cum o înţeleg eu, este o disciplină „eliberatoare“ (*saving discipline*). Hermeneutica ar putea deveni singura justificare valabilă a Istoriei. Un eveniment istoric îşi va justifica apariţia atunci când va fi înţeles . Aceasta ar putea să semnifice că lucrurile se întâmplă, că Istoria există numai pentru a-i obliga pe oameni să le înţeleagă“.[1468]

Aceşti ani sunt anii exploziei mişcării hippie în America, mişcare pe care Eliade o interpretează în sensul propriei utopii gnoseologice şi „teologice“, ca mişcare cvasireligioasă, reacţionând la lipsa de sens a societăţii industriale, o societate alienată şi alienantă: „Aceşti tineri *cred* în viaţă, în libertate, în *agape*, în dragoste. Au găsit un *sens* vieţii şi cred într-o realitate *absolută*, care le poate fi accesibilă. În sfârşit, *trăiesc* libertatea, spontaneitatea, detaşarea de lucruri“.[1469]

Eliade notează în 24 iunie 1968, la Boston, această formulă definitivă, axiomatică: „… sacrul este un element în *structura* conştiinţei, nu un moment în *istoria* conştiinţei“. Este într-adevăr o formulă succintă care defineşte cu exactitate demersul eliadian, miza sa pentru schimbarea definiţiei omului şi crearea unui nou umanism, deci schimbarea subiectului, modificarea cogito-ului uman. Omul trebuie să se recunoască pe sine în această imagine schimbată, în această recuperare a fiinţei sale din adâncuri, a fiinţei sale centrate în jurul dimensiunii sacrului, a sensului construit de o întreagă civilizaţie care este acum considerată ca fiind istorică, un simplu

moment al devenirii umane. Apoi, în notaţiile din anul 1969, vorbind despre creativitatea religioasă a occidentului, va afirma că această creativitate nu trebuie căutată numai în istoria Bisericii sau în teologie, ci şi în curentele subterane, „oculte“, care au alimentat mereu istoria Europei: „Mă gândesc, bunăoară, la Novalis, care redescoperă „dialectica sacrului“, şi anume: că Natura, aşa cum ni se arată, nu reprezintă realitatea absolută, ci e doar un *cifru*. Extraordinara lui intuiţie: că nu e nevoie *să mori*, să devii „spirit“, ca să comunici cu lumile superioare, că deja aici, pe pământ, poţi cunoaşte experienţa beatifică.“[1470]

Jurnal 1970-1985

„Nu-ți cer să vii (dacă Electrele de acolo nu te lasă) nici măcar pentru trei zile spre a obține ce a obținut pentu țară Palade. Îți cerem să-ți salvezi destinul tău cărturăresc aici, unde, spre deosebire de neantul occidental, vei supraviețui.“

(Constantin Noica, 1981)

Al doilea volum din *Jurnal* este mult mai neutru în notaţii, sunt anii senectuţii, anii unei înţelepciuni acumulate, a unui calm fortifiant. Eliade este mulţumit de tot ceea ce înfăptuise, nimic nu venea să-i umbrească succesul deplin. Chiar relaţiile cu Bucureştiul erau pe un drum ascendent, dşi nu lipsit de suişuri şi coborâşuri şi de mesaje ambigue de la Bucureşti. Însemnarile sunt acum mai ales despre ritualurile universitare americane, despre reîntâlnirile surprinzătoare cu foşti colegi, prieteni sau chiar profesori din România, despre călătoriile făcute împreună cu soţia sa. La 5 iunie 1972 notează ştirea viitoarei întâlniri cu Noica la Paris: „Îl voi revedea pe Dinu după treizeci de ani!... Va fi una din marile bucurii pe care mi le dăruieşte viaţa. Şi încă o confirmare a credinţei mele: că, atâta timp cât trăim, totul e posibil. Nu pot uita că prin 1960 D.N. a fost implicat într-un „complot“ (cultural!) şi condamnat la douăzeci şi cinci de ani de temniţă grea. Nu îndrăzneam să sper că va supravieţui“.[1471] Apoi la sfârşitul lunii notaţiile despre surpriza de proporţii pe care a reprezentat-o întâlnirea cu un Noica optimist, creator şi creativ, ofensiv în a le propune tuturor „colaborarea culturală“ cu regimul de la Bucureşti spre binele patriei şi naţiunii române. Cioran a fost probabil cel mai şocat, pentru că peste ani, în

1990 îmi mărturisea la Paris că Noica îşi „pierduse minţile“, voia să-l convingă că se poate colabora cu Bucureştiul şi chiar că *trebuie* colaborat, că lucrurile se schimbaseră şi că noii comunişti erau nişte constructori de ţară, că aveau o seriozitate care trebuie luată în serios.

La 6 decembrie 1972 însemnarea întâlnirii cu Mircea Zaciu şi a nemulţumirii continue că nu este încă prezent cu adevărat în literatura română: „Şi cu toate acestea, nu exist în istoria literaturii române – şi nu se publică articole despre cărţile mele, vechi sau noi. Evident, ştiu că, deocamdată, nu se poate *scrie* despre mine, mă bucur că se poate măcar vorbi. Dar sentimentul de „irealitate“ izvorăşte din această descoperire pe care am făcut-o de atâtea ori: că, în ţară, aprţin culturii orale,asemenea personajelor folclorice; bunăoară, asemenea unui erou de baladă“.[1472]

Nici o notă în jurnal despre schimbul de scrisori cu Ghershom Sholem şi despre atacul din *Toladot*. Momentul era important şi într-o anumită măsură putea fi decisiv, dar fusese tratat de Eliade în cheia obişnuită, a camuflării adevărului.

Adevărul este că în 1972 Eliade se confruntă cu probleme fără precedent, ceea ce îl va face să se gândească serios la publicarea memoriilor şi a jurnalului, pentru a răspunde astfel indirect tuturor acuzelor care se înmulţeau. Strategia tăcerii continue nu mai funcţiona. Articolul din *Toladot* stârneşte ecouri importante, de neocolit. Apoi urmează scrisoarea lui Gershom Scholem, în care acesta îi cere să explice care este adevărul posibilei sale implicări într-o mişcarea fascistă din România interbelică. Tonul scrisorii lui Scholem este rece, dar încă plin de consideraţie, aşteptând încă o dezminţire netă: „Sper că vei înţelege ca sunt preocupat de aceste probleme şi aş dori din partea d-tale să reacţionezi la aceste acuzaţii, să îţi exprimi atitudinea în vremea aceasta şi, dacă este necesar, motivele pentru care ţi-ai schimbat părerile. În lunga perioad ăde când te cunosc, nu am avut nici un motiv să cred că ai fost un antisemit, cu atât mai mult un conducător al antisemitismului. Te consider un om sincer şi drept, pe care îl privesc cu mult respect, de aceea mi se pare normal să-ţi cer să-mi spui adevărul. Dacă este ceva de spus asupra acestui lucru, să fie spus, şi atmosfera acuzaţiilor generale sau specifice să se clarifice“.[1473]

În urma primirii scrisorii lui Eliade (capodoperă de abilitate şi confuzie)

Scholem rămâne perplex, dar oarecum uşurat, pentru că totuşi are la îndemână un răspuns pe care îl poate invoca în discuția cu autorul articolului din *Toladot*. „Când am citit scrisoarea ta, după ce am citit-o de mai multe ori, nu am ştiut ce să fac. Am înțeles punctele dumitale şi le-am utilizat într-o lungă discuție cu omul care ne-a atacat şi am încercat să aflu asupra căreia dintre activitățile dumitale are obiecții. Nu am reuşit să aflu nimic bine definit în biografia dumitale, cu excepția unei lungi poliloghii asupra a ceea ce însemna în general „să fii de dreapta“ în România acelor ani. Spunea, în rezumat, că nimeni nu putea fi membru al acestei orientări politice fără să fie antisemit, *chiar dacă nu există dovezi ale activității publice specifice cu acest caracter la care Eliade să fi participat.* A fost o lungă discuție, care m-a lăsat perplex, întrucât nu am putut judeca situația din România din acei ani. Nu am ştiut ce să-i spun, mai ales că nu ai fost la obiect asupra problemei evreieşti care mă interesa mai mult. Aş fi dorit să răspund atacului printr-un articol documentat, dar nu am reuşit să o fac, căci am fost lipsit de informații clare de tip pozitiv“.[1474]

Răspunsul lui Eliade este un text care dă seama despre lunga încercare a lui Eliade de a scăpa de *umbra* trecutului. Teza sa principlă este că fidelitatea față de Nae Ionescu i-a adus statutul de „*dublu*“ al acestuia, deci ceea ce i se reproşează acestuia, automat trece şi asupra sa însuşi. Respinge acuzația de a fi fost „doctrinarul“ Legiunii, neagă că ar fi fost legionar (totuşi nu în mod direct), explicând notele lui Sebastian prin „*malentendu*“ şi prin mediul în care se aflau amândoi, mediu în care erau mulți prieteni legionari. Episodul arestării sub acuzația de a fi fost legionar este tratat şi el tot sub semnul aceluiaşi „malentendu“. Scrisoarea de răspuns se încheie cu concluzia că nu îşi recunoaşte nici o responsabilitate morală pentru acea epocă şi că opera sa dinainte şi după 1940 este opera cuiva care seamănă mult mai mult cu personajul pe care Scholem îl stimează, decât cu personajul descris de „dosarul“ din *Toladot*. Iar adevărul nu va putea fi cunoscut integral decât după moartea sa, odată cu publicarea *Jurnalului* şi a *Memoriilor*. Confuzia lui Scholem este într-adevăr justificată, scrisoarea răspunde la întrebări nepuse, dar tace asupra chestiunilor arzătoare. Este cu adevărat un răspuns confuz şi în multe locuri irelevant relativ la acuzațiile aduse. Eliade este într-o situație imposibilă: nu poate nega direct că a fost

legionar, legionarii ar fi fost primii care să-l acuze de oportunism şi trădare, nu poate recunoaşte că a fost legionar, deci fascist, deci antisemit, aşa cum se interpreta în epocă, fără a se pune într-o situație imposibilă în lumea academică. Singura soluția care îi rămâne este să fie esopic, abil şi confuz, pentru a putea scăpa de acuzații sau reproşuri directe. Pe de altă parte ştia foarte bine că nu există date şi elemente concrete cu privire la nimic din biografia sa politică, deci ar fi realmente imposibil să fi adus un document care să-l incrimineze în vreun fel anume. De altfel, singura „vină“ era apartenența la Legiune, ceea ce nu este o vină în termeni juridici, deci situația trebuia să fie rezolvată cu abilitate şi răbdare.[1475]

Foarte interesant este punctul numărul 4 din răspunsul lui Eliade. Este vorba de articolul din *Bunavestire*, din 14 decembrie 1937, pe care, finalmente, nu îl neagă, ci doar afirmă că nu este scris de el, ci este pus în pagină de un redactor al ziarului: „Nu am colaborat niciodată la acest ziar. Totuşi, acest text există, pentru că Sebastian îl citează. Probabil era răspunsul, oral, la o anchetă, răspuns „editat“ de redactor. Mi-e imposibil să precizez mai mult. În epocă însă, colaboram la multe săptămânale importante, în care aş fi putut expune în voie asemenea idei. De ce n-am făcut-o?“[1476]Nimic despre substanța articolului din *Bunavestire*. Cred că se poate întrevedea aici o acceptare tacită şi obscură a adevăratei sale apartenențe politice din epocă.[1477]

O altă mare surpriză trecută în dezamăgire până la urmă, reîntâlnirea cu Maitreyi după 43 de ani. Însemnarea succintă şi dezamăgită este din 13 aprilie 1973. În 15 septembrie notează întâlnirea cu Sergiu Al-George, marele intelectual sosit de la Bucureşti. Numai în fața acestuia, şi ca urmare a relatării imensei mâhniri personale a acestuia pentru atitudinea lui Eliade din anii procesului Noica-Pillat, Eliade explică atitudinea avută: „Îi explic de ce: fiind consideraţi „fascişti“, protestele noastre, al lui Cioran şi al meu, i-ar fi deservit: ar fi fost interpretate ca o confirmare indirectă a „reacționarismului“ lor“.[1478] Explicația lui Eliade este bineînțeles un teribil sofism, exprimarea abia voalată a unei laşități.

În octombrie 1973 o nouă însemnare (sunt totuşi mult mai rare) despre destinul religios al omenirii. Umanitatea a intrat într-adevăr într-o epocă a desacralizării totale şi furibunde, dar nimic nu garantează că această

umanitate nu se va întoarce, precum vechii evrei, la Dumnezeul adevărat, după ce vor fi slujit noilor Baal şi Ashtarte. „Dar progresul tehnologiei moderne impune anumite structuri politice, care conduc inevitabil la o nouă teroare a istoriei. În ceea ce mă priveşte, nu mă pot îndoi că o asemenea teroare va da naştere la noi, şi importanate, creații religioase“[1479].

În iulie 1974 notează moartea lui Evola, şi cu ocazia aceasta rememorează şi împrejurările cunoştinței lor, ziua când l-a cunoscut, după ce acesta îl vizitase pe Codreanu, dialogul avut cu Codreanu, care îl entuziasmase pe Evola, apoi vizita din 1949, la Roma, şi în sfârşit supărarea generată de citirea volumului autobiografic al lui Evola, unde acesta povesteşte despre vizita la Bucureşti, depre Codreanu şi anturajul acestuia, între care se număra şi Eliade. Supărarea lui Eliade este bineînțeles exagerată, pentru că Evola nu voia să demonstreze nimic în mod deosebit, dar simpla remorare a unui episod de natură acum să-l stânjenească l-a deranjat.[1480]

Pe 1 martie 1976 o însemnare despre *Jurnalul secret*, care ar cuprinde pagini scrise în deplină libertate: „Lectura acestor pagini m-a surprins şi m-a încântat“.

Restul *Jurnalului* este constituit numai de însemnări fără un interes special pentru marile teme: sinele, patria, viziunea asupra lumii şi asupra destinului omului contemporan.

Încercarea labirintului

Apărută în 1978, cartea de convorbiri cu Cl.- H. Roquet[1481] este una din cele mai importante cărți autobiografice ale lui Eliade. Este o carte foarte bine construită şi redactată, un dialog viu, alert, intens, un dialog în care Eliade este deseori confesiv, în care se dezvăluie mult mai mult decât în orice alt text al său de până la momentul respectiv. Este momentul străucirii maxime, momentul în care Eliade găseşte de cuviință să dezvăluie o biografie extraordinară având un sens latent ascensional. Eliade se revelă aici ca un model, ca un om exemplar având şi diseminând totodată un mesaj.

„Sensul originilor“, primul capitol al cărții, pune în ramă întregul parcurs al întrevederilor, o rememorare a vieții şi a biografiei intelectuale, însoțite

de un comentariu hermeneutic al sensului acestui parcurs. Mai întâi, originile şi aici subtilul exerciţiu al lui Eliade de a se defini în termenii unei fiinţe privilegiate, a unei fiinţe care are poate de la bun început o menire, care caută de la bun început ceva. Primele două amintiri, şopârla albastră şi *camera interzisă* în care intră descoperind lumina verde uimitoare, paradisiacă care îl învăluie. Cuvântul esenţial apare deci de la început, senzaţia puternică de participare la un miracol, la ceva în afara ordinii fireşti: „Ceea ce m-a impresionat, era atmosfera, o atmosferă paradiziacă, acel verde, acel verde auriu. Şi apoi liniştea, liniştea absolută. Iar eu pătrund în acea zonă, în acel spaţiu sacru. Spun „sacru“ fiindcă spaţiul acela avea o calitate cu totul deosebită; nu avea nimic profan, nimic cotidian. Nu era universul meu de toate zilele, cu tata, mama, fratele, curtea, casa ... Nu, era cu totul altceva. Era ceva paradiziac. Un loc neîngăduit înainte, şi care apoi a devenit din nou neîngăduit ... în memoria mea, a rămas un lucru cu totul neobişnuit. L-am numit mai tîrziu „paradiziac“, cînd am învăţat cuvîntul. Nu era o experienţă religioasă, dar am înţeles că mă aflam într-un cu totul alt spaţiu şi că trăiam cu totul altceva. Dovadă e că această amintire m-a obsedat“.[1482]

Despre îndemnul de a studia istoria religiilor Eliade recunoaşte că nu a venit în urma unei nelinişti metafizice sau a unei căutări religioase, ci a unei căutări mai degrabă de tip cultural: „Într-adevăr, n-am cunoscut această mare criză religioasă. E ciudat. Nu eram satisfăcut, dar îndoieli nu aveam, fiindcă nu prea credeam. Simţeam că acel lucru esenţial pe care trebuie să-l găsesc cu adevărat şi să-1 înţeleg, trebuia să-1 caut, nu numai în tradiţia mea, ci şi în altă parte. Ca să mă înţeleg, ca să înţeleg“.[1483]

Începuturile sunt tratate cu maximă atenţie şi volupate a descrierii, a amănuntului semnificativ.

Apoi alegerea titlui cărţii, care porneşte de la Eliade, Încercarea labirintului, pentru că labirintul e simbolul perfect al oricărei vieţi, care trebuie să se regăsească mereu pe sine, să se centreze, recentreze şi să găsească, mai ales, soluţie de ieşire din labirint, salvarea. Or, pentru Eliade salvarea este sensul vieţii, suntem aici pentru a ne găsi salvarea, mântuirea, pentru a regăsi centrul existenţei şi al fiinţei, pentru a putea să ne ridicăm mereu la această demnitate umană desăvârşită, a regăsi dimensiunea sacrală

a existenței, a reveni mereu la esențial, la adevăr. Pariul eliadian acesta este, salvarea prin reîntoarcerea la adevăr, iar adevărul este teofanic, teocentric. Nu este nimic aici exagerat, Eliade este perfect coerent cu sine şi cu tezele sale din totdeauna: „ Iar eu cred că labirintul este imaginea prin excelență a inițierii…“.

Indiei, marii lecții a Indiei i se consacră cel de-al doilea capitol al cărții. Mai întâi proba inițiatică a filologiei, pe care Eliade o trece numai în cazul sanscritei, la care se opreşte, nu vea talentul filologic aal marilor orientalşti, va recâştiga teren în ceea ce priveşte enciclopedismul şi hermeneutica religiilor. Eliade continuă rememorarea experienței indiene cu capitolul scrierii romanelor ciclului indian. Întrebat despre realitatea experiențelor narate în diverse proze fantastice, Eliade răspunde: „Cred în realitatea experiențelor care ne fac să „ieşim din timp“ şi să „ieşim din spațiu“.[1484] Iată o mărturisire importantă pentru savantul Eliade care era înspăimântat de urgia excomunicării din comunitatea ştiințifică pentru astfel de mărturisiri neortodoxe.

Eliade mărturiseşte apoi descoperirea politicii în India: „Am devenit sensibil la politică în India. Pentru că acolo am văzut represiunea“. Era, cu alte cuvinte, un altfel de politică, o politică a unei juste cauze, a unei cauze presante. Iar experiența lui Gandhi dovedea că se poate practica politica şi la nivel spiritual. În rezumat, lecțiile Indiei sunt trei, cea a spiritului care poate transgresa materia, trupul, cea a simbolului, a simbolismului religios, ca experiență spirituală, şi cea de-a treia, „descoperirea omului neolitic“. „Într-adevăr, pînă acum treizeci de ani, exista, din China pînă în Portugalia, o unitate de bază, unitatea spirituală solidară cu agricultura, întreținută de ea şi deci de moştenirea neolitică. Această unitate de cultură a fost o revelație pentru mine. Descopeream că şi aici, în Europa, rădăcinile sînt mult mai profunde decît am fost tentați să credem, mai profunde decît lumea greacă sau romană sau chiar decît cea mediteraneană, mai profunde decît lumea Orientului-Apropiat antic. Aceste rădăcini ne dezvăluie unitatea fundamentală, nu numai a Europei, dar şi a întregului ecumen[69] care se întinde din Portugalia pînă în China şi din Scandinavia pînă în Ceylon“.[1485] Revenind cu explicații, Eliade insistă asupra unei probleme foarte importante pentru întreg demersul său ca istorica al religiilor: „În India am

descoperit ceea ce mai tîrziu am numit „religiozitatea cosmică“. Adică manifestarea sacrului prin obiecte sau ritmuri cosmice: un copac, un izvor, primăvara. Această religie, mereu vie în India, este tocmai religia pe care au combătut-o profeții, şi pe drept, deoarece Israelul era tărîmul unei alte revelații religioase. Monoteismul mozaic presupune cunoaşterea personală a unui Dumnezeu care intervine în istorie şi care nu-şi manifestă forța numai prin ritmurile naturii, prin cosmos, ca şi zeii religiilor politeiste. Ştiți că acest tip de religie cosmică, denumită „politeism“ sau „păgînism“ era destul de desconsiderată, nu numai de teologi, dar şi de anumiți istorici ai religiilor“.[1486] Aceasta rămâne într-adevăr una din marile descoperiri eliadiene care va fi una din coloanele edificiului istoriei religiilor aşa cum îl va gândi Eliade. Religiozitatea cosmică ve intra de altfel şi în conceptul prin care Eliade va defini *homo sapiens* ca *homo religiosus*. Această religiozitate cosmică şi arhaică este acel stadiu elementar de la care poate fi căutată şi găsită unitatea spirituală a speciei om.

Discutând despre Allan Watts, Eliade face o precizare importantă pentru propria definire: „Pentru mine, înțelegerea valorilor religioase tradiționale este primul pas spre trezirea spirituală. (…) Însă eu cred că noi – care suntem un produs al lumii moderne, suntem condamnați să primim oricee revelație prin cultură“. Vedem aici un Eliade care acceptă într-un anumit grad inițierea spirituală a persoanei umane, dar nu o acceptă ca urmare a unui mesaj spiritualist, ci ca inițiere prin cultură către izvoarele unei cunoaşteri mai profunde. În ce măsură o astfel de speranță nu este o speranță de neîmplinit, rămâne probabil să verificăm fiecare din noi.

Vorbind despre visele avute, despre rolul lor în ceea ce priveşte luminarea experiențelor spirituale, Eliade face următoarea confesiune: „Visul celor doi bătrâni... Dacă nu există Dumnezeu, totul e cenuşă. Dacă nu este absolut, care să dea semnificație şi valoare existenței noastre, în acest caz existența nu are sens. Ştiu că sunt filosofi care gîndesc astfel, dar, pentru mine ar fi nu numai deznădejdea însăşi, ci şi un fel de trădare. Pentru că acest lucru nu e adevărat, şi eu ştiu că nu este adevărat. Dacă ajungem să credem aceasta, înseamnă că e vorba de o criză atît de profundă, că, dincolo de deznădejdea personală, lumea „se frânge“, cum spune Gabriel Marcel. În aceste vise se vede poate teama mea, spaima în fața dispariției unei moşteniri. Ceea ce se

întâmplă cu cei doi bătrîni poate să se întîmple cu Europa, cu această moştenire multimilenară, fiindcă rădăcinile Europei coboară în Orien-tul-Apropiat antic. Această moştenire poate să dispară. Ar fi o pierdere, nu numai pentru ceea ce numim Europa, ci pentru lumea întreagă. De aceea am fost îngrozit de deznădejdea celor doi bătrîni care mureau singuri fără să transmită ceva. E posibil ca moştenirea noastră, în loc să fie primită şi îmbogăţită de alte culturi, să fie disprețuită, ignorată şi chiar distrusă. Vedem prea bine că bombele atomice pot efectiv să distrugă biblioteci, muzee şi chiar metropole . . . Dar o anumită ideologie sau cîteva ideologii pot de asemenea să le nimicească. Poate tocmai aceasta este marea crimă împotriva spiritului, pentru că eu voi continua să cred că cultura, chiar şi aşa-zisa cultură profană, este o creaţie a spiritului“.[1487] Culianu ajunsese la ideea că Eliade este un mistagog, un perfect actor inițiatic care camuflează nimicul, vidul unui mesaj în gestica aparentă a unui mesaj spiritual. Îl interpreta pe Eliade ca pe un perfect iluzionist.[1488] Opinia mea este că Eliade se defineşte pe sine însuşi ca pe un profet modern şi laic al unei spiritualităţi care nu mai poate veni azi decât prin cultură, adică prin acest exerciţiu comun de interiorizare, de creştere, de educare a interiorităţii umane. *Homo sapiens* nu trebuie să renunțe la a fi *sapiens* pentru a fi numai *faber.* Mesajul eliadian este într-adevăr unul laic şi modern, dar vizează totuşi o utopie, o proiecție a unui viitor paradiziac al revenirii omului la sine însuşi, prin regăsirea dimensiunii sacramentale a vieții. Dar cum ar putea găsi omul contemporan această dimensiune sacrală în afara unei religii, doar prin câştigarea unei necesare predispoziții spirituale. Eliade se opreşte aici, în fața acestei întrebări pe care o presimte, dar căreia nu îi va da niciodată nici un răspuns. Probabil că îndemnul său ar fi vizat pentru fiecare redescoperirea propriei tradiţii religioase, asumarea moştenirii pe care fiecare din noi o ignorăm.

După India, din nou în bătrâna Europă dominată de cultură şi politică, nu de spirit şi de metafizică, dar era Europa natală, Europa în care gloria neliniştitului Eliade trebuia să se afirme plenar. Dialogul curge aici repede peste o epocă foarte interesantă şi delicată, Eliade nu se opreşte decât la ciclul său romanesc, la *Criterion* şi Nae Ionescu. Apoi, imediat perioada misiunilor diplomatice la Londra şi Lisabona. Aici Eliade este foarte abil:

„Pentru mine, victoria Aliaţilor era o evidenţă“. Desigur, nimic real în această declaraţie, dar cine mai putea recunoaşte altceva?! După aceată declaraţie, urmează teoria istoriei româneşti, a poporului mereu strivit de uriaşele maşinării imperiale din marginile întinderii sale etnice : „Suntem aşa cum au fost evreii care se aflau între marile imperii militare, între Asiria şi Egipt, Persia şi Imperiul roman. Suntem mereu striviţi. Am ales atunci, ca model, profeţii“.[1489] Această teorie care are aparenţa unui dat metafizic, înainte de a fi istoric, este mai degrabă o dulce prejudecată a unui popr care nu reuşeşte de o mie de ani să ajungă la nici o expresie politică şi istorică de o oarecare echilibru, stabilitate şi eroism interior. Dar Eliade iubea mult această mică teorie a destinului eroic şi spiritual al unui popor mic, dar nu minor, care ar fi rezistat tuturor probelor iniţiatice ale istoriei profane. Comparaţia cu profeţii vechiului Israel nu este nici ea lipsită de abilitate şi de orgoliu metafizic. Profeţii care ar trebui să întreţină legătura testamentară cu Dumnezeul adevărat sunt intelectualii de a astăzi. Exilul nu poate reacţiona politic, nu poate acţiona manu militari, dar poate acţiona spiritual, poate întreţine poporulajuns sclav într-o relaţie adecvată cu Dumnezeul adevărului. Cum? Prin cultură, creaţia culturală este noua creaţie spirituală, noul mesaj spiritual destinat popoarelor de către elitele lor. Această încredere absolută în cultură este aproape ininteligibilă, iar aici Eliade este pe deplin acord cu Noica, care înţelegea să respingă istoria care striveşte, în numele culturii care poate clădi la periferia istoriei, în subteranele sale paradisuri ecstatice culturale, în care elitele unui popor să poată rezista în afara istoriei, a politicii şi a eticii, în afara pariului vieţii şi al morţii, pentru că toate acestea sunt probleme minore fără statut metafizic, sunt date imuablie ale existenţei, pentru care nu are rost să pierdem timpul. Dacă propria creaţie a lui Eliade a putut interesa la un moment dat mai multă lume decât societatea savantă a fost nu pentru că era o creaţie culturală, ci pentru că propunea un pariu al adevărului, dincolo sau dincoace de cultură. Cunoaşterea pură nu poate pasiona decât pe puţini, dar adevărul metafizic al condiţiei noastre existenţiale poate interesa pe mult mai mulţi. În acest sens cultura poate împlini speranţe, în cazul în care pariul adevărului transgresează efortul cultural, creaţia culturală. Acest semn de egalitate pe care Eliade l-ar vrea pus între spirit şi cultură, între religios şi cultură nu

este altceva decât rezultatul pulsiunii sale profund utopice. Eliade are acestă viziune misterică a unei umanităţi chemate la adevărul propriei condiţii de efortul cultural al decriptării condiţiilor istorice şi culturale în care există, o umanitate care s-ar putea lăsa ademenită de recursul la spiritul de reconstrucţie a dimensiunii sacrale a existenţei, o sacralitate care nu mai trebuie să însemne hierofanii, ci doar umilitatea profană a existenţei nonspectaculare a cotidianului, pentru că ceea ce trăim în cotidian va fi veşnic ceea ce au trăit toţi ceilalţi cei care ne-au precedat şi a fost confirmat de experienţa lor religioasă. Umanitatea actuală este umanitatea care moşteneşte cultural, spiritual, existenţial umanitatea care ne-a precedat, şi este numai aparentă fractura dinte cele două umanităţi, cea arhaică şi cea modernă, ceea ce noi trăim astăzi ca pulsiune, ca existenţă inconştientă a modelelor arhetipale ale existenţei, ieri a fost trăit ca experienţă conştientă,ca experienţă religioasă, ca adevăr al condiţiei umane. Deci noii profeţi ai comunităţilor naţionale sunt intelectualii, singurii care mai pot duce poporul peste deşertul condiţiei lor istorice în ţara promisă, în paradisul postistoric al istoriei abolite de cunoaştere şi împlinire religioasă. O teorie demnă de secolul romantic al tuturor revoluţiilor mistice, naţionale şi masonice. Este aici ceva din Bălcescu, din arhiactivul Rosetti, din Heliade şi din mai molcomul Russo. Tot secolul XIX românesc năvăleşte cu putere în această teorie a istoriei paradisiace. Intelectualul profet al neamului său este un mit transpolitic, nu este un mit al dreptei sau al stângii, deşi atât dreapta, cât şi stânga s-au hrănit din religia civilă a speranţei eschatologice. Din păcate intelectualii au ratat permanent în istoria secolului XX întâlnirea adecvată cu istoria şi cu poporul purtător de istorie. Intelectualii marxişti îndeosebi au fost la remorca ghilotinei staliniste stabilind recorduri incredibile ale insanităţii şi aberaţiei. Intelectualii de dreapta au trăit şi ei sfârşitul oricărei iluzii ale revoluţiei de dreapta, odată cu tiraniile de dreapta totalitare. Este adevărat ca dreapta nonliberală, nu antiliberală, dreapta conservatoare antitotalitară nu a fost prinsă în acest malaxor, dar nici nu a putut să exercite vreo influenţă decisivă la concurenţă cu dreapta revoluţionară a perioadei interbelice. Eliade este integral aici, în această dezvăluire a credinţei sale intime în rolul absolut benefic al intelectualului pentru poporul său, de altfel articolele

publicate în prima perioadă a exilului postbelic crează şi susţin această teorie a funcţiunii intelectualului pentru o comunitate care e confruntă cu sclavia în masă, cu *teroare istoriei* în forma sa cea mai evidentă, cea mai atroce. Pentru Eliade *teroarea istoriei* ia chipul ocupantului sovietic care poate distruge la propriu, fizic, poporul român, sau în orice caz îi poate anula chipul propriu prin exerciţiul violent al ocupaţiei şi prin lecţia sclaviei. Acestea sunt temerile împărtăşite şi de jurnal şi de jurnalistica anilor cincizeci.

Corolarul acestei teorii asupra rolului şi funcţiunii intelectualului este o anume atitudine faţă de ceea ce înseamnă cu adevărat urgenţa momentului. Urgenţa nu o poate reprezenta petiţia, manifestul sau orice de această natură, ci creaţia intelectuală, care poate fi lăsată moştenire pentru viitor, pentru libertatea care va veni în viitor. Agitaţia politică a manifestelor semnate de intelectuali nu produce nimic, doar o mecanică vidă a activismului, ceea este inutil şi poate contraproductiv. Este aici, desigur, o teorie care îl avantajează pe Eliade,care nu a fost niciodată adeptul manifestelor şi al petiţiilor, din motive pur personale, legate de situaţia sa, de jocul său de şah cu puterea de la Bucureşti. Eliade intră aici într-un imens paradox, el este un intelectual anticomunist, dar nu se manifestă niciodată ca atare, al nu este manifest politic în nici un fel şi în nici o împrejurare. Eliade ne spune, în subtext, că anticomunismul său este substanţial şi transistoric, pentru că opera sa construieşte o poziţie total anticomunistă, iar ceea ce este important este opera, nu manifetul politic care poate face astăzi vâlvă, dar care mâine nu va mai ajuta pe nimeni să se orienteze în labirint. Argumentul eliadian este aparent valabil, dacă am considera că avem de a face cu o alternativă de tipul ori-ori, numai că nu suntem în faţa unei astfel de alternative, Eliade poate crea, chiar dacă semnează manifeste pentru eliberarea deţinuţilor politici sau dacă dă interviuri la Europa Liberă despre tragedia situaţiei din ţară. Dar Eliade alege calea unei confruntări nonviolente cu autorităţile din ţară şi nu-şi va modifica opţiunea niciodată. Va rezista totuşi oricărei presiuni de a se întoarce în ţară şi de a colabora în orice formulă cu regimul de la Bucureşti, deşi *Securitatea* iniţiase o întreagă operaţiune de *public relations* pentru a-l atrage. Ceea ce este pe deplin chestionabil în toată această argumentaţie este

întru cât această similitudine a funcţiunii intelectuale cu misiunea religios-profetică poate fi susţinută? Poate creaţia intelectuală împlini speranţa teologică a unei fiinţe umane, dar a unei comunităţi aflate în sclavie politică? Poate intelectualul, mai ales intelectualul român, să îşi asume acest rol profetic, transistoric? Există vreo şansă ca creaţia sa intelectuală să poată măcar pătrunde în zona răspunsurilor necesare pentru a afla calea de ieşire din dezastru, poate creaţia sa împlini nevoia de adevăr şi mai apoi nevoia de acţiune pentru adevăr şi libertate? Într- oarecare măsură răspunsul ar pute fi pozitiv, dacă nu s-ar face touşi confuzii majore. Speranţa teologică, speranţa mîntuirii şi a eliberării din sclavie nu poate fi împlinită decât prin pastoraţie, prin Evanghelie, aici intelectualul poate juca un rol dacă este creştin, daca nu ramâne pur şi simplu spectator. Adevărul, pedagogia cunoaşterii şi a luptei pentru adevăr poate fi făcută de intelectual, dar şi aici acesta trebuie să îndeplinească condiţia liminară a onestităţii şi a curajului moral pentru susţinerea propriei poziţii, într-o lume în care adevărul este permanent ocultat, iar liberatea este negată violent. „Cred că ceea ce facem în artă, în ştiinţă, în filozofie, va avea, la un moment dat, un efect politic: de a schimba conştiinţa omului, de a insufla o anumită speranţă. Nu cred deci că omul care continuă să lucreze şi să creeze se depărtează de momentul său istoric“.[1490]Aici interlocutorul îi aduce aminte de Soljenitsin, care a însemnat marea răsturnare a atitudinii intelectualităţii occidentale faţă de ceea ce se întâmpla în spatele cortinei de fier. Eliade parează prin a spune că Soljenitsin acceptat rolul de martor/martir şi că a învins prin imensa experienţă şi prin numele său. În fond, Eliade respinge acest fel de a lupta împotriva istoriei, împotriva tiraniei şi a absurdului. Implicaţia sa este că Soljeniţîn este o excepţie, că norma situează intelectualul în câmpul său, care doar cu timpul poate deveni relevant pentru ceilalţi, care totuşi aşteaptă adevărul. Eliade respinge aici martiriul, respinge lupta directă pentru liberate, respinge sacrificiul propriei vieţi pentru libertatea celorlaţi, pentru adevărul tuturor. Poziţia sa este una strict culturală, intelectuală, cantonată în zona creaţiei intelectuale care poate aborda şi altfel de exigenţe, inclusiv, se pare, pe cele teologice, religioase şi metafizice. Creatorul, susţine implicit Eliade, nu trebuie să devină un martir, el nu trebuie să provoace istoria în mod concret. Este aici, în mod

cert, marea lecţie a experienţei legionare, care îl va face să abhore orice altă implicare directă în istorie, în lupta politică concretă. Eliade nu mai sesizază enormele diferenţe, particularităţile diferite ale situaţilor istorice. Tot ceea ce îl interesează este să respingă apriori angajamntul direct al lupteri pentru libertate, pentru o altă istorie. El a trecut prin ispita angajamentului direct pentru o cauză, a suferit imens, a fost înfrânt, suferă şi acum ordalia istoriei şi a politicii, deci trebuie ca această soluţie să fie ştearsă din panoplia alegerilor intelectualului estic. Probabil că intra în această teorie şi convingerea că marile puteri sunt de un cinism criminal şi că orice sacrificiu individual sau colectiv pe altarul jocurilor cinice dintre marile puteri nu poate duce decât la dezastrul personal sau la dezastrul colectiv. Eliade alege deci ocolirea confruntării violente cu stăpânii istoriei universale. Este aici înţelepciune, viclenie a profetului *terorii istoriei* sau pură şi simplă laşitate a intelectualului român postbelic?! Noica nu credea altfel, şi el era un legionar învins, hăituit, torturat pentru o vină mai mult virtuală decât reală.[1491] Este oare o coincidenţă sau, mai degrabă, un model de reactivitate la istoria care a condamnat deja o dată violent şi injust? Cu certitudine, reacţia celor doi este determinată de situarea în aceeaşi situaţie istorică, aceea a unor intelectuali pe care istoria politică a ţării lor îi torturase până la desfiinţare, doi intelectuali care avuseseră entuzismul să se revolte pentru o schimbare, dar care fuseseră înfrânţi, definitiv înfrânţi în ordine politică, şi trădaţi chiar de propriile lor iluzii politice. Legiunea se transformase într-o bandă anarhică după 1938, mai ales după 1940, astfel încât revoluţia naţională visată era de domeniul irealului desăvârşit. A paria pe cultură era deci singurul pariu posibil de ţinut cu istoria, cu prezentul din care amândoi erau, în mod distinct, excluşi. Cioran nu era nici el departe de o astfel de judecată, deşi, în cazul său, ar intra mai mult lucruri în ecuaţie. Eugen Ionescu, în schimb, este cel mai activ, mai reactiv, din punct de vedere politic, dintre membrii marcanţi ai exilului. Ionescu nu poartă în nici un fel vreo povară a implicării periculoase în politică înainte de 1945, fusese un om de stânga, urâse şi ura dreapta legionară, astfel încât se va angaja foarte puternic împotriva intelectualităţii marxiste şi comuniste din Franţa, acuzând mereu cecitatea şi falsitatea poziţiilor acestora în ceea ce priveşte adevărul despre regimurile comuniste.

Trebuie să înțelegem că pentru Eliade exilul însemna libertate şi posibilitatea efectivă de a supraviețui, România însemna închisoare şi poate chiar moartea. Ca intelectual din exil, lupta anticomunistă nu putea însemna decât slujirea României eterne, a României rupte de elita sa politică, ruptă adică de cancerul care dizolva alcătuirea societății româneşti. Această România trebuia apărată prin creația culturală, deci prin pariul pentru viitor, pentru adevăr.

Parisul înseamnă prima parte a exilului eliadian postbelic, practic perioada în care noul Eliade s-a reconstruit, în care cariera internațională a devenit realitate. Parisul înseamnă şi înşurubarea în exil, în existența reală şi simbolică a unui exilat. „În exil, pământul natal e limba, e visul. Şi atunci, scriam nuvele“. Din nou Eliade îşi prezintă teza: „Creația este răspunsul pe care îl putem da destinului, „terorii istoriei“. Rocquet, legat de exil, îi spune că cele două figuri profund înscrise în existența sa ca exilat sunt Labirintul şi Ulise. Prilej pentru Eliade de a face noi distincții şi comentarii esențiale pentru descifrarea gândirii sale: „Ulise este pentru mine prototipul omului hăituit, nu numai modern, dar şi al omului legat de viitor, pentru că este tipul călătorului hăituit. Călătoria sa este o călătorie spre centru, spre Ithaca, cu alte cuvinte, spre sine însuşi“. [1492]A-l defini pe Ulise ca prototipul omului hăituit este mai degabă a te defini pe tine însuți, decât pe Ulise. Iscusitul grec nu era deloc hăituit, era, dimpotrivă, prototipul omului care nu-şi pierde niciodată înşurubarea în centru. Ulise este mereu pe drumul esențial al întoarcerii, al revenirii la sine, dar a fi pe drumul reîntoarcerii la sine pentru Ulise înseamnă a fi mereu acolo, în centru, în mod esențial. Ulise nu se rătăceşte niciodată. Eliade este, în schimb, un om hăituit, de trecut, de prezent şi de incertitudinea viitorului. Exilul a fost pentru el, o mare perioadă de timp, o experiență a hăituirii, o suferință atroce pentru lipsirea de patrie, de propria existență, de propria istorie. Lui Eliade i-a lipsit enorm România, deşi era spațiul atroce al unei experiențe personale dezastruoase, si nu numai personale, dar şi colective, întreaga sa generație dispăruse în fața plutonului de execuție sau în linia întâi a frontului. Cu toate acestea România rămâne pentru Eliade matricea esențială, patriotismul său este unul exemplar şi fără pată, iubea această țară pătimaş. Ce înseamnă a fi român? Eliade răspunde la această întrebare destul de alambicat, spunând,

în esenţă, că a fi român înseamnă a trăi toate aceste polarităţi, occident-orient, raţionalism-misticism, tradiţionalism-modernism, contemplaţie-spirit critic ca pe un mod de a fi în lume. Ceea ce înseamnă că nu găsise totuşi la momentul respectiv o formulă mai fericită pentru *fiinţa românească*, pentru modul românesc de a fi sau de a te pierde în lume.

Există la Eliade o neîntreruptă, totuşi, coerenţă în a gândi despre România, iată ce îi scria în 1936 lui Nicolae Argintescu-Amza: „… intenţionam să-ţi scriu în prealabil o scrisoare de explicaţii personale. Adică să-ţi explic de ce nu m-ai înţeles. Niciodată nu m-am gândit la o solidarizare cu esenţele balcanice ale românismului. Cred enorm într-o Românie în eternitate, care începe de la Cucuteni şi se va stinge într-un Plato românesc. Suntem înţeleşi pe „chestia asta“. Totuşi, şi această esenţă a României veşnice suferă - la o prea mare depărtare, la o prea lungă absenţă. De ce – nu ştiu nici eu; dar sunt *sigur*“. [1493]Această confesiune tulburătoare defineşte odată pentru totdeauna esenţa patriotismului eliadian. Eliade este un îndrăgostit pătimaş de România, de *arhetipul România*, pe care înţelege să-l definească astfel, poate mai clar decât oriunde în opera sa publicată.[1494]

Discuţia urmează etapele exilului eliadian, într-un exerciţiu de prezentare a marilor etape ale biografiei intelectuale a lui Eliade. Prilej excelent pentru Eliade de a-şi marca convingerile despre viaţa şi societatea americană. Este foarte încântat de mişcarea hippy, pe care o consideră fiind o creaţie religioasă în primul rând: „Ei au redescoperit sensul profund religios al vieţii. În urma acestei experienţe s-au descătuşat de toate superstiţiile religioase, filozofice şi sociologice. Sunt liberi. Au regăsit dimensiunea sacralităţii cosmice, experienţă de mult tăgăduită, de pe vremea Vechiului testament. (…) Au încercat, cu energia disperării, să regăsească sacralitatea vieţii totale“.[1495] Interpretarea mişcării hippy ca mişcare cu fundament religios, ca o creaţie religioasă a nihilismului contemporan,care constrânge la creativitate religioasă chiar în pofida bisericilor constituite istoric, este o interpretare care se subsumează paradigmei eliadiene a permanentei creaţii religioase a lui *homo sapiens*. Dimensiunea sacralităţii vieţii este pentru Eliade mai degrabă exprimată de religiile naturale, ca în cazul omului arhaic, decât de marile religii ale cărţii. Eliade vede cu încântare astfel de fenomene contemporane care pot constitui dovezi pentru teoria generală a

religiosului pe care Eliade o creează pentru a defini fiinţa umană ca pe o fiinţă capabilă şi dependentă de sacru. În legătură cu viitorul religiei Eliade este surprinzător de liber, creaţia religioasă a spiritului uman este continuă şi fără sfârşit, deci nimic nu se poate prevedea, dar este sigur că vor apărea alte creaţii spirituale care vor domina universul fiinţelor umane şi le vor satisface necesitatea experienţei sacrului. Eliade dă aici exemplul apariţiei creştinismului, care a fost interpretat de romani ca fiind un ateism, „pentru că romanii nu recunoşteau valoarea religioasă a comportamentului lor“. Astfel ar putea apărea şi astăzi alte religii, cărora noi să nu le putem aprecia valoarea religioasă, deci să le refuzăm dreptul de a exista. Argumentul este falacios, pentru că esenţial în cazul creştinismului nu a fost punctul de vedere roman sau al iudeilor, ci valoarea intrinsecă religioasă a noii biserici. De altfel, apostolii au convertit tocmai pe romani, greci şi pe alţi cetăţeni romani. Eliade admite practic o creaţie religioasă continuă, o posibilă *renovatio* totală a religiosului, cu alte forme, cu alte experienţe, pe care azi nici nu le putem imagina. Cu toate acestea, există ceva care subzistă, care poate primi toate aceste creaţii religioase noi, şi anume *omul fundamental*, omul care subzistă transgresând toate schimbările condiţiei umane. „Atâta vreme cât va dăinui noapte şi ziua, iarna şi vara, cred că omul nu va putea fi schimbat. Suntem, fără să vrem, integraţi acestui ritm cosmic. (…) Condiţia noastră umană noi ne-o asumăm pe baza acestei condiţii fundamentale. Şi acest „om fundamental“, putem spune că este „religios“, oricare ar fi aparenţele, deoarece este vorba de semnificaţia vieţii“. [1496] Acest om este gata de noi creaţii spirituale, de noi revelaţii fundamentale, poate chiar de un nou sens al religiosului. Concepţia despre „omul fundamental“ este o concepţie de tip esenţialist, dacă este să o privim din punctul de vedere al relativismului postmodern, care a proclamat că omul nu are o esenţă, că este tocmai procesul autodepăşirii sale, formulă de altfel enunţată pentru prima oară de Nietzsche, părintele nihilismului modern. Viitorul religios al umanităţii este deci deschis oricărei creaţii: „De ceea ce sunt sigur, e faptul că formele viitoare ale experienţei religioase vor fi cu totul diferite de acelea pe care le cunoaştem în creştinism, în iudaism, în islam, şi care sunt fosilizate, desuete, golite de sens. Sunt sigur că vor veni alte expresii. Care? N-aş putea să vă spun. Marea surpriză este mereu libertatea spiritului, şi

creativitatea lui“.[1497] Să fie acesta ultimul cuvânt al lui Eliade adresat tuturor adepților marilor biserici constituite? Este acesta o formă de ateism? Sau poate numai proclamarea viitorului deschis a relației ființei umane cu Dumnezeu, opțiunea de a nu-l îngrădi pe Dumnezeu în nici o revelație istorică? Cert este că există un grad mare de probabilitate ca această teză să fie o convingere fermă a ultimului Eliade. Cu aceasta Eliade ar demonstra că a învățat marea lecție a nihilismului modern care a impus teza morții marilor religii, cu singura diferență, esențială, că Eliade a folosit vacuumul lăsat în loc, pentru noile creații religioase. Esența nihilismului nu este atât antiumanismul, ci dizolvarea noțiunii clasice, teologice şi metafizice , a omului. În acest sens, desigur, nihilismul nu mai este un umanism, ci un transumanism, o dizolvare a continuului definiției omului în depăşirea continuă a oricărei definiri, a oricărei metafizici statice a subiectului uman. Foucault chiar acest proces îl analizează şi îl pune în joc pentru ştiințele umane. Eliade este un adversar al nihilismului contemporan, pentru că ramâne un autor condus de o metafizică implicită, rămâne amgajat pentru metafizica unui anume subiect uman, pe care îl şi numeşte şi defineşte ca „omul fundamental“. Eliade nu este aici numai aconfesional, ci şi transconfesional şi se plasează dincolo de religiile constituite istoric, în câmpul virtual al unui viitor al tuturor posibilităților. Pentru Eliade, Dumnezeu nu a murit şi nici nu va muri, dar se va arăta într-o multiplicitate de chipuri sacre. Şi aceasta în primul rând pentru că modelul absolut, paradigma înțelegerii şi a viziunii lumii şi a ființei la Eliade este dată de arhetipul indian, Eliade este fascinat de acest arhetip pe care l-a descoperit în profunzime în India, între 1929-193. Ceea ce guvernează cogito-ul eiladian nu este înțelegerea de tip creştin a lumii, Eliade are foarte puțin în comun cu tradiția teologiei creştine, el înțelege lumea şi sacrul în termenii „filozofiei indiene“, care se dispensează în majoritatea cazurilor de un Dumnezeu personal creator al universului şi al omului.

Dialogul se va desfăşura în continuare având ca temă statutul hermeneuticii şi al istoricului religiilor, riscurile implicării sale intelectuale în experiența interpretării atâtor universuri religioase arhaice. Eliade este convins de importanța muncii istoricului religiilor pentru definirea condiției umane, plonjarea acestuia în istoria nescrisă sau scrisă a spiritului uman

duce la descoperirea unității acestui spirit, la descrierea fenmenologică şi istorică a devenirii spiritului uman, la descoperire unității sale: „Prin anamneză, istoricul religiilor reface oarecum Fenomenologia Spiritului. (…) Cred că istoricul religiilor vede mai bine decât alți cercetători continuitatea diferitelor etape ale spiritului uman şi, în cele din urmă, unitatea profundă, fundamentală, a spiritului. Este însăşi condiția omului care se revelează astfel-Iată în ce sens contribuția istoricului religiilor îmi pare decisivă. El descoperă unitatea condiției umane – şi aceasta în lumea modernă – care se „planetarizează“.[1498] Vorbind despre toată această istorie a spiritului care uneori este atroce, stranie şi bizară, o istorie în care te poți pierde, te poți rătăci, aşa cum de multe ori s-a şi întâmplat cu destui istorici ai religiilor, Eliade face o teorie a negativului spiritului religios, negativa care dezvăluie, totuşi, şi el ființa umană, demonismul ei, ispita permanentă a negativității, a luptei, a distrugerii, omul, spune Eliade, este inclusiv aceasta, negativul, straniul şi bizarul absolut. „Când surprinzi lucrurile în ansamblul lor şi când cauți rădăcinile acestei hotărâri de a ucide, atunci ți se dezvăluie un alt adevăr: condiția tragică a omului. Reaşezate în ansmblul lor, aceste lucruri îngrozitoare, groteşti, dezgustătoare, îşi regăsesc sensul originar, care era acela de a da semnificație vieții, pe baza evidenței că orice viață implică moartea cellrlalte şi că pentru a trăi trebuie să omori. Este condiția spiritului în istoria lui, condiție tragică, dar atât de creatoare. Confruntarea cu vidul, cu neantul, cu demonicul şi inumanul, tentația de a regresa în lumea animală, toate aceste experinețe extreme şi dramatice sunt izvorul marilor creații ale spiritului. Pentru că, în aceste condiții înspăimântătoare, omul a ştiut să spună da vieții şi a ştiut să găsească o semnificație existenței sale“.[1499] Vorbind, în continuare, despre aspectul negativ al divinității, Eliade îşi dezvăluie, cred, ascunsa convingere interioară asupra experienței sacrului, înțeleasă ca experiență totală: „…şi acest aspect negativ al divinității ne dezvăluie că Dumnezeu este totul.“

Încercând să definească miturile moderne ale violenței absolute, Eliade insistă asupra structurii lor subiacente de religii desacralizate, de mituri aflate în „regresie“. Da aici, definirea terorii istoriei: „Teroarea istoriei“ este pentru mine experiența unui om care nu mai este religios, care nu mai are deci nici o speranță să găsească o semnificație ultimă dramei istoriei, ci care

se vede nevoit să suporte crimele istoriei fără să le înţeleagă rostul. Un evreu captiv în cetatea Babilonului suferea enorm, dar această suferinţă pentru el avea un sens: Jahve voia să-şi pedepsească poporul. (…) Dar când evenimentele istorice sunt golite de orice semnificaţie transistorică şi dacă ele nu mai sunt ceea ce au fost pentru lumea tradiţională – încercări penthb ru un popor sau pentru un individ - , atunci avem de-a face cu ceea ce am numit eu „Teroarea istorie“. [1500] Într-un anume fel, *teroarea istoriei* este, pentru Eliade, infernul omului modern, bolgia în care refuzul spiritului, a căutării sacrului, l-a împins. Înţelegi astfel că omul modern este un damnat, o fiinţă supusă dezrădăcinării şi dezastrului, suferind, traversând o condiţie umană apocaliptică, terorizat continuu de demonii care sunt activi în această istorie falsificată, pentru că este o istorie în afara spiritului, în afara sacralităţii universale. Omul modern nu poate decât să fie terorizat şi să terorizeze el însuşi. Istoria nu poate fi decât infernală pentru un astfel de om. De aici nu poate exista de cât o singură salvare, regăsirea sacralităţii, a dimensiunii de profunzime a fiinţei umane. De acceea hermeneutica este creatoare, pentru că poate contribui la acestă salvare, are deci un clar sens existenţial. Rocquet pune aici o problemă esenţială şi tulburătoare: problema criteriului de adevăr al acestei hemeneutici. Este ea o ştiinţă sau este mai degrabă o tehnică spirituală, care ar trebui atunci să răspundă unor criterii de „adevăr poetic“? Interesant este că Eliade nu preia provocarea, mai degrabă ocultează problema şi continuă pe planul unui acord implicit asupra celei de-a doua ipoteze. Cititorul, susţine Eliade, poate descoperi în multitudinea de explicaţii şi exemplificări a hermeneutului că aceste simboluri vorbesc şi despre el, mai ales despre el, despre condiţia sa umană, despre destinul său de fiinţă istorică şi anistorică, în aceste simboluri cititorul poate înţelege că: „există ceva fundamental ce revine în diversele culturi: un secret al universului care este şi secretul condiţiei umane. (…) Această revelaţie vizează propria mea viaţă“.[1501]

Rocquet atinge în continuare o altă chestiune majoră: „Întrebarea mea este deci următoarea: experienţa religioasă atinge un adevăr transistoric, şi în ce fel? Ce „transcendenţă“ recunoaşteţi?“ Eliade nu va primi provocarea şi nu va răspunde în nici un fel, va spune doar că păstrează discreţia asupra a ceea ce crede sau nu crede el însuşi. În fond, răspunsul lui Eliade este

mereu acelaşi, există spiritul, există realitatea absolută care ne condiţionează metafizic ca fiinţe umane, restul este descoperire individuală…Finalmente Eliade va spune cu claritate referindu-se la hermeneutica sa: „Cred că sacrul este camuflat în profan, după cum pentru Freud sau Marx, profanul era camuflat în sacru“.

Istoria religiilor este învestită cu o mare putere: „Istoria religiilor poate juca un rol extrem de important în criza pe care o cunoaştem. Crizele omului sunt în mare parte religioase, în măsura în care sunt o conştientizare a unei absenţe de sens“. Este mereu o alunecare de sens şi de statut metafizic între religie şi istoria religiilor. Eliade pare să spună că lipsa de sens poate fi vindecată cu înţelegerea istoriei religiilor, cu înţelegerea hermenuticii acesteia, care poate descoperi semnificţii latente, absconse în texte, tradiţii şi simbolistici în care omul contemporan nu mai vede nimic altceva decât vidul propriei înţelegeri. Este marea speranţă escatologică a savantului Eliade, o umanitate izbăvită prin cunoaşterea istoriei reliigiilor.

Ajutat şi de marea lecţie a lui Jung, Eliade poate declară, aşa cum nota şi în *Jurnal*, că: „…sacrul nu este un stadiu în istoria conţtiinţei, el este un element în structura acestei conştiinţe“. Această certitudine obiectivă a lui Eliade este *sancta sanctorum* a hermenuticii şi filozofiei sale a istoriei. Este o evidenţă slujită de toată desfăşurarea spiritului uman de-a lungul istoriei sale, pe care Eliade construieşte totul. Sacrul este deci recgnoscibil numai din interior, din experienţa conştiinţei în afara ei, sacrul, în acest sens nu poate fi obiectul unei metode cantitative, mecanice de studiere. Sacrul nu este un obiect fizic de supus măsurătorilor cantitative, şi orice abordare pozitivistă a religiilor nu poate decât să eşueze.

Cartea de convorbiri se încheie cu discuţia despre importanţa literaturii pentru Eliade, pentru formarea personalităţii sale, pentru menţinerea ca autor român, având deci o patrie şi o limbă prin care să exprime experienţele legate de interioritate, de planul profund şi intim al fiinţei sale. Ultimul capitol, „Sensul labirintului“, este oarecum confesiv şi rezumativ, savantul face promisiunea, neţinută, că va scrie pe larg despre ceea ce şi în ceea ce crede, o lucrare personală, nu ştiinţifică.

Memorii

Sub acest titlu impropriu se ascunde autobiografia lui Eliade, care are ca model *Dichtung und Warheit* a lui Goethe. La scrierea ei, autorul şi-a consultat jurnalele pentru a urma strict linia cronologică şi a nu trece peste momentele importante ale unei deveniri de o viață. Cu scrierea acestor memorii Eliade se clasicizează, ajunge la momentul de zenit al carierei şi al vieţii putând să privească goethean în urmă la linia destinului său privilegiat. Eliade se afirmă aici pe sine ca un model exemplar, ca un autor esențial al veacului XX, un om care a avut ceva de spus întregii umanități. Figura tutelară a lui Goethe este, întrucâtva, paradoxală, pentru că din punct de vedere al tipului de caracter, Eliade nu are nici o asemănare cu marele autor german, dimpotrivă, este un romantic, un neliniştit perpetuu, un aventurier al absolutului, pe când Goethe este fundamental un clasic. Dar asemănarea pe care o propune în subtext Eliade are în vedere, în primul rând, voința de destin, voința de a-ți construi existența pe temelia spiritului şi a creației. În această latură Eliade se vedea asemănător cu Goethe, în acest efort continuu, uriaş, de a se disciplina perpetuu, de a construi o biografie exemplară, de a fi pentru ceilalți mereu un destin, nu o întâmplare, un eveniment contingent. Eliade cred că înțelegea ca asemănarea să poarte şi asupra sensului final al operei, Goethe dăduse în opera sa o definiție a umanului, a sensului omului pe pământ, exact acest lucru este şi scopul lui Eliade, pariul său interior cu sine însuşi, dar şi cu lumea, să ofere umanității o nouă cale de a reveni la sine, de a-şi recâştiga propria esență. Pe 8 septembrie 1942, Eliade nota în jurnalul romanului „Viață nouă“: „Uneori, sentimentul măreției fără egal a operei pe care mi-am propus s-o dau neamului meu paralizează creația. Rămân cu ochii în gol, contemplând desfăşurarea acțiunilor viitoare, incapabil să continuu pagina începută“.[1502] Un astfel de sentiment față de propriul ego va trebui să găsească ieşirea în afirmarea unei opere şi a unui sens al destinului personal. Pe deasupra, trebuie să-l fi pasionat şi fascinat ocultul Goethe, Goethe ca ultim mare maestru al unei *philosophia perennis* care îl elibera de orice teamă pentru viitorul umanității, un Goethe care iubea şi înțelegea natura ca pe o prezență traversată de sacru, panteistul Goethe. Eliade împărtăşeşte cu Goethe şi un acut cult al eului propriu, o atenție mereu trează față de sine însuşi.

Memoriile sunt marele *roman* eliadian, cea mai reuşită operă literară a

scriitorului Eliade. Aici, în *Memorii*, Eliade devine un mare autor de literatură, un romancier desăvârşit, pentru că creează un *Bildungsroman* perfect, fără clasica intervenţie eliadiană a scenariului din spatele tramei romaneşti, un roman cu o acţiune naturală, cu sute de personaje care au realitatea lor intrinsecă, care se nasc, se contruntă, se justifică, dispar, se luptă, mor, toate aceste firesc, ca într-un mare roman balzacian, realist şi metafizic totodată, aşa cum este viaţa noatră a tuturor, banală, cinică pe de-o parte, apocaliptică pe de altă parte. Dacă în *Noaptea de Sânziene* Eliade duce cu sine povara unui scenariu iniţiatic impus de undeva din spatele textului, care nu se dezvoltă firesc prin toate fragmentele de timpuri şi de lumi, aici, în *Memorii*, Eliade ajunge la curgerea narativă a unui maestru al prozei, pentru care viaţa textului este însăşi viaţa.

Mansarda

Feciorul de împărat născut cu o carte în mână este un basm din colecţia Ispirescu şi ar putea fi şi subtitlul acestei prime părţi a autobiografiei eliadiene. Surprinde şi farmecă de la început tonul acestei povestiri eliadiene, care reuşeşte să fie proza cea mai reuşită alături de alte câteva nuvele din opera de ficţiune. Totul este foarte bine cumpănit, iar expresivitatea prozei memorialistice este fascinantă. Subiectul este unul singur, paradisul copilăriei. Deşi război, foamete şi sărăcie, copilul „universal“ zburdă şi trăieşte din plin o copilărie fabuloasă. Tot acum începem să înţelegem *efectul Eliade*, adică acea magie a transformării vieţii în carte, în experienţă intelectuală şi în mitologie personală care trebuie să deseneze, să simbolizeze un destin. Prima întâmplare care se încadrează în această matrice a elecţiunii şi epifaniei este cea povestită chiar la începutul *Memoriilor*. Avea numai patru sau cinci ani şi, aflat la plimbarea cu bunicul său, vede chipul unei fetiţe care pare să-i descopere sentimentul unei întâlniri paradisiace, a unei clipe vrăjite: „Ne-am privit amândoi, adânc, în ochi, şi după ce-a trecut m-am întors s-o mai privesc, şi am văzut că întorsese capul şi se oprise. Au trecut aşa câteva clipe, până ce bunicii ne-au tras pe fiecare după sine. Nu ştiam ce se întâmplase cu mine. Simţeam doar că se întâmplase ceva extraordinar şi hotărâtor. Într-adevăr, chiar în seara aceea am descoperit că mi-era destul să evoc imaginea de pe Strada Mare,

ca să mă simt lunecând într-o beatitudine nemaicunoscută, pe care o puteam prelungi în mod nedefinit. În lunile care au urmat, evocam imaginea cel puțin de câteva ori pe zi, mai ales înainte de a adormi. Simțeam cum tot trupul se adună într-un fior cald, apoi încremeneşte şi, în clipa următoare, totul dispare în jurul meu; ramâneam suspentdat ca într-un suspin nefiresc, prelungit la infinit. Ani de zile imaginea fetiței de pe Strada Mare a fost ca un fel de talisman secret, căci îmi îngăduia să mă refugiez instantaneu în fragmentul acela de timp incomparabil.“[1503] Iată că viața secretă şi minunată a copilului şi mai apoi a adolescentului Eliade începe eclatant cu o aproape mistică *nunc stans*, în care poate întrevedea universul secret al unei beatitudini de dincolo. Întreaga curgere maiestuoasă a *Memoriilor* este permanent însemnată de astfel de momente care îi revelează autorului *semnele* unei elecțiuni eficace a destinului. Apoi, o a doua descoperire a micului Eliade, în casa părinților, la Râmnicu-Sărat, unde tatăl fusese mutat cu garnizoana. Copilul Eliade descoperă salonul casei, care i se revelează ca o cameră minunată, paradisiacă, un spațiu al epifaniei, al unei posibile treceri dincolo: „În clipa următoare emoția m-a țintuit locului. Parcă aş fi intrat într-un palat din bsme: storurile erau trase şi perdelele grele de catifea verde, erau trase. În odaie plutea o lumină verde, irizată, parcă m-aş fi aflat dintr-o dată închis într-un bob uriaş de strugure. Nu ştiu cât timp am rămas acolo, pe covor, respirând anevoie.“[1504] Toate aceste clipe devin pentru copilul Eliade, mărturiseşte autorul, „momente epifanice“. Copilul păstrează în memorie aceste momente şi le reface mereu în sinele său, încercând să păstreze şi să prelungească clipa şi taina: „Exercițiul acesta de recuperare a momentului epifanic l-am practicat mulți ani şi regăseam întotdeauna aceeaşi plenitudine, în care mă lăsam sa alunec ca într-o clipă fără durată, fără început şi fără sfârşit.“[1505]

Chiar şi corigențele din primul an de liceu sunt semnul unei vocații incipiente, ale unui pariu care trebuie să se contureze de acum înainte, pentru ca adolescentul să devină conform puternicei sale vocații secrete.[1506] Totul se desfăşoară cu repeziciune şi oarecum fără nici un impediment, fără nici un răgaz pentru confuzie sau rătăcire, adolescentul descoperă deliciile scriiturii şi ale succesului, prima povestire, primul articol, primul manuscris trimis către o editură. Pasiunile sunt în principal legate de cunoaştere, de

descoperirea lumii naturale. Scrierea schiței fantastice *Cum am găsit piatra filozofală*, cu care câştigă primul premiu pentru ficțiune, îl face pe memorialistul Eliade să scrie: „N-am recitit niciodată această povestire, dar când mi-am reamintit de ea, zeci de ani mai apoi, am înțeles că nu era lipsită de semnificație.“[1507] Eliade continuă explicând că această mică schiță i-a deschis de fapt drumul către înțelegerea alchimiei. Există mereu la Eliade acest mecanism hermeneutic asupra propriei existențe care acordă mereu semnificații unor evenimente pentru a le ridica la rangul de simboluri ale unui destin.[1508]

Mansarda este spațiul paradisiac al libertății, al interiorității, al descoperirii de sine, al travaliului intelctual pentru descoperirea lumii, al maturizării, al transformării existenței în aventură, o aventură intelectuală, în primul rând. Adolescentul miop descoperă necesitatea sau poate numai aventura scrierii jurnalului intim, o nouă întreprindere intelectuală pentru adolscentul navigator pe oceanul nemărginit al cunoaşterii.[1509]

Dar adolescentul miop nu descoperă numai propriul eu şi propriile pasiuni pentru cunoaştere şi expresie de sine, ci şi trupul, pasiunile trupului, experiențele sexuale, celălalt sex. Erosul va fi mai târziu o constantă a prozei eliadiene şi nu numai, jurnalul portughez va fi continuu presărat cu pasiunea erotică a unui Eliade matur.[1510]

Eliade descoperă chiar la această vârstă mitul operei, al pasiunii intelectuale duse până la desăvârşirea în operă. Jurnalul, ca experiență intelectuală şi ca experiență a sinelui se naşte în această epocă. Exercițiile ascetice au tocmai acest rol să pregătească trupul pentru a susține efortul masiv de lectură şi de creație. A nu dormi pentru a avea timp pentru a citi, pentru a scrie, pentru a descoperi.[1511] Odată cu adolescența se instalează şi crizele de melancolie, împotriva cărora se va lupta mereu, creând mai târziu şi o teorie a moştenirii genetice a melancoliei, de la tatăl său care era moldovean.

Experiența fundamentală a liceului este… scrierea unui roman. Tânărul Eliade, fascinat de Balzac, scrie romanul vărstei şi al generației sale, tinzând *avant la lettre* la literatura autenticității şi a experienței. „Era mai mult decât un roman autobiografic. Voiam să fie în acelaşi timp un document exemplar al adolescenței. Îmi propusesem să nu inventez nimic,

nici să nu înfrumusetez – şi cred că m-am ţinut de cuvânt. Chiar scrisorile de dragoste ale fetelor erau autentice; transcrisesem pur şi simplu câteva din scrisorile primite de Dinu Sighireanu. (…) Valoarea pe care o acordam eu *Romanului adolescentului miop* era în primul rând documentară. Îmi spuneam că pentru întâia oară un adolescent scria despre adolescenţă şi scria întemeiat pe „documente“.“[1512] „Experimenţialismul“ eliadian este aici *in nuce*, mai târziu nu va proceda mult diferit, va folosi jurnalul, deci biografia pentru trama romanescă, pentru a în locui puterea de invenţie, care nu a fost niciodată marele său atuu ca romancier. Dar biograficul asigură o cunoaştere din interior a psihologiei eroului care este mereu şi narator şi autor. Practic jurnalul devine materia primă a romanului şi a romanesculu, ceea ce va rămâne o caracteristică fundamentală a operei romaneşti a lui Eliade. Romanul, mărturiseşte Eliade, era un pariu cu proprii colegi şi cu literatura despre adolescenţi, care, ca mai târziu la Ionel Teodoreanu, descria numai adolescnţi clorotici, fără nici un pic de curaj intelectual, fără nici o problematică. „Mă trudeam mai ales să evoc voluptatea descoperirilor intelectuale: să arăt, bunăoară că a înţelege imposibilitatea unui Dumnezeu antropomorf era o experienţă tot atât de excitantă ca şi descoperirea dragostei fizice“. Această mitologie romanescă a eroului intelectual, a pasiunii intelectuale care poate mişca un personaj de roman ca orice altă pasiune sufletească devoratoare, dar comună, a rămas mereu o constantă a roamncierului Eliade. Legată de scrierea romanului este şi descoperirea lui Papini, cu *Un oumo finito*, tradus în epocă de George Călinescu. Lectura romanului lui Papini îl pune în faţa unui eu asemănător, a unui eu mobilizat de aceleşi pasiuni intelectuale, de aceeaşi *forma mentis* a unui intelectual dominat de raţiunea descoperirii şi a experimentului intelectual şi moral. Lectura romanului lui Papini finalmente îl va face să renunţe la publicarea propriului roman care va rămâne inedit până în anul 1989.[1513]

Sfârşitul liceului înseamnă aventura dramatică a excursiei pe Marea Neagră, susţinerea corigenţei la matematică şi trecerea examenului de bacalaureat, experienţă, se pare, traumatizantă, dacă Eliade mărturiseşte că ani buni după aceea va avea coşmarul că trebuie să dea din nou examenul de bacalaureat.

În octombrie 1925, la 18 ani Eliade, devine student, aruncând

Universității, ca altădată Rastignac Parisului, celebra provocare: „Et maintenant à nous deux!“ Marea descoperire a anului întâi în Universitate este Nae Ionescu: „S-a aşezat pe scaun, şi-a rotit ochii pînă în fundul amfitatrului şi a început să vorbească. Deodată s-a lăsat o linişte nefirească, parcă toți şi-ar fi ținut răsuflarea. Nae Ionescu nu vorbea ca un profesor, nu ținea o lecție, nici o conferință. Începuse o convorbire şi ni se adresa direct, fiecăruia în parte, parcă r fi povestit ceva, ar fi prezentat o serie de fapte, propunându-ne o interpretare şi aşteptând apoi comentariile noastre. Aveai impresia că lectura întreaga e doar o parte dintr-un dialog, că fiecare din noi era invitat să ia parte la discuție, să-şi mărturisească părerie la sfârşitul orei. Simțeai că ce spune Nae Ionescu nu e găsea în nici o carte. Era ceva nou, proapăt, gândit şi organizat acolo, în fața ta, pe catedră. Era o gândire personală şi, dacă te interesa acest fel de gândire, ştiai că nu o puteai întâlni altundeva, că trebuie să vii aici s-o primeşti de la izvor. Omul de pe catedră ți se adresa direct, îți deschidea probleme şi te învăța să le rezolvi, te silea să gândeşti.“[1514] Toți elevii lui Nae Ionescu au mărturisit această fascinație pentru pedagogia celebrului conferențiar încă. O pedagogie socratică a însoțirii, a moşirii gândirii fiecăruia în marginea marilor teme, a marilor probleme. Filozofia înceta să devină o disciplină academică obscură, şi devenea o pasiune, o cunoaştere a lumii, dar şi a ta însuți. Cursurile lui Nae Ionescu, deşi departe de magia oralității profesorului, transmit şi astăzi unda unei prezențe epocale.

Întâlnirea cu Nae Ionescu este într-adevăr o întâlnire a destinului pentru Eliade, care va rămâne legat de magistrul său până la moartea acestuia. Nae Ionescu îl va fascina continuu şi se poate spune că numai la câțiva ani de la moartea acestuia, în condițiile exilului şi a prăbuşirii oricărei speranțe pentru România, Eliade se va despărți de tema fundamentală a lui Ionescu, care era aceea a ethosului, a națiunii. Este foarte greu de decelat care este sursa concretă a acestei fascinații, a acestei supuneri credincioase la tematica gândirii ionesciene. Eliade îşi găseşte propriul său drum devreme, dar rămâne din punctul de vedere al gândirii speculative şi al gândirii politice prizonierul fascinat al gândirii profesorului său de metafizică. Aproape se poate spune că Eliade nu gândeşte pe cont propriu acolo unde Nae Ionescu dictează temele şi ordinea gândirii, adică în domeniul politic şi

teologic. Eliade nu va avea acces pe cont propriu niciodată la dimensiunea teologică a creştinismului ortodox şi nici la cea mistică, iar din punct de vedere a al temelor politice, va ramâne până după terminarea războiului sub tutela gândirii magistrului. Nae Ionescu întruneşte probabil pentru Eliade forța constitutivă a unui arhetip, arhetipul intelectualului angajat metafizic, deci şi politic şi istoric, în existența comunității sale naționale, veghind la destinul acesteia. Cu Nae Ionescu istoria este posibilă, fără prezența lui istoria devine doar teroare. Această concluzie, deşi pare o exagerare, nu este. Nae Ionescu a reprezentat întotdeauna o garanție, garanția implicării politice în viața țării, chiar şi atunci când nu mai avea nici un rol, Nae Ionescu reprezenta totuşi intelectualul care făcea trecerea de la catedră la politică, şi făcea această trecere posibilă pentru toți intelectualii generației lui Eliade. Aşa cum am susținut deja, implicarea politică a lui Eliade este funcție de relația sa cu Nae Ionescu şi mult mai puțin funcție a admirației pentru eroismul şi ascetismul legionar. Opinia mea este că Nae Ionescu îi face inteligibilă Legiunea lui Eliade, pentru că îi oferă armătura conceptuală prin care acest tip de a face politică poate fi considerat necesar. Eliade putea fi un admirator al lui Codreanu, dar nu putea avea iluzia că el poate urma acel model, modelul de urmat nu putea fi decât cel al lui Nae Ionescu, care era şi el un intelectual, deci un om pentru care creația culturală conta, atâta cât conta, desigur. Chiar tema *terorii istoriei* apare la Eliade după 1941, desigur în conjunctura în care România însăşi este supusă distrugerii şi unei presiuni geo-politice extreme. Răspunsul lui Eliade la acest *end game* al istoriei universale, răspunsul său de intelectual responsabil, este crearea teoriei *terorii istoriei* prin care istoria este definită ca fiind teroare, măcel, suferință, disoluție şi uitare a lui Dumnezeu. Războiul care se încheia în 1945 părea să îi dea dreptate întru totul, istoria însemna o imensă hecatombă. România însăşi părea definitiv pierdută, definitiv devastată. În aceste condiții istoria nu mai putea oferi nimic, nici o „ieşire“, totul nu poate fi decât pură şi simplă iluzie, chiar spiritul care încearcă să învingă materia istoriei este înfrânt şi riscă damnarea de a rămâne etern prizonier al iluziei, al materiei. Singurul om autentic, adică esențial nu poate fi decât *homo religiosus* care înțelege jocul tragic al iluziei şi rămâne de partea cealaltă a râului, pe solul ferm al sacrului şi al tradiției. În timpul războiului,

pentru Eliade istoria devine doar catastrofă, nimic nu îl mai poate decide pentru o altă soluție, atâta timp cât tot ceea ce fusese încercare de a rezista răului politic profund al țării se sfârşise în sânge, atâta timp cât țara însăşi era sortită pieirii prin ocupația sovietică.

Universitatea deschide pentru Eliade un alt capitol fast al vieții, perioadă dominată de descoperiri intelectuale multiple şi de găsirea drumului propriu, istoria religilor şi cariera de scriitor, pentru care va întrerupe de altfel aventura indiană şi ispita misticei indiene. Poate că inclusiv în această alegere Eliade a fost influențat de profesorul său, în fond cine îi descoperise importanța şi centralitatea problematicii religioase, a mântuirii, altul decât Nae Ionescu. Viața de student îi descoperă deliciile şi ispitele sale, Eliade continuă exercițiile ascetice în vederea autocontrolului şi publicarea de articole în revistele vremii. Examenul de la logică dat cu Nae Ionescu, pune o problemă importantă şi care se va dovedi nu lipsită de relevanță pentru activitatea de hermenut a lui Eliade, problem structurii fenomenelor aparente. Newton, suținea conferențiarul, a surprins structura fenomenului gravitației universale, privind mărul în căderea sa, deci a avut o intuiție a esenței fenomenului, minte sa l-a încadrat imediat într-o structură care putea descrie întreaga clasă a fenomenelor. „Am citit de curând o carte a lui Lucian Blaga, *Fenomenul originar*“, am început eu. Profesorul a clătinat mulțumit din cap: „Eşti pe drumul ăl bun“, mi-a spus. „Mergi înainte“. I-am spus ce m-a impresionat în faptele citate şi interpretate de Blaga. Anumite minți văd elementele de unitate în natură sau cultură, văd ceea ce este esențaial, fundamental, şi asta le îngăduie să descopere structurile… „Acesta e răspunsul, m-a întrerupt Nae Ionescu. E vorba de o structură. Operația logică efectuată în mintea lui Newton asta a făsut: a surprins structura fenomenului gravității universale“.“[1515] În fond, aceste era tipul de cunoaştere pentru care profesorul milita în toate cursurile, a surprinde nu circumstanțele, nu cauzele, ci structura fenomenului, realitatea sa esențială. Eliade va ramâne şi el îndatorat acestui tip de viziune, hermeneutica sa nefiind altceva decât această continuă *prindere* intelectuală a structurilor de adâncime a fenomenelor religioase care par haotice. Mai târziu, *arhetipul* eliadian, termen fundamental pentru hermeneutica sa, se va naşte din această înțelegere a fenomenului originar goethe-an interpretat de Blaga şi

mai apoi de Nae Ionescu.

Această perioadă este legată şi de debutul în *Cuvântul*, după scandalul legat de articolul critic asupra lui Iorga din *Revista Universitară*. *Cuvântul* îi va publica de altfel şi primul fragment de roman, un fragment din *Romanul adolescentului miop*, ceea ce îi va spori celebritatea. Primul *roman de dragoste* este legat tot de perioada studiilor universitare, de prezența misterioasei R., dar şi de a unei alte colege Thea, dezvăluind astfel tentația mereu reînnoită a tânărului Eliade pentru dragostea complicată pentru două femei în acelaşi timp, motiv romanesc de altfel important creația sa ficțională.

Călătoria în Italia este bine documentată de articolele scrise continuu de-a lungul vizitei. Călătoria a prilejuit o suită de gafe ale tânărului intelectual *moldo-vlah*, care publica tot ceea ce auzea, tot ceea ce i se spunea, creând astfel probleme, profesorilor admiraţi, care trăiau totuşi într-o dictatură. Capitalul de nonşalanță a tânărului Eliade este departe de a fi fost epuizat de aceste întâmplări, va recidiva mereu. Anul 1927 îi aduce deplina consacrare cu *Itinerariul Spiritual*, publicat în *Cuvântul*, acesta este momentul maximei celebrități a studentului Eliade, care se impune astfel ca o prezență culturală a generației sale. Este aici rolul de netăgăduit al pedagogiei lui Nae Ionescu care facuse posibilă în fond toată această desfăşurare intelectuală şi pasională într-unul din cele mai citite zire ale țării. Eliade continuînd să publice în ziar, după modelul maestrului său, nu face decât să-şi sporească notorietatea, să devină steaua intelectuală a generației sale. Este foarte interesantă glosa memorialistului cu privire la articolul *Anno Domini*, pe care îl publicase la sfârşitul anului 1927: „De unde izvora viziunea aceasta apocaliptică? În nici un caz din situația politică a României sau a Europei. (…) Teama mea era de alt ordin: că Timpul ne e potrivnic, în sensul că, pentru ce avem de făcut, dispunem de prea puțin timp; că, deci, nu trebuie să-l risipim zadarnic.“[1516] *Scrisorile căte un provincial* erau chiar semnul notorietății sale deosebite şi manifestul pentru o întreagă generație, îndemnul la creație culturală indiferent de condițiile istorice. Eliade vrea să demonstreze că pentru el, deja de atunci, „timpul nu mai avea răbdare“, istoria înşelând deja spiritul. Eliade va fi sedus până la urmă de istoria care trebuie să fie făcută totuşi, chiar dacă este o permanentă provocare pentru

spirit.

Eliade îşi datorează întregul său destin ulterior hotărârii de a scrie o scrisoare maharajahului care era mecena lui Surendranth Dasgupta, a cărui carte despre istoria filozofiei indiene o descoperise şi o citise cu interes maxim în timpul călătoriei sale la Roma din anul 1928.[1517] Această bruscă decizie de a scrie maharajahului, de a se hotărâ că trebuie să fie interesat de rădăcinile Europei şi ale Asiei, nu de modele intelectuale ale timpului, îl proiectează pe Eliade în plină aventură intelectuală şi existenţială. Memorialistul trebuie să fi fost impresionat de prezenţa deplină a arhetipului căutării iniţiatice, care este singura şi esnţiala aventură a spiritului şi a trupului, plecarea în India înseamnă a păşi direct în aventură sau în mit, ceea este pentru Eliade în fond totuna. Destinul său căpăta formă şi sens, India era o experienţă extraordinară, o experienţă iniţiatică pentru cei aleşi. „Într-o dimineaţă de august am primit un plic cu timbru indian. L-am deschis înfrigurat. (…) Am citit şi recitit scrisoarea ca într-un vis“.[1518]Visul indian începe şi odată cu el marea aventură a lui Eliade ca tânăr cuceritor al lumii spiritului.

India, deşi fascinantă şi acaparantă, nu se va dovedi limanul visat pentru misticul tânăr intelectual român. Totul îl va trăda pe Eliade în India, trupul, pasiunea pentru un eros dezlănţuit, spiritul, rădăcinile valahe, istoria care îl va rechema la oaste, totul va fi altfel decât se va fi aşteptat. Cu toate acestea, India ramâne aventura prin excelenţă, marcă a unui destin fast. Tânărul Rastignac al spiritului va face literatură, va ţine un jurnal pe care îl va transforma în roman, se va îndrăgosti de Maitreyi, dragoste pe care o va transforma, de asemenea în roman. Literatura îl devorează pe Eliade în India, acolo unde trebuia să verifice constituţia spirituală a omului, să se reîntoarcă la rădacinile omului religios, la rădăcinile civilizaţiei umane. Istoria îi acordase această nebănuită şansă să participe la restaurare omului prine într-o civilizaţie a maşinismului şi a rutinei falsului şi comodităţii care nu duce decât la falsificarea fiinţei umane însăşi. Dar totul iese altfel decât fusese plănuit, restaurarea omului ramâne un proiect amânat, iar India ramâne necucerită, un spaţiu care îl va respinge.

Capitolul din *Memorii* consacrat experienţei indiene este cel mai puţin strălucitor din toată cartea, nu transmite nimic din pasiunea pe care o

regăseşti în celelalte pagini ale cărţii. Eliade trebuie să recunoască ca pasiunea indiană îl părăseşte repede întorcându-se la literatură şi la aventurile cu tinerele anglo-indiene sau la dragostea *Maitreyi*-ei. Asceza indiană se transformă în magia indiană a iluziei şi a rătăcirii. Cu toate acestea, Eliade continuă să scrie, continuă să caute soluțiile obişnuite pentru un intelectual european, nu se poate lăsa absorbit de India profundă. Dragostea pentru Maytrei va fi detonatorul dramei care îl va avea ca protagonist, va pierde încrederea profesorului său, va pierde totodată posibilitatea unei inţieri supravegheate de acesta, se va dovedi ca va pierde însăşi întreaga aventură indiană. Dar iată interpretarea lui Eliade însuşi: „După câteva săptămâni am simțit că încep să mă înseninez. Începeam, totodată, să înțeleg sensul întâmplărilor care provocaseră ruptura mea cu Dasgupta. Dacă India „istorică“ îmi era interzisă, mi se deschidea acum calea către India „eternă“. Mi-am dat seama, de asemenea, că trebuie să cunosc pasiunea, drama, suferința, înainte de a renunța la dimensiune „istorică“ a existenței şi a-mi face drum către o dimensiune trans-istorică, atemporală, paradigmatică, în care tensiunile şi conflictele se anulează de la sine. Mai târziu am înțeles că însăşi drama mea urmase un model tradițional: trebuia ca relațiile mele cu Dasgupta să depăşească faza de candoare şi facilitate şi să cunoască tensiunea şi ciocnirile care carecterizează începuturile raporturilor între *guru* şi discipol. (…) Deşi gonit cu brutalitate din Bhowanipore, Dasgupta mă va recunoaşte într-o zi ca pe adevăratul lui discipol – dar asta se va petrece pe alt plan, *in aeternum* iar nu *in saeculum*“.[1519]Este aici aceeaşi integrare a tot ceea ce se întâmplă într-o definitivă şi totalizatoare, nu mai puțin salvatoare, poveste simbolică a propriului destin, ceea ce mărturiseşte o încredere absolută în sine însuşi, o fascinantă repliere continuă asupra sa însuşi pentru a trece mai departe, pentru a găsi o ieşire.

Plecarea în Himalaya, retragerea din fața vălului *maya*-ei, care fusese aruncat, este poate o încercare genuină de regăsire a pasiunii ascetice, a pasiunii transformării sinelui în altceva decât ceeea ce reusise să fie în toate aceste împrejurări. Imaginea pe care vrea să ne-o transmită Eliade este aceea a unei reculegeri ascetice profunde, a regăsirii aptitudinii necesare pentru a relua căutarea centrului propriei existențe. Yoga joacă aici un rol

esențial. Să fi avut acest efect cu adevărat? Posibil. „În preajma Crăciunului, eram un om „schimbat“. Nu voi încerca să rezum aici etapele acestei transformări lăuntrice. Ceea ce se putea spune despre rezultatele feluritelor exerciții preliminarii le-am descris cât am putut în lucrările mele despre Yoga. Alte exerciții şi experiențe au fost trecute sub tăcere, pentru că am ținut să rămân ecrediincios tradiției indiene, care nu acceptă decât comunicarea inițiatică de la *guru* la discipol“.[1520] Aici Eliade supralicitează, mistagogia sa intră în joc şi creează aparența unei zone de nespus pentru că este o zonă a indicibilului şi a profundității de neîmpărtăşit. Este desigur destul de multă literatură aici. Dar romanul himalayan continuă cu o turnură neaşteptată, pasiunea, erosul revine sub chipul lui Jenny, care îl retrimite pe tânărul eremit în brațele maya-ei. Magia demonică acționase încă o dată şi Eliade rata pentru a doua oară inițierea. Respingerea de către ambele Indii, cea istorică şi cea eternă, este interpretată de Eliade ca o întoarcere la propriul destin de european, la desăvârşirea latențelor de intelectual european, de intelectual român. „Ceea ce încercasem eu să fac, şi anume să renunț la ereditatea mea occidentală şi să-mi caut o „casă“ sau o „lume“ într-un univers exotic echivala, într-un anumit fel, cu renunțarea înainte de vreme la toate posibilitățile mele de creație. N-aş fi putut fi creator decât ramânând în lumea mea care era în primul rând lumea limbii şi culturii româneşti. (…) Vocația mea era cultura şi nu sfințenia.“[1521]

Astfel experiența indiană se încheie cu un eşec transformat în victorie, în mod paradoxal, aşa cum trebuie să fie orice semn al destinului care ni se face. Eşecul cuceririi Indiei, este eşecul iluziei dislocării istorice şi metafizice, aceasta nu a reuşit pentru că nu putea reuşi, dar eremitul s-a întors la sine însuşi, la entelehia sa, care trebuia să dicteze desăvârşirea unui destin de creator în ordinea culturii. Dar la Eliade termenul de cultură este mereu ambivalent, pentru că nu se referă la cultura închisă asupra ei însăşi, la exercițiul alexandrin al erudiției, ci la cultura care deschide spre eterna problemă a sensului ființei, deci asupra metafizicului.

Revenit la propriul destin, acela de intelectual român având misiunea de releva culturii europene însemnătatea civilizațiilor arhaice, Eliade regăseşte tonusul optim pentru continuarea studiilor, pentru multiplicarea descoperirilor din sfera istoriei religiilor, dar şi pentru roman, se va

reîntoarce la roman înainte de a se întoarce în România. Eliade ţine să amintească că descoperirea unităţii culturilor arhaice a facut-o aici în India, că India i-a revelat modul de existenţă al acestor culturi. „Mi se părea că încep să înţeleg elementele de unitate ale tuturor civilizaţiilor ţărăneşti, care se întindeau din China şi Sud-Estul Asiei până în Mediterana şi Portugalia. Regăseam pretutindeni ceea ce am numit mai târziu „religiozitatea cosmică“, adică rolul capital al simbolului şi al icoanei, respectul religios al pământului şi al vieţii, credinţa că sacrul se manifestă direct prin misterul fecundităţii şi rînnoirii cosmice, iar nu prin evenimentele istorice.[1522] Evident, civilizaţiile ţărăneşti europene fuseseră transfigurate de creştinism, dar creştinismul răsăritean şi mediteranean era în acelaşi timp şi o „liturghie cosmică“. Întruparea, moartea şi învierea lui Christos sanctificaseră, într-un anumit sens Natura. Lumea era din nou „bună“ , aşa cum fusese înainte de păcat. În ceea ce priveşte populaţiile ţărăneşti din India, pentru ele lumea nu era o „iluzie“ şi viaţa nu se reducea la un lanţ de suferinţe, aşa cum le prezentau filozofiile şi ascezele post-upanişadice.“[1523] Este o descoperire importantă pe care Eliade ţine să o menţioneze, pentru că va sta la temelia noii sale viziuni de a interpreta şi înţelege civilizaţiile arhaice. Este totodată, susţine Eliade, şi un mod specific de existenţă a culturilor din sud-estul Europei, un mod care le conferă posibilitatea de a se înscrie între civilizaţiile lumii într-un mod specific, propriu. Eliade înţelege să indice care sunt sursele pentru viziunea sa de mai târziu, să arate cum a ajuns la valorizarea acestor civilizaţii arhaice şi devalorizarea istoriei care a produs civilizaţiile istorice.[1524]

Ultimul act al dramei indiene este începerea unui nou roman, *Petru şi Pavel*, romanul a două generaţii, generaţia războiului şi generaţia tânără, propria sa generaţie.[1525] Eliade a fost fascinat de emisiunea sa ca romancier, aceea de a face portretul umanităţii chinuite a societăţii româneşti, a existat mereu la el această nostalgie a romanului realist solid, descriind medii sociale, lungi şi obiective conflicte sociale şi psihologice.[1526]

Întoarcerea acasă nu pare a fi un triumf, Eliade descoperă o lume care mergea înainte, care îşi găsea rosturile într-o devenire lentă. Trebuia să se reintegreze în acestă lume pe care o părăsise pentru aventura exemplară, care se dovedise a nu fi fost decât un eşec de proporţii. Încet, încet dialogul

se reînoadă, vechile camaderii se reiau. Dar gestul cel mai important este al lui Nae Ionescu, îi va propune asistența la propria sa catedră, catedra de logică şi metafizică. Autobiografia insistă acum asupra prietenilor, asupra romanului sentimental complicat, şi asupra Criterionului care era principala întreprindere culturală a momentului a tinerei generații. Portretul Soranei Țopa este magnific, unul dintre cele mai reuşite portrete feminine ale prozatorului Eliade.

În liniştea relativă a scenei culturale româneşti trebuia să vină lovitura unui trăznet, iar acesta nu va fi altul decât *best-seller-ul* eliadian al poveştii de dragoste dintre tânărul intelectual şi eremit şi Maitreyi. Şi de data acesta jurnalul va fi susținătorul tramei romaneşti, pagini întregi din jurnal vor trece *tale quale* în roman, şi toate aceste fără nici un sentiment al regretului sau al pudorii. „Nu-mi dădeam seama, în acea seară, că hotărându-mă să scriu Maitreyi, îmi anulam şansa de a mă reîntoarce în India“.[1527]Cu toate acestea, Eliade va scrie romanul, demonul ficțiunii şi al „autenticității“, precum şi acela al grandorii vor unelti pentru aceasta. Maitreyi va fi publicat şi va fi lovitura de maestru al tânărului autor, va deveni celebru peste noapte. În tot acest timp Eliade părea a fi un personaj din propriile sale romane, era îndrăgostit de două femei şi incapabil să se decidă asupra uneia dintre ele. De aici, din acest paradox care demonstra condiția sa privilegiată Eliade va trage concluzii interesante: „Într-un anumit sens eram mai apropiat de „magie“ decât de mistică. Încă din adolescență încercasem să anulez comportamentele normale, visasem o transmutație radicală a modului de a fi. Pasiunea mea pentru yoga şi tantra se datora aceloraşi nostalgii faustice. […]De abia mai târziu am înțeles că încercarea aceasta făcea şi ea parte din destinul meu, care îmi cerea să trăiesc „paradoxal“, în contradicție cu mine însumi şi cu epoca mea, silindu-mă să exist concomitent în „Istorie“ şi dincolo de ea; să fiu viu, prezent în evenimente şi totodată inactual, ocupându-mă cu lucruri şi probleme aparent desuete, extraistorice; să asum modul românesc de a fi în lume şi totodată să trăiesc în universuri străine, depărtate, exotice; să fiu în acelaşi timp „autentic bucureştean“ şi „om universal“. Nu *les extrêmes se touchent* – ci *coincidentia oppositorum*. Nu era, cred, aplecare spre extravaganță şi paradox. Era mai degrabă, camuflat în incidente biografice şi creații de

ordin cultural, *modul meu de a fi religios în lume*. Care e solidar atât cu religiozitatea „populară“ din Europa răsăriteană, cît şi cu experienţa religioasă de tip oriental sau arhaic. Aş putea merge mai departe şi spune că paradoxul coincidenţei contrariilor se regăseşte la baza oricărei experienţe religioase. Într-adevăr, orice hierofanie, orice manifestare a sacrului în lume ilustrează o coincidentia oppositorum: un obiect, o fiinţă, un gest devin sacre – adică transcend lumea aceasta – continuînd totuşi să rămână ce-au fost până atunci: un obiect, o fiinţă, un gest; participă la lume şi totuşi o transcend“.[1528] Lungul nostru citat este unul dintre cele mai interesant momente autobiografice ale lui Eliade din întreaga sa proză autobiografică şi autoscopică. Este de altfel foarte interesant că Eliade lasă să apară aşa ceva, este drept, era în anul 1980, deci la senectute şi după ce era unanim recunoscut. Acest aparent şamanism deplin asumat, această conştiinţă atât de limpede a putinţei comunicării pe un plan transsenzorial şi transuman nu poate decât să impresioneze. Savantul se camuflează acum el însuşi, dispare în spatele acestui şaman fără nici o reţinere în a se exprima pe sine, în a se devoala fără nici o urmă de temă sau de mister. Eliade pare extrem de transparent aici în a asuma aceasta condiţie dincolo de tot ceea ce poate fi exprimat, narat sau dovedit. Eliade cred că face aici cu bună ştiinţă o confesiune paradoxală menită să atragă şi totodată să disperseze adepţi şi inamici. Eliade strecoară aici, ca şi în Încercarea labirintului câte ceva din ceea ce crede omul Eliade despre misterul lumii şi al prezenţei umane în lume. Cu toate acestea, trebuie să ne păstrăm circumspecţia, Eliade ne spune că această situaţie, pe care el o trăieşte, este un paradox, o hierofanie, o situaţie existenţială încărcată religios, o coincidenţă a contrariilor, care revelează un mod religios de a traversa situaţia existenţială, de a o anula ca eveniment istoric şi de a o repune ca semn şi realitate a trăirii unei alte dimensiuni. Deci nu este o speranţă religioasă, ci certitudinea trăirii unei situaţii religioase, a unei hierofanii care se manifestă prin paradox şi tensiune existenţială. Să citim din nou, cu atenţie: „De abia mai târziu am înţeles că încercarea aceasta făcea parte din destinul meu…“, deci avem un moment posterior trăirii situaţiei religioase, în care judecata îşi impune termenii definiţiei evenimentului şi a situaţiei, le confirmă ca evenimente destinale şi le încadrează în seria iniţierilor destinale, care îl vor conduce la

o anumită trăire religioasă integrală a destinului personal. Acest mod personal este chiar trăirea paradoxală în orizontul continuu al epifaniei, a fi mereu prezent şi a fi mereu inactual, aceştia sunt termenii paradoxului epifanic care întemeiază ființa interioară a lui Eliade. Ce avem aici? Un cult al sinelui atins de grandoare, o scăpare dionisiac adolescentină, actul unui mistagog? Sau poate mai degrabă o liminară sinceritate a unui mistic genuin? Greu de decis! Dar nu cumva avem totuşi ceva mult mai simplu, mai direct, şi anume o definiție asumată, transpusă în plan personal, a oricărei situații religioase, care pentru cei care o trăiesc, deci o experimentează şi o „cred“, nu se poate defini decât ca fiind paradoxală, reunind timpul prezent cu dispariția oricărui timp, care este eternitatea. Deci nu o experiență şamanică vizează memorialistul, ci mereu *theoria* care trebuie asumată existențial, transpusă în planul trăirii personale, şi astfel orice om care trăieşte religios, trăieşte între dimensiuni şi în paradox. *Această* ființă care trăieşte religios în continuu paradox nu poate şti care pardox revelează o epifanie, dar poate bănui sau intui că *această* situație poate ascunde/revela o hierofanie. Pentru memorialist iubirea pentru cele două femei revela/ascundea o astfel de hierofanie, care marca definitiv şi modul religios de a exista în lume a lui Eliade. Dar nu era de altfel acest mod de a exista religios tocmai modul universal de a exista religios? Explicațiile teoretice din ultima parte a fragmentului tocmai aceasta fac, dizolvă confesiunea în hermeneutică şi simbolistică universală, pentru că paradoxul epifanic este chiar situația religioasă prin excelență. Mai este ceva, această situație religioasă ține, aş spune, de o sacralitate imanentă, de un transcendent care este mereu aici, mai degrabă un mediu al sacrului, decât o transcendență a unui Dumnezeu personal revelat de un Mântuitor. În acest sens, Eliade este coerent cu sine însuşi, cu modalitatea sa ultimă de a concepe dimensiunea sacrului pentru omul modern. *„Modul meu de a fi religios în lume“* este modul universal de a fi religios în lume, Eliade nu transgresează teoreticul, explicativul şi exemplarul, nu face confesiuni şi nici nu se pune într-o ipostază de nesusținut, Eliade nu este în acest context mistic, nu face decât să descrie un *pattern* pe care el l-a actualizat, l-a retrăit într-o anumită conjunctură existențială. În fond, pentru omul religios sacrul nu poate fi decât cotidian şi *obiectiv*, deşi nu lipsit de ambivalență.

Criza sentimentală se prelungeşte şi se adânceşte, conjugată cu scrierea romanului Întoarcerea din Rai, creează realmente o criză existenţială pentru Eliade. Şi în această conjunctură Nae Ionescu îi este probabil sfătuitor, pentru că Eliade notează că a avut o lungă convorbire în septembrie 1933 cu acesta, care se întorsese din Germania şi era entuziasmat de revoluţia care se petrecea acolo. Cert este că Eliade se hotărăşte să taie nodul gordian, va trebui să se despartă de amândouă femeile, dar discuţia cu Nina Mareş îl hotăreşte într-altfel, va rămâne cu ea, purtând mereu regretul de a-i fi provocat Soranei Ţopa nefericirea. „Într-o străfulgerare, am ştiut că tot ce-i spusesem era o ultimă, demonică încercare a *Mayei* pentru a mă pierde; că departe de a-i purta nenoroc, îi voi putea dărui tot ce nu avusese până atunci în viaţă, că destinul meu era s-o fac pe ea fericită, oricare ar fi preţul pe care trebuia să-l plătesc“.[1529] Alegerea lui Eliade pare a sta sub semnul sacrificiului de sine, a jertfei pentru celălalt, pentru împlinirea celuilalt, ceea ce pentru o alegere din dragoste este o motivaţie relativ dificil de înţeles. Invocarea din nou a vălului mayei, a ispitei magice care l-ar putea depărta din nou de realizarea propriului destin demonstrează încă o dată termenii în care Eliade înţelegea propria sa devenire. Momentul plecării din casa părinţilor, casa copilăriei şi adolescenţei sale, casa aventurilor sale fabuloase este sfâşietor pentru Eliade, părăsea casa certat cu propria sa familie, nemulţumită de „partida“ pe care o alesese, o funcţionară la *Telefoane*, îngândurat şi îndurerat, conştient că alesese calea cea mai grea, a sacrificiului pentru celălalt, nu atât propria sa împlinire, propria sa fericire, ci datoria faţă de celălalt, datoria faţă de fericirea celuilalt. Descrierea scenei plecării pare mai degrabă înregistrarea unei noi morţi simbolice, a unei noi transformări: „Auzeam căruţaşii coborând, gemând, scările de lemn, încovoiaţi sub povara lăzilor, şi parcă i-aş fi auzit coborând propriul meu sicriu“. [1530] Alegerea împlinirii prin dragoste ar fi trebuit să îi aducă fericirea sau măcar promisiunea fericirii, dar Eliade se simte mai degrabă mutilat, sacrificat de destin, intrând într-o nouă etapă a existenţei sale fără nici o certitudine, decât aceea a împlinirii unei datorii, a unui sacrificiu, care ar putea să fie acel eveniment care să-l recentreze pe calea propriului destin. Alegerea Ninei pare mereu interpretată în termenii unei situaţii iniţiatice, a unei situaţii religioase, menite să îl salveze sau sa-l piardă, nu în termenii

dragostei şi ai nunții (mistice sau nu). Nina Mareş pare mai degrabă la un moment dat semnul destinului său prodigios şi magic, decât persoana care ar putea să-l iubească, oferindu-i astfel darul nesperat al unei libertăți în doi. Memorialistul este foarte atent cu tot acest episod, pe care îl redă *in extenso*, tocmai pentru că crede că această situație paradoxală este cu adevărat o inițiere în misterul propriei existențe. „Romanul“ memoriilor este aici foarte viu, iar personajele sunt pregnante şi reliefate puternic în contextul dramei sentimentale evocate.[1531]

La 27 de ani Eliade atinge deci pragul unei maturităţi care va trebui să se prelungească pentru a se împlini. Deocamdată, destinul fusese darnic peste măsură cu „fiul de împărat născut cu cartea în mână“, adevăratele probe inițiatice de abia vor urma de acum înainte, Eliade va intra, odată cu întreaga sa generație, în turbionul istoric născut ce veacul cel mai frământat al umanităţii moderne. Epoca totalitarismelor şi a războaielor mondiale nu va ierta pe nimeni, cu atât mai puțin pe intelectualii români ai epocii.

Anul 1933 înseamnă intruziunea brutală a politicii în vieţile tuturor românilor, asasinarea primului-ministru I.G.Duca demonstra că România intra într-o zonă a unei încleştări fără întoarcere. Asasinatul din decembrie 1933 a fost şi a rămas o afacere foarte tulbure, în care Regele Carol al-II-lea e foarte probabil să fi fost implicat direct sau indirect. Memoriile lui Eliade privesc evenimentul cu relativă neutralitate, insistând asupra arestării lui Nae Ionescu şi interzicerii *Cuvântului*. Nu putem decât să regretăm parcimonia comentariilor eliadiene cu privire la întreaga epocă, cu privire la personajele pe care le-a cunoscut, la acțiunile unora dintre ele. Care era temperatura morală a societății intelectuale sau măcar a grupului său de prieteni, care erau judcățile de valoare pe care le făcea în epocă despre toate aceste lucruri?![1532] Despre toate acestea Eliade tace, adoptând o privire „istorică“, neutrală, o privire de martor de departe al epocii, al frământărilor scenei politice româneşti. Eliade pare în aceste pagini care urmăresc doar cronologia operei că nu mai are biografie, că viața este suspendată, apărând doar la intervale, când publicarea unui roman sau a tezei agită un pic lucrurile. Toată acea epocă rămâne cumva ştearsă, nici măcar în penumbră. Este evidentă strategia eliadiană de a ocoli orice temă politică, orice situare clară, orice comentariu care ar putea lămuri unele din lucrurile importante

sau din atitudinile avute în epocă. Poziția pe care o apără Eliade în memorii este, pentru această perioadă, 1933-1937, poziția unui intelectual preocupat numai de propria creație, de propriile apariții publicistice, care trăieşte într-un vid politic şi social, într-o țară în care spiritul veacului dispăruse. Acesta este portretul artistului la 30 de ani, creativ, neutru politic, dezinteresat de orice atitudine publică relevantă, fără nici o pasiune periculoasă. Este aceasta o imagine adevărată? În mod cert Eliade prezintă o biografie epurată de tot ceea ce putea să însemne aerul epocii, de mizele existențiale personale cu implicare directă sau indirectă politică, o biografie care se ascunde sub cortina vieții anodine de intelectual modest preocupat numai de operă şi de mijloacele de trai. Aerul tare al evenimentelor politice pătrunde în memorii numai odată cu relatarea tribulațiilor politice ale lui Nae Ionescu, ceea ce, în fond este adevărat, pentru că politic Eliade a existat numai funcție de Nae Ionescu, dar este totuşi prea puțin față de amploarea evenimentelor şi a mizelor politice şi intelectuale implicate.[1533] Or, Eliade era un intelectual şi situat şi angajat în epocă, era un intelectual de dreapta, este adevărat, cu o evoluție lentă spre dreapta şi fără a fi avut atitudini publice extremiste, practicând mereu un echilibru al inteligenței şi raționalității. Dar ceea ce ocultează memoriile acestei perioade este chiar ethosul eliadian al epocii, omul interior, temperatura sa morală, judecata sa asupra avalanşei de evenimente politice care au condus România la dezastru.[1534]

Memoriile redevin transparente odată cu anul 1937.[1535] Perioada 1937-1940 este perioada cea mai grea din întreaga existență eliadiană, este perioada *hybris*-ului politic şi metafizic, perioada unui pariu extrem cu istoria. Şi acum, în această perioadă, figura magistrului domină tribulațiile politice ale lui Eliade. *Memoriile* ascund, ca şi *Jurnalul*, angajarea legionară a lui Eliade. Din această perspectivă trucată este greu de făcut conexiunile reale între evenimente, între cauze, circumstanțe şi efecte. Partea a patra a *Memoriilo*r se numeşte: *Când moartea îşi camuflează mitologia*, un titlu complicat, sibilinic şi apăsat „metafizic“.

Romanul memoriilor îşi schimbă aici perspectiva, Eliade va folosi *flash back -ul* pentru a rememora perioada 1937-1940, punctul nodal fiind noaptea de 9 septembrie 1940, când Londra era bombardată de aviația

germană. Aşteptându-şi moartea în adăpostul antiaerian din Londra, Eliade rememorează întreaga perioadă din România, perioadă şi ea însăşi supusă semnului morţii, ceea ce leagă cele două perioade fiind chiar semnul şi realitatea „morţii colective“.

Cum este construită această secvenţă a *flash back -ului* de memorie din adăpost? Eliade, personajul Eliade, îşi rememorează perioada recentă a vieţii sale în momentul în care moartea putea surveni oricând datorită bombardamentului. Prima amintire a „filmului interior“ este legată de moartea lui Nae Ionescu, mai precis de înmormântarea acestuia, la care Eliade, cărând coşciugul, se împiedică, semn că moartea ar putea surveni şi pentru el, aşa cum susţine superstiţia populară. Prilej pentru memorialist să rememoreze împrejurările în care a obţinut postul de ataşat cultural după moartea profesorului. Amintirea profesorului său îl face pe Eliade să mediteze la destinele amândurora: „Mă întrebam dacă destinele noastre nu sunt solidare într-un chip misterios, al cărui înţeles nu-l puteam descifra“. Deşi profesorul său murise, iar el îi supravieţuise, iată, e posibil să moară acum, destinat unei morţi colective. Moartea este deplina legătură a tuturor acestor amintiri, retrospecţii şi proiecţii. Iar actorul principal al acestei rememorări sub semnul morţii este magistrul său. De ce? Ce încearcă să demonstreze Eliade? „Simţeam că însăşi imaginea acestei iminente „morţi colective“ încearcă să-mi reveleze o taină, dar nu izbuteam s-o dezleg“. Apoi este rememorată succint toată cascada de asasinate politice a epocii, după care revine la imaginea magistrului, care îi fusese ghid întru împlinirea destinului, creaţia în ordinea culturii. Moartea profesorului, scrie Eliade, „mă „eliberase“ de trecutul nostru imediat; adică de ideile, speranţele şi deciziile Profesorului din ultimii ani, cu care, din devotament, mă solidarizasem“.[1536]Care este sensul acestei lungi puneri în pagină, oarecum confuze şi sibilinice? Eliade creează aici perspectiva întregului tablou ulterior, arestarea sa, detenţia, acuzaţia de legionarism, marginalitatea din epoca de după eliberarea din lagăr. Infelix culpa era devotamentul faţă de profesor, acest devotament a fost declanşatorul tuturor acestor evenimente. Ideea implicată este aceea că Eliade este victima unui mecanism neiertător şi injust care s-a declanşat din ura faţă de profesor, din frica faţă de puterea acestuia. Acest mecanism odată pornit l-a târât şi pe el

în lunga epopee victimară a României acelei perioade. Deci şi profesorul său şi el însuşi sunt victimele unei istorii absurde dominate de o pulsiune a morţii.

De ce această derobare de orice responsabilitate proprie a alegerilor, a deciziilor, a pasiunilor şi speranţelor politice? De ce această punere în scenă a unei deplasări de responsabilitate? Pentru simplul motiv că trebuia ascuns adevărul angajamentului său legionar, pentru că nu putea fi încă recunoscut. Cioran, care scrise o carte care îl legase definitiv de Legiune, abjurase încă după război, pe când Eliade nu retractase nimic, pentru că pur şi simplu subiectul nu exista pentru el. Faptul că nu era legat prin nici un document tipărit de Legiune i-a întreținut iluzia că poate nega fără repercusiuni totul. Or, acum când memoriile trebuia să redea epoca 1937-1940 nu se putea lăsa totul fără nici o motivaţie logică, arestarea şi prizonieratul trebuia să aibă un declanşator logic al evenimentelor, care nu putea fi încadrarea în Legiune, deci trebuie găsit altceva, devotamentul faţă de profesorul său, de exemplu. Astfel, Nae Ionescu mai avea încă posibilitatea să intervină salvator în destinul elevului său, pe care îl va absolvi în faţa istoriei de orice responsabilitate personală în alegerile sale politice, un ajutor de dincolo de mormânt. Eliade construieşte un *quid pro quo*, un subterfugiu prin care poate continua povestea unui destin exemplar.

Odată găsită această soluţie salvatoare Eliade continuă exerciţiul rememorării sistematic, începând cu 1937, anul climaxului politic al angajării sale legionare, fiind anul în care participă la campania electorală a Legiuni în câteva din judeţele României.[1537] Evenimentul declanşator al mecanismului victimar, în ceea ce îl priveşte este arestarea lui Nae Ionescu, desigur şi ea efectuată în lungul şir de arestări declanşate de voinţa regelui de a istaura dictatura regală. Odată ce profesorul este arestat, Eliade se simte şi el vizat în mod direct, şi deşi scapă primei tentative de arestare, va fi arestat pe 14 iulie 1938, de acasă. „De aici a început totul, mi-am spus. Călătoria către „moartea colectivă“, care mă aştepta, începuse în acea după-amiază de 14 iulie. Făcusem desigur o greşeală, dar nu izbuteam s-o identific. Mi se părea absurd să cred că soarta îmi fusese pecetluită pentru că, în dimineaţea aceea, expediasem şpalturile articolelor… Ştiam că făcusem o greşeală fatală, foarte probabil în legătură cu preocupările mele

din ultimul timp (*La Mandragore*?, „Zalmoxis“?), dar mi-era peste putință să înțeleg mai mult…“[1538]Camuflarea eliadiană atinge aici un nivel impresionant, a indica ca posibile greşeli activitățile legate de istoria religiilor, când apartenența la Legiune era culpa reală invocată de autorități, este un procedeu uimitor. Legat de întreaga desfăşurare politică a anului 1938, Eliade scrie: „N-am fost niciodată curios să cunosc mai dinainte «sosul cu care voi fi mâncat». Ştiam însă că va veni o zi când «Istoria» mă va împidica să cresc şi să devin eu însumi. Ştiam că voi fi amenințat să fiu înghițit şi digerat de viu în pântecul unui monstru.“ În continuare, Eliade reia teza destinului pur cultural al generației sale, creația culturală, nu acțiunea politică ar fi putut aduce României o mare epocă. O nouă derobare deci, de data aceasta de istoria însăşi, pe care încercase să o transforme, sprijinit pe temeiul de neabolit al spiritului. Fuga de trecut a lui Eliade, de un anume trecut, este marea temă a acestor pagini a căror țintă este aceea de a ascunde, nu de a revela.

Următorul capitol, intitulat „Şansa de a fi bolnav“, intră concret în amănuntele legate de arestarea sa, de intervenția pentru eliberarea sa a generalului Condeescu chiar la Armand Călinescu, de detenția sa din lagăr etc. Ceea ce este mai important în aceste pagini este judecata pe care o face asupra Legiunii, nu în mod direct, nu lipsit de ambiguitate, fragmentar şi sibilin, dar o judecată. Legiunea, finalmente, nu este condamnată de Eliade, dimpotrivă, este „salvată“ ca jertfă a generației tinere a acelei României, ce-i drept, o jertfă întinată ulterior. Eliade este permanent supus unor presiuni concurente şi contrare, presiunea camuflării propriei angajări şi presiunea devoalării sensului exact al evenimentelor petrecute, sens, desigur, pe care el îl „citeşte“ în istoria trăită. Deşi actant al dramei, Eliade trebuie să joace partitura martorului, ce-i drept, al unui martor implicat. Această reîmpărțire a rolurilor este strategia de bază a memorialistului.

Tema „erorii fatale“ este reluată: „Făcusem, desigur, multe greşeli şi înainte şi după 14 iulie 1938, dar niciuna nu mi se părea că poartă în consecințele ei explicația enigmaticei obsesii a „morții colective“ care mă aştepta de la o zi la alta“. De ce trebuia să existe o greşeală fatală, de ce ar fi trebuit să existe o conexiune între greşeală şi moartea colectivă, care era moartea unei întregi umanități? Poate chiar implicarea în politică, deci în

istorie, să fi fost această greşeală tragică, care să fi dclanşat şi pentru el mecanismul victimar?

Relatarea discuției dintre generalul Condeescu şi Armand Călinescu este o scenă de roman, care are menirea să arate nevinovăția tânărului savant şi abuzul comis de o autoritate care nu mai ținea cont de fapte sau de documente, ci numai de logica unei epurări mecanice şi polițiste. „Declarația de desolidarizare“ care i se cerea şi pe care Eliade susține că nu dorea să o dea şi că nu a dat-o, fapt infirmat de arhive[1539] şi de relatările unor martori ai epocii, reprezintă o clară şi voită ambivalență în memorii. Aducerea ei în prim-plan, insistența asupra procedurii respective trebuie să demonstreze în continuare nevinovăția, nu se putea desolidariza de ceva din care nu făcuse parte, la care nu participase. Motivul concret pentru care Eliade susține că nu putea semna este redat astfel: „În vara 1938, a fi legionar sau „simpatizant“ legionar implica riscul de a pierde tot: slujba, libertatea şi, poate, în cele din urmă viața. Uşor de înțeles de ce, pentru unul ca mine, care nu credeam în destinul politic al generației noastre (şi nici în steaua lui Codreanu)[1540], o declarație de desolidarizare de mişcarea legionară mi se părea nu numai inacceptabilă, ci de-a dreptul absurdă. Mi se părea de neconceput să mă desolidarizez de generația mea în plină prigoană, când oamenii erau urmăriți şi persecutați fără vină“.[1541] Să recitim cu atenție acest pasaj esențial, Eliade introduce brusc, după prezentarea riscurilor legate de identificarea ca legionar, concluzia, pe care vrea să o facă ca derivând logic din anumite premise, pe care totuşi nu le expune în totalitate, că este „uşor de înțeles“ că nu va putea semna declarația. Dar tocmai acest lucru este cel mai greu de înțeles, motivul pentru care nu putea fi semnată declarația trebuie să fi rămas acela că nu avea nici o legătură cu mişcarea legionară, nu acela că moralmente nu se putea desolidariza de o întreagă generație care suferea ordalia istoriei absurde. Eliade introduce aici un element care ambiguizează şi mai mult toată situația. Şi anume solidaritatea morală la care era obligat de conştiință cu generația sa care suferea. Eliade, înțelegem, este prins într-un mecanism al dublului reproş interior, un reproş care provine din realitatea istorică a abjurării publice a credinței legionare, chiar dacă obținută prin presiuni în lagăr, şi reproşul interiorizat care vine din afară al celor care ar dori o clarificare a sa în

legătură cu întreaga situație a angajării sale politice. Legată de aceasta este şi regretul probabil că nu poate nici la epoca scrierii memoriilor să fie sincer şi direct. În aceste condiții precare, Eliade alege camuflarea adevărului în umbra unei delicate şi subtile puneri în scenă. Eliade şi-ar fi dorit să nu abjure, dar a abjurat, şi-ar fi dorit să poată spună adevărul, să poată interpreta istoria reală a acțiunilor sale şi ale altora, dar nu o poate face. Se află deci în chingile unui mecanism neiertător. Ar fi trebuit, poate, să nu-şi scrie memoriile, dar era imposibil să renunțe la a oferi istoriei varianta sa a poveştii unui destin exemplar, deci a trebuit să rişte.[1542]

Paginile acestea din memorii sunt singurele pagini în care Eliade se exprimă totuşi despre epoca tulbure a anilor 1937-1940, de aceea considerațiile despre Legiune sunt foarte importante.[1543] Imaginea pe care Eliade o lasă să parvină cititorului este aceea a unei mişcări mai degrabă religioase, foarte apropiată de atitudinea unei secte mistice, care doreşte mai presus de orice o *restauratio* a valorilor şi duhului creştin în societate. Este aceasta o imagine obiectivă? Ceea ce contează aici este dacă este imaginea lui Eliade despre Legiune, şi cu certitudine este. Eliade a crezut mereu în primatul spiritualui în rândul legionarilor şi a aderat la Mişcarea Legionară din aceste motive şi nu din altele. Pentru Eliade istoria trebuia mereu contrazisă şi corectată de spirit, iar Legiunea acest lucru şi-l propunea. E clar că nu a reuşit, dar Eliade considera încercarea ca fiind meritorie. Mecanismul sângeros al istoriei politice româneşti al acelei perioade este încă, în bună măsură, o enigmă. Cum s-a putut ajunge aici, cum s-a putut ajunge în pragul războiului civil? Cred că acțiunea statului condus de Carol a fost o acțiune profund viciată, care a intrat în inevitabilă coliziune cu acțiunea şi forța Legiunii, care la rândul ei a acționat profund vicios în foarte multe dintre conjuncturi.

Continuînd povestea detenției sale, Eliade ajunge să facă considerațiile finale despre Legiune pornind de la comportamentul legionarilor din lagăr: „Rareori în istoria creştinismului modern au fost răsplătite cu mai mult sânge posturile, rugăciunile şi credința oarbă în atotputernicia lui Dumnezeu. Şi, mai târziu, când tragedia se consumase, unul din lucrurile care mă fascinau mai mult era să descopăr aceeaşi credință, neclintită, la puținii supraviețuitori ai măcelurilor. Erau destule câteva asemenea

confruntări ca să înțelegi că mişcarea legionară avea structuă şi vocație de sectă mistică, iar nu de mişcare politică. (…) Singura infirmare masivă a cunoscutului refren că poporul român nu e religios (singurul popor creştin fără nici un sfânt, ni se amintea necontenit) a adus-o purtarea câtorva mii de români, în anii 1938-1939, în închisori sau lagăre, fugăriți sau liberi“.[1544] Această descriere a Legiunii este în mod clar o prețuire a Mişcării, o valorizare pozitivă a puterii de jertfă, deci a comportamentului religios. Cu atât mai dureroasă este conştiința că această jertfă a fost anulată de asasinatele comise în noiembrie 1940: „Dar şi această tragedie face parte din destinul neamului românesc, neam fără noroc, căruia nu i-a fost îngăduit nici măcar să-şi păstreze neîntinată cea mai proaspătă din nenumăratele sale jertfe“.[1545]

Nu cred că avem de a face aici cu mărturia unui *legionar*, cred că Eliade este aici împăcat cu istoria etern nefericită a poporului român, cu neputința noastră congenitală de a păstra altitudinea unor gesturi, cu excelența noastră în derizoriu şi minor. De aici şi prețuirea față de legionari, oameni, cel puțin teoretic, luptând cu deriziunea obştească. Judecata lui Eliade nu este una ofensivă, afirmativă şi nici resentimentară la adresa nimănui, nici măcar la adresa autorităților epocii. Este mai degrabă judecata amară a unui patriot dezamăgit. Trebuie să înțelegem impresia de absurd complet şi definitiv pe care trebuie să o fi avut un contemporan la contemplarea tregediei în care o întreagă generație piere în închisori sau pe front, trimişi disciplinar în linia întâi, ca efect al luptei dintre stat şi societatea civilă. Păcatul acestei concluzii este că este mai mult de ordin sentimental şi subiectiv, decât analitică şi obiectivă. Dar avem în mod cert de a face cu un Eliade care nu mai cere nimic istoriei şi trecutului său, este vorba aici de o împăcare cu definitivul, cu ireversibilul, care nu poate fi în nici un caz rodul unei conştiințe manifeste, a unui crez cine ştie cum ținut şi ocultat. Eliade ascunde numai o parte a trecutului, nu şi prezentul.

Eliade mai revine o singură dată la chestiunea Legiunii, când urmând firul evenimentelor vorbeşte despre asasinarea lui Nicolae Iorga, aici Eliade fiind foarte tranşant: „Uciderea lui N. Iorga, marele istoric şi genialul profet cultural, va păta pentru multă vreme numele de român“. Evenimentele, continuă Eliade: „au compromis iremediabil Garda de Fier, considerată de

atunci o mişcare teroristă şi pronazistă.“[1546]

La 15 martie 1940 Nae Ionescu murea, iar Eliade, după o lungă perioadă de reintegrare şi de reculegere, va reuşi să plece în diplomaţie. Figura tutelară a întregii sale tinereţi dispare, şi odată cu ea trecutul recent scăldat în confuzie, teamă şi degringoladă. Noile evoluţii politice din ţară îl vor ajunge din urmă la Londra, dar Eliade nu le alocă prea multă atenţie în memorii. Ceea ce contează este în primul rând drama personală a intelectualului care încearcă şi reuşeşte să-şi salveze deocamdată viaţa din pericolul mortal al vârtejului istoriei.[1547]

Naraţiunea memoriilor se întoarce la momentul bombardamentului londonez, la preocuparea aţintită spre evenimentele din ţară, cărora profesorul său nu le mai putea fi martor şi comentator, la plecarea dificilă spre Portugalia.

La Lisabona, Eliade încearcă să revină la un ritm normal de existenţă, al creaţia culturală, le reluarea preocupărilor intelectuale obişnuite, din păcate nu va reuşi, iar *Jurnalul portughez* stă mărturie tutuor acestor aventuri interioare, şi arată un Eliade măcinat de preocupări politice, de frustrarea că nu poate interveni decisiv în nimic, că istoria în ţară se face fără el. Evenimentele perioadei respective sunt tratate succint, primirea la Salazar, vizita în ţară, audienţa la Mihai Antonescu, ignorarea lui Mihail Sebastian, evenimentele războiului, moartea Ninei. Cu privire la audienţa la Mihai Antonescu, insistă asupra ideii că era urmărit de agenţii SSI şi că putea risca oricând o arestare, ceea ce este în mod cert o exagerare, Eliade nu se mai manifestase public ca legionar de la ieşirea din lagăr, deci suspiciunea autorităţilor asupra lui nu putea fi atât de mare. Amintirea evitării vizitei la Sebastian este un ecou al disputelor postbelice asupra relaţiei cu acesta, văzută prin grila antisemitismului de care Eliade s-ar fi făcut vinovat în epocă. Aceeaşi teamă îl împiedică să ia cu sine *Jurnalul* 1928-1940, despre care scrie aici că s-ar fi pierdut alături de alte arhive ale lui N.I.Herescu, lucru de care nu mai aminteşte ulterior nici în *Jurnalul* postbelic, nici în memorii, când Herescu vine el însuşi la Paris, în exil. Dacă textul s-ar *regăsi*, am avea atunci o mărturie poate decisivă asupra epocii şi vieţii intelectuale a epocii, similară *Jurnalului* lui Sebastian. Moartea soţiei, sfârşitul iminent al războiului, înfrângerea Germaniei şi a României,

întoarcerea armelor, îl fac pe Eliade să înțeleagă că totul se sfârşise, că o lungă etapă a vieţii sale se încheie şi că viața trebuie luată de la capăt. Apare tema ieşirii din labirint: „…Reciteam şi meditam Evangheliile, încercam să descopăr direcția pe care, urmând-o, aş fi putut ieşi din labirint. Mi se părea, de mult, că m-am rătăcit într-un labirint, şi cu cât trecea timpul, cu atât mă convingeam că era vorba de o încă o încercare inițiatică, aş cum fuseseră multe crize din ultimii ani“.[1548] Plecarea la Paris îi pare absolut necesară pentru a face față noii perioade prin care trebuia să treacă, la Paris se putea reinventa ca savant şi ca autor european. Parisul redevenea o mizăbalzaciană, împotriva tuturor aprehensiunilor ultimilor ani, asupra unei Franțe care nu mai însemna nimic în plan spiritual. Dar *omul nou* sombrase peste tot în dezastru, totul trebuia şi putea fi refăcut din temelii, pacea postbelică trebuia să acorde tuturor o şansă.[1549]

„Am ajuns la Paris duminica 16 septembrie. În gară ne aşteptau Emil Cioran şi Lică Cracanera – un «om de afaceri», prieten şi protector al intelectualilor, pe care îl cunoscusem cu doi ani înainte“. Parisul începe deci, ca pentru orice exilat, pe peronul gării, aşteptat de compatrioți. Temele mari ale memoriilor rămân in continuare numai opera ştiințifică şi opera literară, Eliade se retrage definitiv în spatele propriei opere, care trebuie să devină *persona* propriului sine retras din lumea aparențelor, a istorie care sa face şi se desface lăsând în urmă cadavrele tuturor iluziilor, încă tânarul cavaler cruciat face deci trecerea chinuitoare spre înțelepciune, tăcere şi camuflare, spre mister.

1365 Eliade este şi aici un precursor şi un modernist, în acest accent pus pe autenticitate, pe experiența nudă şi pe înregistrarea experiențelor şi a evenimentelor. Literatura română nu a fost până în perioada interbelică o literatură în care jurnalul şi memoriile să fie specii foarte prezente, deşi unele din cele mai spectaculoase apariții din secolul XIX sunt în esență legate de memorie, dacă ar fi să ne gândim la *Scrisori către V. Alecsandri* sau la *Amintiri din copilărie*. Abia după primul război mondial jurnalul şi memoriile intră cu adevărat în câmpul literaturii, dar aceasta se întâmplă totuşi foarte timid. Eliade este aici, ca şi în cazul eseisticii, un novator. Cu toate acestea, deloc paradoxal totuşi, are un precursor, şi anume pe C.A. Rosetti, al cărui jurnal a rămas practic inedit până la publicarea sa în 1974, de către Marin Bucur. Jurnalul lui C.A. Rosetti este jurnalul unei conştiințe romantice aflate permanent în expansiune şi în căutarea unei misiuni istorice şi totodată profetice, un eu al jubilației dar şi al interogațiilor permanente. Opus total Însemnărilor zilnice ale lui T. Maiorescu, publicate începând cu 1936, jurnalul lui C.A. Rosetti este manifestul romantic al eului intim al unui paşoptist arhetipal. Dacă pasiunea cunoaşterii, a transgresării limitelor este de sorginte

eminesciană, se poate spune că *romantizarea* permanentă a propriei existențe, pasiunea exhibării de sine, a interogației asupra sinelui, marile avânturi legate de devenirea personală, îl leagă pe Eliade de *forma mentis* a romantismului paşoptist, care doreşte să fie instaurator şi întemeietor de cultură şi civilizație. Vezi aici C.A. Rosetti, *Jurnalul meu*, ediție îngrijită şi prefațată de Marin Bucur, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974.

1366 Mircea Eliade, *Jurnal portughez*, ed. cit., pp. 120-121.

1367 Mircea Eliade, *India*, Humanitas, Buc., 1998, pp. 59-60.

1368 Mircea Eliade, *Memorii*, Humanitas, Buc., 1991, p. 14.

1369 Mircea Eliade, *Europa, Asia, America.…*, vol. 2, ed.cit., pp. 171-172.

1370 Mircea Eliade, *Erotica mistică în Bengal*, ediție îngrijită şi prefață de Mircea Handoca, Editura „Jurnalul literar“, Buc., 1994, p. 171.

1371 *Ibid*., p. 179.

1372 *Ibid*., p. 220, fragmentul este din corespondența cu familia, din epoca indiană; scrisoare îi este adresată mamei sale în data de 17 noiembrie 1929.

1373 E. Cioran, neiertător, nota despre Eliade în 1936: „Dintre oamenii cu preocupări religioase, puțini sunt aşa de puțin religioşi ca Eliade. Acesta a făcut totul ca să salveze această lume de aparențe, a consumat un adevărat efort religios ca să scape lume noastră, a acelora care ne mulțumim cu umbrele, de teama unei lumi divine. Nu este aici vorba de pesimism, ci de o anumită atitudine față de lumea noastră. Pesimismul nu indică nici o ieşire, pe când religia este o supremă soluție. Dacă aş crede sigur în Dumnezeu, de orgoliu, n-aş mai sta cu nimeni de vorbă.“, Emil Cioran, *Revelațiile durerii*. *Eseuri*, ediție îngrijită de Mariana Vartic şi Aurel Sasu, prefață de Dan C. Mihăilescu, Editura Echinox, Cluj, 1990, p. 148.

1374 Mircea Eliade, Şantier, Cugetarea, 1934, p. 69.

1375 *Ibidem*, pp.62-63.

1376 *Ibidem*, pp. 63, 66-67.

1377 *Ibidem*, p. 41.

1378 *Ibidem*, pp. 108-109.

1379 *Ibidem*, p. 114.

1380 *Ibidem*, pp. 165-166.

1381 *Ibidem*, p. 252.

1382 Mircea Eliade, Şantier, Ed. Cugetarea, 1935, pp. 5-6.

1383 *Ibidem*, p. 7.

1384 *Ibidem*, p. 7.

1385 *Ibidem*, p. 9.

1386 Vezi aici Ilina Gregori, „Intimități şi intimitate: diaristica lui Mircea Eliade“, în Ilina Gregori, op.cit., pp. 178-207.

1387 *Ibidem*, p. 13.

1388 *Ibid*., p. 13-14.

1389 *Ibid*., p. 27.

1390 *Ibid*., p. 41 (corect în lb. spaniolă: *noche oscura del alma*).

1391 *Ibid*., p. 109.

1392 *Ibidem*, p. 69.

1393 *Ibidem*, p. 114.

1394 Eugen Ionescu va nota în cronica sa: „Mircea Eliade (nu vorbeşte niciodată de Dumnezeu în tot jurnalul) nu este un ortodox, şi nici nu a fost, deşi el a spus contrariul şi a militat pentru ortodoxia văzută (o spune el) de dnii Nae Ionescu şi Mircea Vulcănescu: dar nu e intelectualist, după cum nici mistic. Nu e intelectualist, - pentru că nu e preocupat de cunoaştere, - ci de trăire. Nu e mistic, - căci această trăire „organică“, directă participare la viață“ este biologică. Şi este sceptic, - pentru că biologia este refugiul scepticilor. Dar e în toate, pe rând. (…) Pe „trăire“ se axează totuşi Mircea Eliade. Pe „trepidație“. Aşa încât, - poate că pentru el „asceza“ ia un caracter paradoxal de voluptate senzuală întoarsă, - şi nu ştiu de ce îmi vine să zic: „sexuală“, poate fiindcă înseamnă o macerare, o

biciuire, un masochism spiritual.“, Eugen Ionescu, „Mircea Eliade şi «Şantierul»“, *Ideea românească*, nr. 2-4, iulie-august 1935, apud Mircea Handoca, editor, *„Dosarul“ Eliade*, vol.III, pp. 92-93.

1395 Mihail Sebastian, *Jurnal de epocă*, ed.cit., pp. 303-307.

1396 Mircea Eliade, *Memorii*,vol. I, ed.cit., p. 325.

1397 Pompiliu Constantinescu, Şantier, în „Dosarul“ Eliade, vol. II, ed.cit., p. 257.

1398 Pentru anii de pâna la jurnalul portughez s-a căutat în jurnalul lui Sebastian o oglindă care să ofere imaginea lui Eliade, jurnal care, ce-i drept, înregistrează cu destulă acribie şi stupoare evoluția legionară a lui Eliade, dar ar fi excesiv să limităm aceşti ani numai la ceea ce putea vedea Sebastian, care, totuşi, a ezitat mereu în a avea o reacție fermă şi definitivă cu privire la devenirea legionară a prietenului său.

1399 Mircea Eliade, *Jurnal portughez*, în *Jurnal portughez şi alte scrieri*, vol. 1-2, Humanitas, Buc., 2006.

1400 Este totuşi exagerat să se susțină până astăzi, având în vedere documentele publicate, că a existat strict doar o rebeliune legionară, fără o mişcare contrară a lui Antonescu, care nu a avut loc doar după acțiunea Legiunii, ci concomitent cu aceasta. Ambii parteneri urmăreau supremația şi încercau să găsească formula pentru a fi singuri la putere. Toate documentele şi mărturiile atestă măsura de forță a lui Antonescu, de dizolvare a regimului dualist de conducere. Ion Antonescu a dorit şi a realizat înlăturarea Legiunii de la conducerea statului. Nu e mai puțin adevărat că şi Sima dorea acelaşi lucru în ceea ce-l priveşte pe Mareşal.

1401 Vezi Dora Mezdrea, *Nae Ionescu şi discipolii săi în arhiva Securității*, *vol. II. Mircea Eliade*, Editura Mica Valahie, Buc. 2008, p. 33.

1402 *Jurnalul portughez*, ed.cit., p. 100.

1403 Ibid., p. 102.

1404 *Ibid*., p.112.

1405 *Ibid*., p.120.

1406 *Ibid*., p.138.

1407 *Ibid*., p. 131.

1408 *Ibid*., p. 132.

1409 *Ibid*., p. 133.

1410 Vezi şi Florin Țurcanu, op.cit, cap. „Lisabona“, pp. 396-432.

1411 Ioan Petru Culianu, *Dialoguri Întrerupte, Corespondență Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu*, Ed. Polirom, 2004, pp. 89-90.

1412 *Ibid*., pp. 125-126.

1413 „Goruneanu mă duce astăzi la Carl Schmitt, care voia de mult să ştie ce este cu filozofia lui Nae Ionescu. O casă în Dalehm, cu mobilă foarte puțin nemțească, câteva tablouri moderne şi o bibliotecă bogată în cărți vechi. Carl Schmitt e mic, o figură puțin imporesionantă, dar luminoasă, însufelețită. Vorbeşste curent franțuzeşte. Îi spun că nu cunosc de el decât *Die romantische Politik*, care a influențat atâta pe Nae Ionescu, pe Țuțea şi ceilalți.“, op.cit. p. 133.

1414*Jurnal portughez şi alte scrieri*, vol. I, p. 135. Apoi, mai jos, dar fără dată: „Ceea ce mă caracterizează: dorința de a împăca philosphia perennis cu „experiențalismul“ celui mai luxuriant individualism. De aici pasiunea mea bizară pentru simbol, metafizică tradiționalistă, ocultism, etnografie – şi, dacă nu concomitent, alternativ, pasiunea mea nu mai puțin semnificativă pentru toate „trăirile“ mele, pentru tot ce se leagă de clipă, de experiență, de drama fulgurantă.“

1415 *Ibid*., p. 139.

1416 *Ibid*., p. 150.

1417 *Ibid*., p. 161.

1418 *Ibid*., p. 166.

1419 În Mircea Eliade, *Viață nouă*, Editura Jurnalului literar, 1999, p. 218.

1420 *Ibid*., p. 196.

1421 *Ibid*., p. 156.

1422 „Totul mi se pare inutil şi absurd, dacă o lume nouă se va face cu preţul dispariţiei României ca stat şi ca naţiune. Nu mă interesează nici un fel de paradis terestru (în care, de altfel, nu cred) dacă e dobândit cu sacrificarea neamului meu.“, ibidem, p. 165.

1423 *Ibid*., p. 178.

1424 *Ibid*., p. 200.

1425 *Ibid*., p. 222.

1426 Mircea Eliade, *Corespondență*, Vol. II, ed.cit., p. 361.

1427 *Ibid*., p. 223.

1428 *Ibid*., p. 209.

1429 *Ibid*., pp. 227- 228.

1430 *Ibid*., p. 284.

1431 *Ibid*., p. 383.

1432 Vezi aici scrisoarea din 1936 către Nicolae Argintescu-Amza: „(…) Cred enorm într-o Românie în eternitate, care începe de la Cucuteni şi se va stinge într-un Plato românesc. Suntem înțeleşi pe „chestia asta“. Totuşi, şi această esență a României veşnice suferă – la o prea mare depărtare, la o prea lungă absență. De ce – nu ştiu nici eu; dar sunt *sigur*. Trebuie să mai respiri puțin şi la meridianul nostru. Să vorbeşti româneşte, să gândeşti în româneşte, să iubeşti din nou fete de la noi. Poți, apoi, pleca unde vrei, oricât. Dar eşti dator, pentru ființa d-tale, să vezi cum se face istorie aici – oricât s-ar face ea de mizerabil“ în *Corespondență*, vol. I, A-H, ed.cit., p. 30.

1433 De remarcat că, în 6 mai 1940, într-o scrisoare către Alexandru Rosetti, îl ruga pe acesta să dispună ca eventuala sumă pentru apariția revistei *Zalmoxe II* să îi fie remisă lui Sebastian, ceea ce înseamnă că raporturile dintre aceşteia doi nu erau deloc întrerupte şi nici măcar reci, dacă Eliade putea apela la acesta pentru astfel de probleme.

1434 Mircea Eliade, *Jurnal I*, Humanitas, Buc., 1994, p. 57.

1435 *Ibid*., p. 82.

1436 *Ibid*., p. 88.

1437 „*Criterionul* a însemnat depăşirea momentului universitar în cultură, coborârea intelectualului în arenă, contactul direct cu publicul, îndeosebi cu tineretul; exact ceea ce au încercat, şi izbutit, existenţialiştii parizieni. Sartre are, şi îşi impune, un „sistem de filozofie“; noi nu aveam, dar majoritatea criterioniştilor erau un fel de „existenţialişti“ care se ignorau.“, p. 94.

1438 Mircea Eliade, op. cit., p. 98.

1439 *Ibid*., p. 121.

1440 Mircea Eliade, *Europa, Asia, America…Corespondenţă*, vol. 3, R-Z, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, 2004, Buc., p. 463.

1441 *Ibid*., p. 475.

1442 Mircea Eliade, op. cit., p. 166.

1443 M. Eliade., *Europa…*, *Corespondenţă*, R-Z, vol. 3, ed.cit., p. 498.

1444 *Ibid*., p. 497.

1445 Mircea Eliade, op. cit., p. 204

1446 *Ibid*., p. 223.

1447 *Ibid*., p. 236.

1448 În octombrie.decembrie 1952, publică în Îndreptar un lung articol intitulat „Căderea în istorie“, în care încearcă să dea o schiţă de fenomenologie a culturii româneşti şi să expliciteze totodată argumentul unei teodicee creştine care ar face ca istoria să poată fi traversată chiar în epoci de violenţă maximă: „Aici stă cheia de boltă a oricărei filozofii creştine a Istoriei: funcţia eshatologică pe care o dobândeşte prezentul, momentul istoric actual. În orice clipă ne putem mântui, adică putem mântui, adică putem anula trecutul întregului neam omensc pe care, prin păcatele noastre, îl purtăm cu noi, ca parte integrantă din noi. Suntem «fiinţe istorice» în măsura în care participăm, fiecare din noi, la drama ecumenică a căderii în Istorie; dar asta nu înseamnă că suntem condamnaţi să prelungim la infinit acest trecut care ne constituie. Dimpotrivă, în orice moment îl putem anula“, Mircea Eliade, Împotriva deznădejdii, ed.cit., p. 142. Supravieţuirea în istorie, curge argumentaţia lui Eliade, este foarte importantă, pentru că cel care trăieşte poate ajunge la a transfigura istoria, clipa poate ajunge să-l mântuiască, istoria poate să se sfârşească în transfigurarea clipei voite de Dumnezeu. Cel mort aparţine doar istoriei şi va fi judecat doar cu măsura istoriei încheiate. Teza este că poporul român trebuie să supravieţuiască acestei terori bolşevice a istoriei pentru a putea să spere la salvare, chiar la însăşi salvarea de istorie.

1449 *Corespondență*, vol. III, ed.cit., p. 120.

1450 Mircea Eliade, *Europa, Asia, America…Corespondență*, vol. I, A-H, Ed. Humanitas, 1999, p. 456-460.

1451 *Mircea Eliade şi corepondenții săi*, vol. II, ed.cit., pp. 335-348 pentru corespondența cu Jung. Citatul este la pp. 343-344.

1452 *Ibid*., p. 348. Totuşi, explicația lui Eliade poate că nu era menită decât să ascundă o mai veche şi mai înrădăcinată neîncredere în teoria jungiană. În acest sens sunt de evocat aici explicația şi evaluarea lui Guénon cu privire la teoria jungiană, pe care o consideră falsă şi implicând în adânc un principiu al disoluției spirituale, nu foarte departe de materialismul freudian, concepție care este caracterizată ca având „deja un caracter net «satanic»“. Jung este acuzat de fals spiritualism şi de confuzia planurilor – arhetipurile nu se pot găsi în subconştient, ci în supraconştient. Această teribilă inversare poartă în sine un principiu al disoluției spirituale şi intelectuale, iar „ceea ce îi dă o aparență de justificare este faptul că, în cazuri ca acela citat mai sus, «subconştientul» «maimuțăreşte» efectiv «supraconştientul», datorită contactului cu influențele psihice de ordin inferior (…)“. Aceeaşi idee de „imitație simiescă“ o găsim şi la Eliade. Articolul lui Guénon este publicat în iulie-august 1949, în Études Traditionelles şi este intitulat: „Tradiție şi «inconştient»“; vezi René Guénon, *Simboluri ale ştiinței sacre*, Humanitas, Buc., 1997, pp. 45-49.

1453 *Jurnal*, ed.cit., pp. 267-268.

1454 Virgil Ierunca, *Trecut-au anii, Fragmente de jurnal, Întâmpinări şi accente, Scrisori nepierdute*, Humanitas, Buc., 2000, p. 128.

1455 *Ibid*., p. 147.

1456 M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, ed.cit. p. 274.

1457 *Ibid*., p. 286.

1458 *Ibid*., p. 294.

1459 *Ibid*., p. 294.

1460 *Ibid*., pp. 334-335.

1461M. Eliade, op.cit., p. 339.

1462 *Ibid*., p. 357, 366-367.

1463 *Ibid*., p. 388. Însemnare din 26 ianuarie 1961.

1464 *Ibid*., p. 403.

1465 În 8 ianuarie 1963 notează: „Să meditez şi să filozofez asupra mitologiilor şi religiilor «primitive» cum Nietzsche şi Rohde filozofau asupra credinţelor şi creaţiilor greceşti – acesta este sensul secret al cărţii mele. În fond, înainte de a se prăbuşi definitiv, cultura occidentală *trebuie* să redescopere şi să proclame toate modurile de a fi ale omului. Datoria mea este să arăt grandoarea, când naivă, când monstruoasă, tragică a modurilor de a fi arhaice.“, *ibid*., p. 446.

1466 *Ibid*., p. 493.

1467 Relatând o discuţie cu Ed. Conze, Eliade notează relativ la modernitate: „Îmi spune că am intrat în era tehnocraţiei. Centrele spirituale vor fi distruse. Compară distrugerea mânăstirilor din Anglia şi Franţa în secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea cu distrugerea mânăstirilor tibetane de cître comuniştii chinezi. Fără nimicirea centrelor de spiritualitate medievală creştină, revoluţia industrială, democraţia, liberalismul politic etc. etc nu puteau triumfa. Tot aşa India şi Asia centrală şi sud-orientală nu vor putea fi integrate «lumii moderne» (i.e. tehnocraţie, materialism etc.) înainte ccentrele de rezistenţă spirituală sin mânăstiri, *ashrame*, universităţi, să fie radical nimicite.“, ibid., p. 479.

1468 *Ibid*., vol. I, p. 573.

1469 *Ibid*., vol. I, p. 585.

1470 *Ibid*., p. 606.

1471 *Jurnal*, vol. II, p. 64.

1472 Ibid., p. 88.

1473 M. Eliade, *Europa, Asia, America…*, *Corespondenţă* R-Z, vol. 3, ed.cit, p. 140.

1474 *Ibid*., p. 141.

1475 Vezi aici Matei Călinescu, *Eliade şi Jung*, pentru răspunsul lui Jung însuşi la acuzele aduse de Leo Baek, Rabinul Berlinului, redat de Aniela Jaffé în mărturia personală dată lui Gerhard Wehr, unul din biografii lui Jung, în *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade*, ed.cit., p. 50.

1476 Ibid., p. 129.

1477 Vezi aici şi scrisoarea lui Sebastian, care îi este adresată, Sâmbătă, 25 iulie 1936: „Au fost vreo două zile de tensiune nervoasă, săptămâna trecută, când l-au asasinat pe Stelescu. Dacă ai aflat cum s-au întâmplat lucrurile, trebuie să fi avut şi tu un moment de oroare. Uluiala a trecut însă repede, iar acum cei zece „legionari“ merg spre achitare sigură. Va fi un triumf. Presa democrată nici nu îndrăzneşte să spună „crimă“ sau „asasinat“. Vorbeşte pudic despre „cazul de la Spitalul Brâncovenesc“. Mi-e o silă imensă de toată comedia asta.“ Iată şi reacţia lui Eliade, transmisă lui Cioran. Eliade era în Germania, unde se lăsa fermecat de nazismul triumfător: „(…) Ciudat cum fenomenul german te sileşte să gândeşti politic. Dacă aş sta un an aici, aş face şi eu politică militantă. M-au dezgustat însă împrejurările asasinării lui Stelescu. Nu se suprimă un adversar când e singur în spital, într-un pat, fără apărare. Să avem pardon!“ (scrisoarea lui Sebastian este în volumele deja citate de corespondență primită, vol. 4, p. 333; iar scrisoarea lui Eliade este în *Europa.*…, vol. 1, ed.cit., p. 153-154, citatul este la pag. 154).

1478 *Ibid*., p. 129.

1479 Ibid., p. 134.

1480 Ibid., pp. 164-166.

1481 Claude-Henry Roquet, Încercarea Labirintului, traducere şi note de Doina Cornea, Dacia, Cluj-Napoca, 1990.

1482 *Ibid*., p. 16.

1483 *Ibid*., p. 24.

1484 *Ibid*., p. 46.

1485 *Ibid*., p. 54

1486 *Ibid*., p. 54.

1487 *Ibid*., pp. 62-63.

1488 Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade necunoscutul*, în *Mircea Eliade*, Ed. Nemira, 1995, pp. 255-258.

1489 Mircea Eliade, op.cit., p.72.

1490 *Ibid*., p. 74.

1491 Vezi aici excelenta lucrare despre Constantin Noica a lui Sorin Lavric, *Noica şi Mişcarea Legionară*, Humanitas, Buc., 2007.

1492 *Ibid*., p. 85.

1493 Mircea Eliade, *Europa, Asia, America…*, Corespondență, vol. I, Ed. Humanitas, 1999, p. 30.

1494 Iar în 1981 îi scria lui C. Noica următoarele: „Cum am repetat-o de atîtea ori, România nu e numai o răscruce, ci mai ales un pod ăntre Orient şi Occident. Dacă ne asemănăm atât de mult cu «Orientul» nu este pentru că ne-am «turcit», ci pentru că România, ca şi sud-estul Europei şi în Asia întreagă *geniul* creativității de tip neolitic s-a păstrat până mai deunăzi. Nu e vorba de a ne întoarce în trecut, ci de a cunoaşte mai bine şi a înțelege elementele de unitate ale Orientului şi ale Europei.“, Mircea Eliade, *Europa, Asia, America…*, vol. II, ed.cit. p. 413. C. Noica îi va scrie la rânu-i în iulie 1981, răspunzînd refuzului lui Eliade de a vizita R.S.R.: „Nu-ți cer să vii (dacă Electrele de acolo nu te lasă) nici măcar pentru trei zile spre a obține ce a obținut pentu țară Palade. Îți cerem să-ți salvezi destinul tău cărturăresc aici, unde, spre deosebire de neantul occidental, vei supraviețui.“, ibid., p. 414.

1495 Mircea Eliade, op.cit., p.102.

1496 *Ibid*., p. 103.

1497 *Ibid*., p. 103.

1498 *Ibid*., p.106.

1499 *Ibid*., p. 108.

1500 *Ibid*., p. 111.

1501 *Ibid*., p. 113.

1502 Mircea Eliade, *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, vol. I, Humanitas, 2006, p. 396.

1503 Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, Humanitas, Buc., 1991, p. 7.

1504 *Ibid*., p. 9.

1505 *Idem*, p. 9.

1506 „Mi se părea că sunt cu totul diferit de ceilalți colegi, că sunt predestinat să rămân în marginea societății, că drumurile celorlalți îmi sunt interzise şi că voi fi silit să-mi caut o cale nouă. De aceea când mi-am citit numele pe lista corigenților, primul gând a fost să fug în lume.“, *ibid*., p. 47.

1507 *Ibid*., p. 62.

1508 „Cât n-aş da să pot reciti acum povestea aceea, să ştiu ce mi-a dezvăluit acel personaj misterios, la ce operații alchimice asistase el! Găsisem, în *vis*, Piatara Filozofală… Nu aveam să înțeleg decât zeci de ani mai târziu, după ce l-am citit pe Jung, sensul acestui simbolicm oniric.“, *ibid*., p. 63.

1509 „Mă revăd în acei ani în mansardă, revăd masa de lemn acoperită cu hârtie albastră, lampa cu abajurul alb, sub care îmi împingeam cartea pe măsură ce mi se împăienjeneau ochii şi distingeam tot mai anevoie literele. Erau anii de „miopie galopantă“, după expresia unuia din oculiştii la care fusesem. […] Un pat de lemn, vopsit în roşu. Deasupra patului, prinsă bine în perete, cutia cu geam în care păstram cele mei frumoase coleoptere şi câțiva fluturi mari, cu aripile imaculate. În față, pe celălalt perete, o bibiliotecă de scânduri, pe care mo-i întocmise tata. Prin clasa a VI-a, aveam dejavreo 500 de volume, majoritatea din „Biblioteca pentru toți“, „Minerva“ şi „Lumen“.“, *ibid*., p. 68.

1510 Vezi pp. 83-85, unde este prezentată prietenia sa cu Mircea Mărculescu, colegul şi prietenul său evreu.

1511 „În cele din urmă, m-am obişnuit cu rația de patru ceasuri, şi chiar dacă aş fi vrut n-aş fi putut dormi mai mult. Mai târziu când la lecturile şi la ceasurile de scris se adăugaseră şi celelalte excese ale tinereții, mi se întâmpla uneori să am curioase pierderi de conştiință, care mă speriau grozav.“, *ibid*., p. 71.

1512 Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, Humanitas, Buc., 1991, pp. 86-87.

1513 „Nu-mi puteam închipui până atuci că pot semăna atât de mult cu altcineva. Mă regăseam aproape pe de-a întregul în copilăria şi adolescența lui Papini. Ca şi el, eram urât, foarte miop, devorat de o curiozitate precoce şi fără margini, voind să citesc tot, visând să pot scrie despre toate. Ca şi el, eram timid, iubeam singurătatea şi mă înțelegeam numai cu prietenii inteligenți sau eruditi; ca şi el, uram şcoala şi nu credeam decât în cele ce învățam singur, fără ajutorul profesorilor. […] Recitind *Un om sfârşit* aveam uneori impresia că sunt doar replica lui Papini. Entuziasmului meu i-au urmat îndoiala, gelozia, furia la gândul că atâtea capitole din *Romanul adolescentului miop* vor fi socotite copiate sau cel puțin inspirate din *Un om sfârşit*.“, *ibid*., p. 92.

1514 *Ibid*., pp. 112-113.

1515 *Ibid*., pp. 123-124.

1516 *Ibid*., p. 149.

1517 „Nu mă îndoiesc că viața mea ar fi fost alta fără acestă scrisoare. Ştiam că cel mai bun loc pentru a învăța sanscrita şi a studia filozofia indiană era o universitate din India, dar nu îndrăzneam să sper că voi ajunge atât de repede acolo.“, *ibid*., p. 159.

1518 Op.cit., p. 164-165

1519 Op. cit., p. 206.

1520 Op.cit., p. 207-208.

1521 *Ibid*., p. 218. Vezi aici şi Liviu Bordaş, „Călătoriile adolescentului miop“, I-II, *Viața Românească*, nr. 9-10, 2011, nr. 11-12, 2011.

1522 Iată mărturia din Încercarea labirintului: „Nu aveam încă douăzeci şi doi de ani, cînd am sosit în India: e o vîrstă tînără, nu-i aşa? Cei trei ani care au urmat au fost esențiali pentru mine. India m-a format. Dacă azi încerc să spun care a fost învățământul decisiv pe care mi 1-a dat, văd că e triplu. În primul rînd, a fost descoperirea existenței unei filozofii, sau mai curînd, a unei dimensiuni spirituale indiene, care nu era nici cea a Indiei clasice — să spunem, cea a Upanişadelor şi a gîndirii Vedanta, în fine, filozofia monistă —, nici cea a evlaviei religioase: *bhakti*. Gîn-direa yoga ca şi gîndirea samkhya susțin dualismul: de o parte materia, de cealaltă, spiritul. Totuşi nu dualismul mă interesa, ci faptul că, atît în samkhya cît şi în yoga, omul, universul şi viața nu sînt iluzorii. Viața e reală, lumea e reală. Şi lumea poate fi cucerită, viața poate fi stăpînită. Mai mult încă, în tantrism, de pildă, viața oamenilor poate fi transfigurată prin ritualuri, efectuate în urma unei îndelungate pregătiri yoga. E vorba de o transmutare a activității fiziologice: de pildă, a activității sexuale. În unirea rituală, dragostea nu mai este un act erotic, un act numai sexual, ea devine un fel de sacrament; la fel cum, în experiența tan-trică a bea vin nu înseamnă a bea o băutură alcoolică, ci a participa la un sacrament... Am descoperit deci această dimensiune destul de necunoscută orientaliştilor, am descoperit că India a cunoscut anumite tehnici psiho-fiziologice datorită cărora omul poate să se bucure de viață şi să o stăpînească în acelaşi timp. Viața poate fi transfigurată printr-o experiență sacramentală. Acesta este primul punct. — „Viață transfigurată“ e ceea ce numiți altundeva „existența sanctificată“? — Da, în ultimă instanță, e acelaşi lucru. Important e să se vadă că, prin această tehnică, dar şi pe alte căi şi metode, există putința de a resanctifica viața, de a resanctifica natura ... A doua descoperire, al doilea învățămînt, este sensul simbolului. în România, nu mă simțeam deloc atras de viața religioasă, bisericile mi se păreau ticsiste de icoane. Aceste icoane nu le consideram, bineînțeles, ca pe nişte idoli, dar în sfîrşit... Dar iată, în India, mi s-a în-tîmplat să trăiesc într-un sat din Bengal, şi am văzut femei şi fete atingînd şi decorînd un *1 i n g a m*, un simbol falic, mai precis, un falus de piatră, exact imitat din punct de vedere anatomic; şi bineînțeles, femeile măritate, cel puțin, nu puteau să nu îi cunoască natura şi funcția fiziologică. Am înțeles deci posibilitatea de a „vedea“ în lingam simbolul. Lingă m-ul era misterul vieții, al creativității, al fertilității care se manifestă la toate nivelele cosmice. Această epifanie a vieții era Çiva, şi nu era membrul pe care îl cunoaştem. Atunci această posibilitate

de înduioşare religioasă prin imagine şi simbol, mi-a dezvăluit o lume întreagă de valori spirituale. Mi-am spus: e sigur că privind o icoană, credinciosul nu percepe numai figura unei femei cu un prunc în braţe, ci o vede pe Fecioara Măria, deci pe Mama lui Dumnezeu, pe Sofia... Vă închipuiţi ce însemnătate a avut pentru mine, în formarea mea ca istoric al religiilor, această descoperire a importanţei simbolismului religios în culturile tradiţionale. In ceea ce priveşte a treia descoperire, am putea să o numim „descoperirea omului neolitic“. Cu puţin timp înaintea plecării mele, am avut norocul să petrec cîteva săptă-mîni în India centrală — era cu ocazia ... unei vînători de crocodili — printre aborigenii aşa-numiţi santali, care erau prearieni. Am fost impresionat văzînd că India are rădăcini profunde, nu numai în moştenirea ariană sau dravidianâ, dar şi în adîncul ţinut asiatic, în cultura aborigenă. Era o civilizaţie neolitică, întemeiată pe agricultură, adică pe religia şi pe cultura care au însoţit descoperirea agriculturii, şi care priveau lumea şi natura ca un ciclu neîntrerupt de viaţă, moarte, înviere: ciclu specific vegetaţiei, dar care determină şi viaţa omenească, şi constituie totodată un model pentru viaţa spirituală . . . Am recunoscut deci şi importanţa culturii populare româneşti şi balcanice. Ca şi cea a Indiei, era o cultură folclorică, întemeiată pe misterul agriculturii. Evident, în Europa orientală, expresiile erau creştine; de pildă, grîul era socotit ca fiind născut din picăturile de sînge ale lui Cristos. Dar toate aceste simboluri au un fond foarte arhaic, neolitic. Într-adevăr, pînă acum treizeci de ani, exista, din China pînă în Portugalia, o unitate de bază, unitatea spirituală solidară cu agricultura, întreţinută de ea şi deci de moştenirea neolitică. Această unitate de cultură a fost o revelaţie pentru mine. Descopeream că şi aici, în Europa, rădăcinile sînt mult mai profunde decît am fost tentaţi să credem, mai profunde decît lumea greacă sau romană sau chiar decît cea mediteraneană, mai profunde decît lumea Orientului-Apropiat antic. Aceste rădăcini ne dezvăluie unitatea fundamentală, nu numai a Europei, dar şi a întregului ecumen care se întinde din Portugalia pînă în China şi din Scandinavia pînă în Ceylon“, ed.cit., pp. 52-54.

1523 Op. cit., p. 221

1524 „ O bună parte din activitatea mea din România dintre 1932 şi 1940 îşi găseşte punctul de plecare în aceste intuiţii şi observaţii din primăvara anului 1931.“, ibid., p. 223.

1525 „Apoi, brusc, pe la mijlocul lui iunie, am simţit că trebuie să scriu un roman. Îl numisem la început *Victorii*, apoi *Petru şi Pavel*. Se deosebea de tot ceea ce scrisesem până atunci; nu mai era autobiografic, ca *Romanul adolescentului miop*, nici nu mai era scris la persoana I, ca *Isabel*, dar nu era nici un roman „fantastic“, ca *Lumina ce se stinge*.“, *ibid*., p. 225.

1526 Vezi aici Liviu Bordaş, „Secretul doctorului Eliade“, în *Origini.Caiete silvane*, pp.72-87, studiu care discută episodul biografic al Indiei.

1527 Op.cit., p. 258.

1528 Op.cit., pp. 278-279.

1529 Op.cit., p. 287.

1530 Op.cit., p. 292.

1531 „În fond, când, în loc să mă întorc în India, acceptasem o situaţie care ducea fatal la căsătorie, să trăiesc la Bucureşti, ceea ce ştiam că aş fi fost silit să fac la Calcutta sau Benares: şi anume să-mi camuflez „viaţa secretă“ într-o existenţă aparent consacrată cercetărilor ştiinţifice. Cu deosebirea că de data aceasta intervenea un element oarecum tragic, pentru că implica certitudinea mea că-mi înţelesesem destinul: tocmai pentru că, *aparent*, căsătoria cu Nina părea dezastruoasă, ea trebuia, dacă credeam în dialectica şi misterul camuflării, să însemne exact contrariul.“, *ibid*., p. 300.

1532 Mihail Sebastian nota în 27 noiembrie 1935: „Ca să rămân în ordine politică, ar trebui să mai însemn mica discuţie încordată, pe care am avut-o cu Mircea, luni seara, la „Continental“, ieşind de la teatru. Nu e prima. Şi bag de seamă mereu mai marcate alunecări spre dreapta din partea lui. Când suntem în doi, ne înţelegem încă destul de bine. În public însă, poziţia lui de dreapta devine extremă şi categorică. Mi-a spus, cu nu ştiu ce agresivitate directă, o pură enormitate: „toţi marii creatori sunt de dreapta“. Pur şi simplu. Dar nu voi lăsa ca asemenea disensiuni să umbrească nici măcar cu o impresie dragostea mea peru el. voi încerca pe viitor să evit „controverse politice“ cu el.“, Mihail Sebastian, *Jurnal, 1935-1944*, Humanitas, Buc., 1996, p. 41.

1533 Din nou, Sebastian este mai aproape de realitate: „Citesc – nu ştiu de ce cu atâta întârziere, căci o aveam de mult în bibliotecă – *Années décisives* de Oswald Spengler. Surpriza de a găsi fraze întregi, formule, idei, paradoxe din cursul lui Nae. Tot cursul lui de anul trecut (politica internă şi externă, pace, război, definiţia naţiunii), toate „loviturile“ lui (Singapor, Franţa care moare, Rusia putere asiatică, Anglia în lichidare), totul e în Spengler cu o înmărmuritoare asemănare de termeni. Şi încă n-am terminat… Alaltăieri, la Braşov, la procesul studenţilor gardişti, Nae a declarat (i-am citit depoziţia în ziare) că nu orice asasinat e interzis de religie şi că deci în mod firesc studenţimea se solidarizează cu asasinii lui Duca.“, *ibid*, p. 58.

1534 Vorbind despre *Huliganii*, Eliade notază: „Huliganii mei izbutiseră să rezolve dilema prin ceea ce numeam pe atunci „soluţia gordianică“. Dovedeau astfel că participă la un alt mod de a *exista româneşte* decât intelectualii din romanele lui Cezar Petrescu.“, *ibid*., p. 333.

1535 Mircea Eliade, *Memorii*, vol. II, Humanitas, Buc., 1991.

1536 Mircea Eliade, op.cit., vol.II, p.13

1537 Deţin această informaţie de la Petre Ţuţea, comunicată mie în anul 1988. Informaţia este confirmată şi de Mircea Nicolau în mărturia consemnată în Mariana Conovici, Silvia Iliescu, Octavian Silivestru, Ţara, Legiunea, Căpitanul. Mişcarea Legionară în documente de istorie orală, Humanitas – Radio România, Buc., 2008, pp. 120-125.

1538 Op.cit., p. 22

1539 Vezi aici Sorin Alexandrescu, *Dinspre Portugalia*, ed.cit., p. 70 şi Dora Mezdrea, *Nae Ionescu*

şi discipolii săi în arhiva Securității, vol. II, doc. 13, p.33.

1540 Eliade falsifică aici realitatea, adevărul este că crezuse tocmai în steaua lui Corneliu Codreanu, crezuse în Legiune, ca o ultimă soluție pentru renaşterea românească. Ceva mai sus notase: „Nu ştiu cum va fi judecat de istorie Corneliu Codreanu. Fapt este că patru luni după fenomenalul succes electoral al mişcării legionare, şeful ei se afla condamnat la 10 ani de temniță grea, iar după încă cinci luni era executat. Evenimente care mi-au reconfirmat că generația noastră nu are destin politic. Probabil că Corneliu Codreanu nu m-ar fi contrazis. Căci, pentru el, mişcarea legionară nu constituia un fenomen politic, ci era de esență etică şi religioasă. Repetase de atâtea ori că nu-l interesează cucerirea puterii, ci crearea unui „om nou“. Ştia de mult că regele îi pregăteşte pieirea şi, dacă ar fi vrut, s-ar fi putut salva, refugiindu-se în Italia sau Germania. Dar Codreanu credea în necesitatea jertfei, socotea că orice nouă prigoană nu poate decât purifica şi întări mişcarea legionară; credea, de asemenea în propriul lui destin şi în protecția Arhanghelului Mihail.“, ibid., p. 26. Acesta este un portret moral plin de admirație, unde nu se întrevede nici o urmă de reproş sau critică. Iar teoria potrivit căreia Legiunea era mai degrabă o miliție religioasă, un ordin militar creştin este pe deplin întemeiată până la un punct.

1541 M. Eliade, op.cit., p.27-28.

1542 Vezi aici punctul de vedere al lui I.P. Culianu despre Legiune: „Mişcarea fascistă în România a început să se manifeste cam în aceeaşi vreme ca în Italia, Germania sau Ungaria. Promotorul ei a fost Corneliu Zelea-Codreanu, un student la drept din Iaşi (fosta capitală a Moldovei), care pornise în acel oraş acțiuni şi contra-acțiuni teroriste. Organizația fascistă *Arhanghelul Mihail* a fost întemeiată în noaptea de Sînziene. (24 iunie, Sf. Ioan Botezătorul), în 1927. Nu era o simplă organizație politică, ci una religioasă. Legionarii (membrii Legiunii) erau mîndri de caracterul mistic al mişcării lor, întrucît acesta demonstra că *socialismul arhanghelesc* (formula îi aparține lui Nicholas M. Nagy-Talavera) românesc era independent față de național-socialismul german şi de fascismul italian. Credeau probabil că misticismul e apanajul popoarelor civilizate, în vreme ce Eugen Weber are o convingere opusă: pentru el, caracterul religios al fascismului românesc, care se potrivea foarte bine cu înapoierea generală a acestei țări (aproape)asiatice, nu era decît o dovadă suplimentară că România semăna cu un stat african, de pildă cu Congo, iar Codreanu era un fel de Simon Kimbangu! Cum poate fi oare discutată cu seriozitate Garda de Fier, dacă istorici recunoscuți sînt capabili de asemenea gafe, pe care încearcă să le vîndă sub eticheta de „obiectivitate“? „Legiunea“ avea într-adevăr trăsăturile unui *Männerbund*, însă atît nazismul sau fascismul cît şi falangismul din Spania se bazau totodată şi pe unele virtuți masculine. Au fost oare cultul morții şi al morților, formula de salut „*Viva la muerte!“* o trăsătură distinctivă a fascismului românesc? Nici vorbă de aşa ceva. Potrivit lui Salvador de Madariaga, „*Viva la muerte!“* a fost inițial salutul anarhiştilor şi mai tîrziu a devenit salutul celor din *Tercio* (Legiunea străină spaniolă), sub comanda generalului Millán Astray. Ideea că martirii decedați ai fascismului trebuie să raporteze „*Prezent!“* în cadrul ceremoniilor a trecut prin „mintea pe cît de genială, pe atît de sensibilă“ a *Ducelui* nu mai târziu de 1932. În orice caz, chiar dacă *thanatomania*. a constituit o specialitate a Gărzii de Fier, ea provenea cu siguranță nu numai dintr-o imemorială tradiție de subversiune (căreia îi aparțin Harmodias şi Aristogiton, precum şi, tot atît de bine, *narodnicii* ruşi), ci şi dintr-o larg răspîndită modă culturală occidentală, ale cărei începuturi se situează în perioada primului război mondial. Lucian Blaga, cel dintîi dintre thanatologii români, a suferit puternice influențe ale expresionismului german, current artistic şi literar care, printre alte trăsături caracteristice, părea să aibă o deosebită predilecție pentru zugrăvirea

atrocităţilor de tot felul. În acest sens, ideologia lui Codreanu, cu toate elucubraţiile ei, era mult mai „occidentală“ decît, spre exemplu, elucubraţiile gnostice ale lui Malcolm X. Codreanu le spunea sprijinitorilor săi că, intrînd în Legiune, nu vor primi nimic în schimb: dimpotrivă, vor pierde totul, inclusiv viaţa. Disciplina rigidă şi ascetismul îl aşteptau pe legionar, ce trebuia să se străduiască să devină cu orice preţ un „*Om nou*“, printr-o „prefacere lăuntrică“. Obiectivul Legiunii era ceea ce un învăţat a numit „*socialismul arhanghelesc*“, respectiv o societate în care urmau să dispară toate deosebirile de statut. (Era o societate cu dublă ierarhie în cadrul căreia, totuşi, distribuţia bunurilor trebuia să fie absolut egală, întrucît un rang înalt „spiritual“ sau „temporal“ nu trebuia să implice un interes faţă de proprietatea personală. Toate acestea, bineînţeles, în teorie.) Noua societate nu se putea realiza fără o revoluţie; însă, în vreme ce revoluţia marxistă se întemeia pe ura dintre clasele şi straturile sociale, revoluţia fascistă romă nească avea să fie o „revoluţie a iubirii“, al cărei scop era o „mîntuire“ mistică a naţiei. În viziunile lui Codreanu, toate acestea luau forma unei învieri, a unei *apokatastasis* la care urmau să ducă acţiunile Legiunii. Între timp, pînă să fie complet abolită societatea capitalistă coruptă de către noii oameni. ai viitorului, un legionar se putea face vinovat de omor, cu condiţia să-l comită în numele Legiunii şi să se predea autorităţilor, pentru a-şi ispăşi crima. În virtutea libertăţii de acţiune a cuiburilor (cele mai mici formaţii ale Gărzii de Fier), ierarhia Legiunii şi comandantul acesteia nu puteau fi urmăriţi în justiţie ca responsabili morali pentru aceste crime. În fine, deşi era un antisemit feroce, Codreanu a avut totdeauna grijă să afirme că antisemitismul lui avea cauze *economice*. În opinia lui N. M. Nagy-Talavera, Codreanu n-a acceptat niciodată ideologia rasistă germană“, I.P.Culianu, *Studii româneşti*, vol. I, ed. cit., pp.345-347. Studiul a fost scris de Culianu în 1981, la cererea lui H.P. Duerr şi a fost publicat în 1984 în *Die Mitte der Welt*. Era încă epoca în care Culianu îl apăra îndârjit pe Eliade de acuzaţia de a fi fost membru al Legiunii; mai târziu lucrurile se vor complica.

1543 Pe 9 martie 1947 va nota în *Jurnal*, la 10 ani de la împlinirea vârstei de 30 de ani: „Şi deodată, în acel an, a apărut în viaţa mea Garda“, *apud* Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade, Prizonierul istoriei*, Humanitas, Buc., 2005, p. 337.

1544 *Ibid*., p. 30.

1545 *Ibid*., vol. II, p. 30-31.

1546 *Ibid*., pp. 48-49.

1547 Pentru perioada londoneză vezi Florin Ţurcanu, op.cit., pp.383-395; Bryan S. Rennie, „The Diplomatic Career of Mircea Eliade: A Response to Adriana Berger“, *Religion*, 22, 1992, pp. 375-392. Articolul lui Rennie respinge ca falacioase concluziile formulate şi ca neavenite comentariile făcute de Berger într-unul din articolele sale despre perioada londoneză a lui Eliade, pe care îl acuza de atitudine fascistă la Londra, fapt care l-ar fi făcut obiectul unei supravegheri a serviciilor secrete britanice. Rennie argumentează astfel: „The inescapable conclusion is that Berger had been biased in her treatment and presentation . She has referred to Foreign Offices files which, although listed in the index, are no longer exant and which thus cannot provide any real evidence (T6561/1522/378; T7026/318/383). She has quoted references to Eliade’s being `a member of the Iron Guard’ without reporting that the same sources admit that there was `considerable disagreement as to his sympathies’ (note 21) and, in fact, she indicates no hard evidence that Eliade ever was a member of the Guard.

She has made statements which are completely insupportable; such as, ‚Eliade was detained in England because of his political activities on behalf of the Iron Guard and also of Nazi Germany' (`Fascism and religion in Romania,' p. 459). This is clearly not the case; Eliade was detained in Britain originally at the request of V. V. Tilea and later because of suspicions that were never confirmed of his anti-British propagandizing. She has failed to recognize even the possibility that Eliade's actions could be more easily accounted for by his loyalty to the country of his birth than by any malice against anyone. Her suggestion before the AAR that Eliade was not a Cultural attaché (or Secretary) attempts to make a liar out of Eliade by wholly ignoring the fact that he was considered to be a cultural attaché by his own government and was appointed to the Press and Propaganda Office of the Lisbon Legation.“, p. 387.

1548 M. Eliade, op. cit., p. 73.

1549 Perioada portugheză fusese ea însăşi o perioadă a crizei, a pregătirii unei alte renaşteri: „Dar mă simt teribil de trist şi, în afară de liniştea unei mânăstiri, nu ştiu ce aş putea dori mai fierbinte. Viața aceasta pe care o trăim cu toți nu are, crede-mă, nici un sens. Toate suferințele prin care cu bucurie vrea să treacă un om nu duc nicăieri. Pentru că, pentru mine, compromisurile, mocirla, traiul bun al oportuniştilor, ipocrizia tuturor cuvintelor mari – nu sunt altceva decât «nicăieri». Dacă aş avea terminată opera vieții mele – *Viață nouă* şi *Istoria religioasă a Daciei* -, m-aş retrage mâine într-o mânăstire, singurul loc pentru cei ce cred în valorile permanente ale spiritului şi au groază de descompunerea lentă a traiului bun. Mă simt îngrozitor de izolat printre cei vii. Adevărata mea comuniune o găsesc într-altă parte, în viața care începe de abia cu prima lopată de pământ zvârlită într-un mormânt.“, fragmentul este dintr-o scrisoare către soția sa, din 6 mai 1941, în Mircea Eliade, *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, vol. I, p. 431.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

ACTERIAN, Arşavir, *Jurnalul unui pseudo-filozof*, Cartea Românească, Buc., 1992.

ACTERIAN, Jeni, *Jurnalul unei fete greu de mulţumit. 1932-1947*, text ales şi note biografice de Arşavir Acterian, ediție îngrijită, traduceri din franceză, note bibliografice şi prefață de Doina Uricariu, ediția a doua, revăzută, Humanitas, Buc., 2007.

ALBÉRÈS, R.-M, *Istoria romanului modern*, în româneşte de Leonid Dimov, prefață de Nicolae Balotă, Editura pentru literatură universală, Buc., 1968.

ALEXANDRESCU, Sorin, *Paradoxul român*, Univers, Buc., 1998.

ALEXANDRESCU, Sorin, *Privind înapoi*, *modernitatea*, Univers, Buc., 1999.

ALEXANDRESCU, Sorin, *Mircea Eliade, Dinspre Portugalia*, Humanitas, Bucureşti, 2006.

ALLEN, Douglas, *Mit şi religie la Mircea Eliade*, Casa cărţii de ştiinţă, Cluj-Napoca, 2011.

ALTIZER, Th. J. J., *Mircea Elide and the dialectic of sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963.

ALTIZER, Thomas J.J., *Living the death of God*, State University of New York Press, 2006.

AMZĂR, Dumitru Cristian, *Jurnal berlinez*, ediție îngrijită de Dora Mezdrea şi Dinu D. Amzăr, România Press, Buc., 2005.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Editions and New Left Books, Londra, 1983.

ANTOHI, Sorin, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, ediția a doua revăzută, cu nu post-scriptum din 1999, Polirom, Iaşi, 1999.

ANTOHI, Sorin, coordonator, *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, Polirom Iaşi, 2003.

ARCELLA, Luciano; PISI, Paola; SCAGNO, Roberto; a cura di, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano, 1998.

ARENDT, Hannah Arendt, Între trecut şi viitor. Opt exerciţii de gândire politică, traducere din limba engleză de Louis Rinaldo Ulrich, Antet, Buc., 1997,

ARENDT, Hannah, *Originile totalitarismului*, Humanitas, 1994.

ARENDT, Hannah, *Essays in understanding*, 1930-1954, New York, 2005.

ARON, Raymond, *Les désilusions du progres, essai sur la dialectique de la modernité*,Calmann-Lévy, 1969.

ARON, Raymond, *Introducere în filozofia istoriei*, Humanitas, Buc., 1997 (1938).

ARON, Raymond, *Opiul intelectualilor*, Curtea veche, Buc., 2007.

ANSELM, din Canterbury, Sfântul, *Monologhion despre esenţa divinităţii*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998.

ARENDT, Hannah, Între trecut şi viitor, Editura Antet, Bucureşti, 1997.

BALOTĂ, Nicolae, *De la Ion la Ioanide. Prozatori români ai secolului XX*, Ed. Eminescu, Buc., 1974.

BARTHES, Roland, *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris, 1957.

BARNETT, S.J., *The Enlightenment and Religion. The myth of modernity*, Manchester University Press, 2003.

BATAILLE, Georges, *Partea blestemată*, Institutul European, Iaşi, 1994.

BATAILLE, Georges, *Erotismul*, Nemira, 1998.

BLOOM, Harold, TRILING, Lionel, *Romantic poetry and prose*, The Oxford Antology of English Literature, Oxford University Press, 1973.

BLOY, Leon, *Mântuirea prin evrei*, Institutul European, Iaşi, 1993.

BĂNCILĂ,Vasile, *Nae Ionescu. Un cavaler prestant al spiritului*, ediţie îngrijită de Dora Mezdrea, Eikon –Comunicare.ro, Cluj, 2011.

BĂNULESCU, Ştefan, *Iarna bărbaţilor*, Editura Eminescu, 1979.

BERDIAEV, Nikolai, *Sensul Creaţiei*, Humanitas, Bucureşti, 1992.

BERDIAEV, Nilolai, *Adevăr şi revelaţie*, Editura de vest, Timişoara, 1993.

BERDIAEV, Nikolai, *Un nou ev mediu. Omul şi maşina*, Editura Paideia, 2001.

BERGER, Peter, *The capitalist revolution. Fifty propositions about prosperity, equality and liberty*, Basic Books, 1991.

BERGSON, Henri, *Cele două surse ale moralei şi religiei*, trad. şi studiu introductiv de Diana Morăraşu, Institutul European, Iaşi, 1992.

BERLIN, Isaiah, *Concepts and Categories*, Philosophical Essays, The Hogarth Press, 1978.

BERLIN, Isaiah, *Russian thinkers*, The Hogarth Press, London, 1979.

BERLIN, Isaiah, *Adevăratul studiu al omenirii*. *Antologie de eseuri*, ediţie îngrijită de Henry Hardy şi Roger Hausherr, traducere din engleză Radu Lupan, Editura Meridiane, Bucureşti, 2001.

BERLIN, Isaiah, *Simţul realităţii*. *Studii asupra ideilor şi istoriei acestora*, ediţie de Henry Hardy, introducere de Patrick Gardiner, traducere şi post faţă de Laurian Kertesz, Univers, Bucureşti, 2004.

BERTRAM, Ernst, *Nietzsche. Încercare de mitologie*, traducere de Ion Nastasia şi Maria Nastasia, Humanitas, Buc., 1998.

BESANÇON, Alain, *Confuzia limbilor*, Humanitas, Bucureşti, 1992.

BESANÇON, Alain, *Originile intelectuale ale leninismului*, Humanitas, Buc., 1993.

BESANÇON, Alain, *Eseuri despre lumea de azi*, Humanitas, Buc., 2007.

BIANCHI, Ugo, *The History of Religions*, E.J. Brill, Leiden, Netherlands, 1975.

BIEMEL, Walter, *Epunere şi interpretare*, trad. de George Purdea, Univers, Buc., 1987.

BLAGA, Lucian, *Trilogia cunoaşterii*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1943.

BLAGA, Lucian, *Trilogia culturii*, Editura pentru literatură universală, Bucureşti, 1969.

BLAGA, Lucian, *Zări şi etape*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1968.

BLECHER, M., *Vizuina luminată*, Ed. Cartea Românească, Buc., 1971.

BLANCHOT, Maurice, *Spaţiul literar*, Univers, Buc., 1980.

BLOOM, Harold, *Canonul occidental*. *Cărţile şi şcoala epocilor*, trad. de Diana Stanciu, postfaţă de Mihaela Anghelescu Irimia, Univers, Buc., 1998.

BLUMEMBERG, Hans, *The Genesis of the Copernican World*, translated by Robert M. Wallace, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1987.

BLUMEMBERG, Hans, *The legitimacy of the Modern World*, translated

by Robert M. Wallace, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1999.

BOAS, Franz, *The Mind of Primitive Man*, New York, The Macmillan Company, 1944.

BOBBIO, Noberto, *Dreapta şi stânga*, Humanitas, Buc., 1999.

BOIA, Lucian, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Humanitas, Buc., 1997.

BOIA, Lucian, *Două secole de mitologie naţională*, Humanitas, Buc., 1999.

BONARDEL, Françoise, *Filozofia alchimiei, Marea operă şi modernitatea*, Polirom, 2002.

BONAVENTURA, Sfântul, *Despre reducerea artelor la teologie*, Editura Charmides, Bistriţa, 1999.

BÖHME, Jakob, *Aurora sau răsăritul care se întrezăreşte*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.

BORBÉLY, Ştefan, *Proza fantastică a lui Mircea Eliade, complexul gnostic*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2003.

BORDAŞ, Liviu, *Apaşul metafizic şi paznicii filozofiei. Mister medieval în trei acte, un interludiu şi un intermezzo liric, cu multe ilustrări din opere originale*, Humanitas, Buc., 2010.

BORELLA, Jean, *Criza simbolismului religios*, Institutul European, Iaşi, 1995.

BOTTA, Dan, *Scrieri*, vol. I-IV, ediţie îngrijită de Dolores Botta, postfaţă de Ion Biberi, Editura pentru Literatură, Buc., 1968;

BOTTA, Dan, *Limite şi alte eseuri*, Crater, Buc., 1996;

BORGES, Jorge Louis, *Opere*, volumele 1-3, Univers, Bucureşti, 1999.

BOUSSET, Wilhelm, *Legenda Antihristului*, Herald, Bucureşti, 2006.

BRIA, Ion, preot profesor doctor, *Dicţionar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1994.

BULEI, Ion, *Conservatori şi conservatorism în România*, Ed. Enciclopedică, Buc., 2000.

BURNIER, Michel-Antoine, *Les existentialistes et la politique*, Gallimard, 1966.

BULL, Malcolm, editor, *Teoria Apocalipsei şi sfârşiturile lumii*, Editura

Meridiane, Bucureşti, 1999.

BURKE, Edmund, *Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa*, Nemira, 2000.

CAILLOIS, Roger, În inima fantasticului, în româneşte de Iulia Soare, cuvânt introductiv de Edgar Papu. Editura Meridiane, Buc., 1971.

CAILLOIS, Roger, *Eseuri despre imaginaţie*, Univers, Bucureşti, 1975.

CAILLOIS, Roger, *Omul şi sacrul*, Nemira, 1997.

CĂLINESCU, George, *Istoria literaturii române. De la origini până ăn prezent*, Fundaţia Regală pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1941

CĂLINESCU, George, *Ulysse*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1967.

CĂLINESCU, Matei, *Cinci feţe ale modernităţii*, trad. de Tatiana Pătrulescu şi Radu Ţurcanu, Univers, Buc., 1995.

CĂLINESCU, Matei, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade, Amintiri, lecturi, reflecţii*, Ed. Polirom, 2002.

CAMPBELL, Joseph, editor, *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*, Routledge and Kegan Paul, Lonon, 1958.

CAMPBELL, Joseph, editor, *Spiritual Disciplines. Papers from the Eranos Yearbook*, Bollingen Series, XXX, 4, Pantheon Books, 1960.

CAMUS, Albert, *Essais*, NRF, Bibliothèque de la Pleiade, Gallimard, Paris, 1965.

CANTACUZINO, Alexandru, Între lumea legionară şi lumea comunistă, Buc.,1935.

CANTEMIR, Dimitrie, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, traducere, studiu introductiv şi comentarii de Virgil Cândea. Editura Minerva, Buc., 1977.

CASSADIO, Giovanni, MANDER, Pietra, editori, *Mircea Eliade. Le forme della Tradizione e del Sacro*, Edizioni Mediteranee, Roma, 2012.

CASSIRER, Ernst, *Filosofia formelor simbolice* (Philosophie der symbolischen Formen; Erste Teil und Zweiter Teil), vol.1-2, traducere din limba germană de Mihaela Bereschi, Editura Paralela 45, 2008.

CAVE, David, *Mircea Eliade's vision for a new humanism*, Oxford University Press, 1993.

CHARDIN, Pierre Teilhard de, *Mediul divin*, Editura Herald, Bucureşti, 2007.

CHARDIN, Pierre Teilhard de, *L'avenir de l'homme*, Éditions du Seuil,

2006.

CHIOREANU, Nistor, Morminte vii, ediție îngrijită şi prefațată de Marius Cristian, Institutul European, Iaşi, 1992.

CIOCULESCU, Şerban, *Aspecte literare contemporane*, Minerva, Buc., 1972.

CIORAN, Emil, *Singurătate şi destin*, Humanitas, 1991.

CIORAN, Emil, *Schimbarea la față a României*, Humanitas, Bucureşti, 1990.

CIORAN, Emil, *Scrisori către cei de-acasă*, Humanitas, Buc., 1995.

CIORAN, Emil, *Douăsprezece scrisori de pe culmile disperării*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995

CIORAN, Emil, Țara mea/Mon pays, Humanitas, Buc., 1996

CODREANU, Corneliu Zelea, *Pentru Legionari*, Editura Totul pentru țară, 1936.

CODREANU, Corneliu Zelea, *Circulări şi manifeste, 1927-1938*, Editura Blassco, 2010.

COLAS, Dominique, *Genealogia fanatismului şi a societății civile*, Ed. Nemira, 1998.

CONSTANTINESCU, Pompiliu, *Studii şi cronici literare*, Editura Minerva, BPT, Bucureşti, 1981

CONSTANTINESCU, Pompiliu, *Romanul românesc interbelic*, Editura Minerva, Bucureşti, 1977.

COOMARASWAMY, Ananda K., *The Bugbear of Literacy*, Denis Dobson Ltd, London, 1947.

COOMARASWAMY, Ananda K., *Hinduism şi Buddhism*, ediție nouă revăzută şi îmbogățită cu notele autorului, editori Kishavaran N. Iengar şi Rama P. Coomaraswamy, cuvânt înainte de Kapila Vatsyayan, prefață de Robert A. Strom, trad. din engleză de Irina Marin şi Anca Manolescu, control ştiințific al traducerii de Radu Bercea, introducere de Anca Manolescu, Humanitas, Buc., 2006.

COOMARASWAMY, Ananda K., *Metaphysics, Selected Papers*, vol. 2, edited by Roger Lipsey, Bollingen Series LXXXIX, Princeton University Press, 1977.

COOMARASWAMY, Ananda K., *The Essential Ananda K.*

Coomaraswamy, edited by Rama P. Coomaraswamy, World Wisdom, 2004.

CORBIN, Henry, *Paradoxul monoteismului*, trad. de Jeanina Ianoşi, Biblioteca Apostrof, Cluj 1997.

CORNIS-POPE, Marcel, NEUBAER, John, editori, *History of the Literary Cultures of Eart.Central Europe. Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries*, vol. I, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadeplphia, 2004.

COX, James L., *A Guide to Phenomenology of Religion, Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*,T&T Clark International, London, 2006.

CRAINIC, Nichifor, *Nostalgia paradisului*, Buc., 1942.

CRAINIC, Nichifor, *Zile albe, zile negre*, *Memorii*, ediție îngrijită de Nedic Lemnaru, Editura Gândirea, Buc., 199;

CRAINIC, Nichifor, *Puncte cardinale în haos*, Editura Albatros, 1998.

CRAINIC, Nichifor, *Ortodoxie şi etnocraţie*, Editura Cugetarea, Bucureşti, 1936.

CROCE, Benedetto, *What is living and what is dead of the philosophy of Hegel*, Macmillan and co., London, 1915.

CONOVICI, Marina; ILIESCU, Silvia; SILIVESTRU, Octavian (editori), Țara, Legiunea şi Căpitanul. Mişcarea legionară în documente de istorie orală, studiu introductiv de Mihai Chioveanu, Humanitas- Radio România, Buc., 2008.

CROHMĂLNICEANU, Ov. S., *Literatura română între cele două războaie mondiale*, vol.1-3, Ed. Minerva, Buc., 1967, 1974, 1975.

CULIANU, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, ediție revăzută şi augumentată, trad. de Florin Chirițescu şi de Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade şi o postfață de Sorin Antohi, Nemira, 1995.

CULIANU, Ioan Petru, *Călătorii în lumea de dincolo*, ediția a treia, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, prefață şi note de Andrei Oişteanu, cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan (în rom. de Sorin Antohi), Editura Polirom, Iaşi, 2002.

CULIANU, Ioan Petru, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*., traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, Editura Nemira, 1994.

CULIANU, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, cuvânt înainte al autorului, postfață de H.-R. Patapievici, Editura Nemira, 1995.

CULIANU, I.P., ROMANATO, GianPaolo, LOMBARDO, Mario G., *Religie şi putere*, Editura Nemira, 1996.

CULIANU, I.P., *Studii româneşti*, vol. I, *Fantasmele nihilismului. Secretele doctorului Eliade*. Traduceri de Corina Popescu şi Dan Petrescu, Nemira, 2000.

CULIANU, I.P., *Studii româneşti*, vol. II, *Soarele şi luna. Otrăvurile admirației*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu, Corina Popescu şi Dan Petrescu, Polirom, 2009.

CULIANU, I.P., *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, ediție îngrijită de Mona Antohi şi Sorin Antohi, studiu introductiv de Sorin antohi, Polirom, Iaşi, 2002.

CULIANU, I.P., *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii alr religiilor*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu şi Dan Petrescu, Polirom, 2003.

CULIANU, I.P., *Dialoguri întrerupte*, corepondență Mircea Eliade-Ioan Petru Culianu, Ed. Polirom, 2004.

CUNNIGHAM, Conor, *Genealogy of Nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology*, Routledge, London and New York, 2002.

CURTIUS, E. R., *Balzac*, I-II, traducere, note, prefață şi tabele cronologice de Grigore Tănăsescu, Minerva, BPT, Buc., 1974.

CUSANUS, Nicolaus, *De docta ignorantia*, ediie bilingvă, ediție îngrijită, traducere, tabel cronologic, note şi postfață de Andrei Bereschi, Polirom, Iaşi, 2008.

CUSANUS, Nicolaus, *Coincidentia Oppositorum*, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere şi note de Mihnea Moroianu, Polirom, Iaşi, 2008.

CUZA, A.C., *Doctrina naționalistă creştină*, Iaşi, 1928.

DAN, Sergiu Pavel, *Proza fantastică românească*, Minerva, Bucureşti, 1975.

DANCĂ, Wilhelm, *Mircea Eliade, Definitio sacri*, Ars Longa, 1998.

DASGUPTA, Surendranath, *Yoga as Philosophy and Religions*, Kegan Paul, trench, Trubner and Co., Ltd., New York: E.P. Dutton and Co., 1924.

DELUMEAU, Jean, editor, *Religiile lumii*, Humanitas, Buc., 1996.

DIEL, Paul, *Divinitatea. Simbolul şi semnificaţia ei*, Institutul European, Iaşi, 2002.

DILTHEY, Wilhelm, *Construcţia lumii istorice în ştiinţele spritului*, Editura Dacia, Cluj, 1999.

DILTHEY, Wilhelm, *Trăire şi poezie*, Editura Univers, Bucureşti, 1977.

DIONISIE, Areopagitul Sfântul, *Opere complete*, traducere, introducere şi note de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1996.

DODDS, E.R., *Dialectica spiritului grec*, Editura Meridiane, Buc., 1983.

DOEING, Dennis A., *A Biography of Mircea Eliade's Spiritual and Intellectual Development from 1917 to 1940*. Thesis presented to the School of Graduate Studies in partial fulfilment of the degree of Ph.D. in Religious Studies, University of Ottawa, Canada, 1975.

DOLEŽEL, Lubomír, *Poetica occidentală*, trad. de Ariadna Stefănescu, Univers, Bucureşti, 1998.

DORFLES, Gillo, *Estetica mitului. De la Vico la Wittgenstein*, în româneşte de Sanda Şora, cuvânt înainte de Vera Călin, Univers, Buc., 1975.

DOUGLAS, Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and new Directions*, Mouton Publishers, The Hague, 1978.

DOUGLAS, Allen, *Mit şi religie la Mircea Eliade*, traducere din limba engleză şi index de Liviu Costin, postfață de Mihaela Gligor, Casa cărţii de stiință, Cluj-Napoca, 2011.

DRAGNEA, Radu, *Supunerea la tradiţie*, Echinox, Cluj, 1998.

DRĂGHICESCU, Dumitru, *Din psihologia poporului român*, Albatros, Bucureşti, 1995.

DUBUISSON, Daniel, *Mitologii ale secolului XX, Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, ediție augumentată, traducere din limba franceză de Lucian Dinescu, Polirom, 2003.

DUMÉZIL, Georges, *Idées romaines*, NRF, Gallimard, Paris, 1969.

DUMONT, Louis, *Eseu asupra individualismului*. (*O perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*), traducere de Luiza şi Laurenţiu Ştefan-Scalat, Anastasia, Buc., 1997.

DURAND, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducerea în arhetipologia generală*, trad. de Marcel Aderca, prefaţă şi postfaţă de Radu Toma, Univers, Buc., 1977.

DURAND, Gilbert, *Aventurile imaginii. Imaginaţia simbolică. Imaginarul*., traducere din franceză de Muguraş Constantinescu şi Anişoara Bobocea, Editura Nemira, Bucureşti, 1999.

DURAND, Gilbert, *Figuri mitice şi chipuri ale operei – de la mitocritică la mitanaliză*, traducere de Irina Bădescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1998.

DURKHEIM, É., *Formele elementare ale vieţii religioase*, Polirom, Iaşi,1995.

DURREL, Lawrence, Miller, Henry, *Une correspondence privée*, Livre de poche, 1974.

ECKHART, Meister, *Sermons & Treatises*, vol. 1-3, Element Books, 1989.

ELIADE, Mircea, *Isabel şi apele diavolului*, în *Opere*, vol.1, Romane, ed. îngrijită şi variante de Mihai Dascăl, Mineerva, Buc., 1994 (1930).

ELIADE, Mircea, *Solilocvii*, Humanitas, 1991 (1932).

ELIADE, Mircea, *Maitreyi*, Editura Cultura Naţională, Buc., 1933.

ELIADE, Mircea, *Lumina se se stinge*, Casa editorială Odeon, Buc., 1991(1934).

ELIADE, Mircea, Întoarcerea din Rai, Editura Garamond, Buc., 1995 (1934).

ELIADE, Mircea, *Oceanografie*, Editura Cultura Poporului, Bucureşti, 1934.

ELIADE, Mircea, Şantier, Editura Cugetarea, Buc., 1934.

ELIADE, Mircea, *India*, Editura Cugetarea, ed. a II-a, Buc., 1935 (1934).

ELIADE, Mircea, *Yoga. Essai sur les origins de la mystique indienne*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris - Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II“, Bucureşti, 1936.

ELIADE, Mircea, *Ifigenia. Piesă în trei acte – cinci tablouri*, în *Manuscriptum*, an. V, nr. 1, 1974, pp. 28-57.

ELIADE, Mircea, *Alchimia asiatică*, Humanitas, Buc., 1991 (1935,1937).

ELIADE, Mircea, *Fragmentarium*, Humanitas, Buc., 1994 (1939).

ELIADE, Mircea, *Mitul reintegrării*, în *Drumul spre centru*, Editura Univers, Buc., 1991 (1942).

ELIADE, Mircea, *Insula lui Euthanasius*, Fundația Regală pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1943.

ELIADE, Mircea, *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, Editura Publicom, Bucureşti, 1943.

ELIADE, Mircea, *Salazar şi Revoluția în Portugalia*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006 (1942).

ELIADE, Mircea, *Tehnici Yoga*, trad. de Mihaela Cosma, Editura Univers enciclopedic, Buc., 2000 (1948).

ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, cu o *Prefață* de Georges Dumézil şi un *Cuvânt înainte* al autorului, traducere de Mariana Noica, Humanitas, Buc., 1992 (1949).

ELIADE, Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri*, în Mircea Eliade. *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1991 (1949).

ELIADE, Mircea, Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului, trad. de Brânduşa Prelipceanu şi Cezar Baltag, Humanitas, Buc., 1997 (1951).

ELIADE, Mircea, *Imagini şi simboluri*. *Eseu despre simbolismul magico-religios*, prefață de Georges Dumézil, trad. de Alexandra Beldescu, Humanitas, Buc., 1994 (1952).

ELIADE, Mircea, *Yoga, nemurire şi libertate*, traducere de Walter Fotescu, Humanitas, Buc., 1993 (1954).

ELIADE, Mircea, *Făurari şi alchimişti*, traducere din franceză de Maria şi Cezar Ivănescu, Humanitas, Buc., 1996 (1956).

ELIADE, Mircea, *Sacrul şi profanul*, trad. de Rodica Chira, Humanitas, Buc., 1992 (1957).

ELIADE, Mircea, *Mituri, vise şi mistere*, în Mircea Eliade. *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1991 (1957).

ELIADE, Mircea, *Naşteri mistice*, trad. de Mihaela Grigore Paraschivescu, Humanitas, Buc., 1995.

ELIADE, Mircea, *Mefistofel şi androginul*, trad. de Alexandra Cuniță, Humanitas, Buc., 1995 (1962).

ELIADE, Mircea, *Patañjali şi Yoga*, trad. de Walter Fotescu, Humanitas, Buc., 1992 (1962).

ELIADE, Mircea, *Aspectele mitului*, în româneşte de Paul G. Dinopol, Univers, Buc., 1978 (1963).

ELIADE, Mircea, *Nostalgia originilor*. *Istorie şi semnificație în religie*, trad. de Cezar Baltag, Humanitas, Buc., 1994 (1970).

ELIADE, Mircea, *De la Zamolxis la Gengis-Han*, Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei orientale, trad. de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Humanitas, 1995 (1970).

ELIADE, Mircea, *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale*. *Eseuri de religie comparată*, trad. de Elena Bortă, Humanitas, Buc., 1997 (1976).

ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, traducere de Cezar Baltag, Univers enciclopedic şi Editura Ştiințifică, Buc., 1999 (1976-1983).

ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor şi ideilor religioase, vol. 4, De la epoca marilor descoperiri geografice până în prezent*, volum coordonat de Ioan Petru Culianu, Polirom, Iaşi, 2007 (1997).

ELIADE, Mircea, *Briser le toit de la maison*. *La créativité et ses symboles*, NRF Essais, Gallimard, Paris, 1990.

ELIADE, Mircea, *Contribuții la filozofia Renaşterii*, texte îngrijite de Constantin Popescu-Cadem, prefață de Zoe Dumitrescu-Buşulenga, Colecția „Capricorn“, Buc., 1984, Academia de Ştiințe Social şi Politice a R.S. România, Revista de istorie şi teorie literară, Supliment anual, nr. 1, serie coordonată de Zoe Dumitrescu-Buşulenga.

ELIADE, Mircea, *Psihologia meditației indiene*, text îngrijit de Constantin Popescu-Cadem, cu un cuvânt înainte de Charles Long şi un epilog de Ioan P. Culianu, Editura „Jurnalul literar“, Buc., 1992.

ELIADE, Mircea, *Taina Indiei*, texte inedite, Editura Icar, Buc., 1991.

ELIADE, Mircea, *Drumul spre centru*, antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Editura Univers, Buc., 1991.

ELIADE, Mircea, CULIANU, I.P., *Dicționar de istorie a religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1993 (1990).

ELIADE, Mircea, *Jurnal*, vol. 1-2, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, Buc., 1993.

ELIADE, Mircea, *La Țigănci şi alte povestiri*, cu un studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, Buc., 1969.

ELIADE, Mircea, *Maitreyi*. *Nuntă în cer*, cu un studiu introductiv de Dumitru Micu, Editura pentru Literatură, Buc., 1969.

ELIADE, Mircea, În curte la Dionis, Editura Cartea Românească, Buc., 1981.

ELIADE, Mircea, *Romanul adolescentului miop*, text stabilit, cuvânt înainte şi tabel cronologic de Mircea Handoca, Editura Minerva, Buc., 1989.

ELIADE, Mircea, Încercarea labirintului, trad. şi note de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj, 1990 (1978).

ELIADE, Mircea, *Profetism românesc*, vol.1-2, Editura Roza Vânturilor, Buc., 1990.

ELIADE, Mircea, *Memorii*, (1907-1960), vol.1-2, ediţie şi cuvânt înainte de Mircea Handoca, Humanitas, Buc., 1991.

ELIADE, Mirceea, *Nouăsprezece trandafiri*, Editura Românul, Buc., 1991 (1980).

ELIADE, Mircea, Împotriva deznădejdii. *Publicistica exilului*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, cu o prefaţă de Monica Spiridon, Humanitas, Buc., 1992.

ELIADE, Mircea, *Jurnal de vacanţă*, Editura Garamond, Buc., f.a.

ELIADE, Mircea, *Morfologia religiilor – Prolegomene*, text comunicat de Mircea Handoca, revizia ştiinţifică a ediţiei de Manuela Tănăsescu, cuvânt înainte de Angelo Moretta, Editura „Jurnalul literar“, 1993.

ELIADE, Mircea, *Erotica mistică în Bengal*, Studii de indianistică, Editura Jurnalul literar, Buc., 1994.

ELIADE, Mircea, *Scrieri de tinereţe*, îngrijirea ediţiei şi note de Mircea Handoca, vol. 1-4, Humanitas, 1996-2008.

ELIADE, Mircea, *Maddalena*, nuvele, cuvânt înainte de Mircea Handoca, note şi postfaţă de Nicolae Florescu, Editura „Jurnalul literar“, Buc., 1996.

ELIADE, Mircea, *Coloana nesfârşită. Teatru*, ediţie şi prefaţă de Mircea Handoca, Minerva, Buc., 1996.

ELIADE, Mircea, *India*. *Biblioteca Maharajahului*, Humanitas, Buc., 1998.

ELIADE, Mircea, *Noaptea de Sânziene*, Editura Univers enciclopedic,

Buc., 1999 (1955).

ELIADE, Mircea, *Viaţă nouă*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Jurnalul literar, Buc., 1999.

ELIADE, Mircea, *Aristocraţia solilocvială a dialogului: interviuri şi mărturisiri*, vol. I, ediţie şi cuvânt înainte de Mircea Handoca, Jurnalul literar, Buc., 2000.

ELIADE, Mircea, *50 de conferinţe radiofonice*, 1932-1938, Humanitas, Editura Casa Radio, Buc., 2001.

ELIADE, Mircea, *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, prefaţă şi îngrijire de ediţie de Sorin Alexandrescu, studii introductive, note şi traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Ţurcnu, Mihai Zamfir, traduceri din portugheză şi glosar de nume de Mihai Zamfir, Humanitas, Buc., 2006.

ELIADE, Mircea, *Proză fantastică*, vol. I-II, Editura Tana, 2007.

ELIADE, Mircea, CULIANU, Ioan Petru, *Dicţionar al religiilor*, Humanitas, Buc., 1993.

ELIADE, Mircea, KITAGAWA, Joseph, (eds.), *The history of religions: essays in methodology*, University of Chicago Press, 1959.

ELIADE, Mircea, *Europa, Asia, America…*, Corespondenţă, vol.1-3, editor Mircea Handoca, Humanitas, 1999, 2004, 2006.

ELIADE, Mircea *Textele „legionare“ şi despre „românism*“, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

ELIADE, Mircea, WIKANDER, Stig, Întotdeauna Orientul, Corespondenţă 1948-1977, ediţie îngrijită, traducere, studiu introductiv şi note de Mihaela Timuş, prefaţă de Giovanni Casadio, postfaţă de Frantz Grenet, Polirom, 2005.

*** *Mircea Eliade şi corespondenţii săi*, ediţie îngrijită, note şi indici de Mircea Handoca, vol. 1-5, Buc., 1993, 1999, 2003, 2006, 2007.

EMINESCU, Mihai, *Opera politică*, vol. I, 1870-1879, vol. II, 1880-1883, ediţie îngrijită de I. Creţu, Cugetarea-Georgescu Delafras, Buc., 1941.

EMINESCU, Mihai, *Opere*, vol. VII, *Proză literară*, studiu introductiv de Perpessicius, Academia R.S.R. – Muzeul Literaturii Române, Editura Academiei R.S.R., Buc., 1977.

EMINESCU, Mihai, *Poezii. Proză literară*, vol. 1-2, ediţie de Petru Creţia, Cartea Românească, Buc., 1984.

ERICKSON, Gregory, *The absence of God in modernist literature*, Palgrave Macmillan, 2007.

ESLIN, Jean-Claude, *Dumnezeu şi puterea, Teologie şi politică în Occident*, Ed. Anastasia, 2001.

EVANS, Ifor, *A short history of English literature*, Penguin Books, 1969.

EVANS-PRITCHARD, E.E., *Theories of Primitive Religion*, Oxford, at the Clarendon Press, 1965.

EVDOKIMOV, Paul, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere prefață şi note de Theodor Baconsky, Anastasia, f.a..

EVOLA, Julius, *Tradiţia hermetică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

EVOLA, Julius, *Revolta împotriva lumii moderne*, ediţia a patra revăzută, studiu introductiv de Claudio Risé, anexe de A. Grossato, R. Melchionda, g. Monastra, bibliografii îngrijite de G. Casalino, R. Fondi, A. Morganti, G. Monastra, C. Mutti, C. Risé, V. E. Vernoli, trad. de C. Nicolau, Antet, Buc., 2004.

EVOLA, Julius, *Individul şi devenirea lumii*, traducere şi repere bio-bibliografice de Alexandru Săndulescu, prefață de Dan Stanca, Anastasia, 1999.

EVOLA, Julius, *Misterul Graalului*, Humanitas, Buc., 2008.

EVOLA, Julius, *Yoga puterii. Eseu despre Tantre*, îngrijitorul ediţiei italiene, Gianfranco de Turis, eseu introductiv de Pio Filippani-Ronconi, postfață de Marguerite Yourcenar, trad. din limba italiană de Dragoş Cojocaru, Humanitas, Buc., 2011.

FÂNARU, Sabina, *Eliade prin Eliade*, Univers, Buc., 2003.

FERRY, Luc, *Omul-Dumnezeu sau sensul vieţii*, Editura Augusta, Timişoara, 1999 (*L'Homme-Dieu ou le Sens de la Vie*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1996).

FEUERBACH, Ludwig, *Esenţa creştinismului*, trad. de Petre Drăghici şi Radu Stoichiţă, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961.

FICHTE, J.G., *Adresses to the German nation*, Cambridge University Press, 2008.

FRAZER, J.G., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3 vol, ediţia a treia, Macmillan, London, 1951.

FREUD, Sigmund, *Totem şi tabu, Moise şi monoteismul, Angoasă şi*

civilizație, *Viitorul unei iluzii*, în *Opere*, vol. 1, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

FREUD, Sigmund, *Interpretarea viselor*, în *Opere*, vol. 2, traducere, preambul la versiunea în limba română şi note de de. Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.

FREUD, Sigmund, *Scrieri despre literatură şi artă*, Editura Univers. Bucureşti, 1980.

FROBENIUS, Leo, Paideuma. *Schiță a unei filozofii a culturii*, trad. de Ion Roman, Ed. Meridiane, Buc., 1985.

FRYE, Northrop, *Marele cod. Biblia şi literatura*, Ed. Atlas, Buc., 1999.

FRYE, Northrop, *Anatomy of criticism*, Princeton University Press, 2000.

FOUCAULT, Michel, *Cuvintele şi lucrurile*, Univers, Bucureşti, 1996.

FUKUYAMA, Francis, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, Ed. Paideia, 1994.

FUNKENSTEIN, Amos, *Teologie şi maginația ştiințifică din evul mediu până în secolul al XVII-lea*, Humanitas, Buc., 1998.

FURET, François, NOLTE, Ernst, *Fascism şi comunism*, trad. de Matei Martin, Univers, Buc., 2000.

GAFENCU, Grigore, Însemnări politice, Humanitas, Buc., 1991.

GELLNER, Ernest, *Națiuni şi naționalism*, Buc., 1997.

GELLNER, Ernest, *Populism: Its Meanings and National Characteristics*, Londra, 1969.

GENTILE, Emilio, *The Struggle for Modernity, Nationalism, Futurism, and Fascism*, Praeger, 2003;

GADAMER, Hans-Georg, *Adevăr şi Metodă* (*Warheit und Methode*, Band 1 und Band 2), Editura Teora, Buc., 2001.

GASTER, M., *Literatura populară română*, ediție, prefață şi note de M. Anghelescu, Minerva, Buc., 1983.

GEERTZ, Clifford, *The interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973.

GENNEP, Arnold van, *Riturile de trecere*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

GEORGE, Sergiu-Al., *Filozofia indiană în texte*, Ed. Ştiinţifică, Buc., 1971.

GIDDENS, Anthony, *Consecințele modernității*, trad. de Sanda Berce, Ed. Univers, Buc., 2000.

GILLESPIE, Michael Allen, *The theological origins of modernity*, The

University of Chicago Press, 2008.

GIRARD, René, *Minciună romantică şi adevăr romanesc*, în româneşte de Alexandru Baciu, prefaţă de Paul Cornea, Editura Univers, Bucureşti, 1972.

GIRARD, René, *Violența şi sacrul*, Editura Nemira, 1995.

GIRARD, René, Țapul ispăşitor, Editura Nemira, Bucureşti, 2000.

GIRARDET, Raoul, *Mituri şi mitologii politice*, Institutul European, Iaşi, 1997.

GIRARDOT, N.J., RICKETTS, M.L., editors, *Imagination and mening. The scholarly and literary worlds of Mircea Eliade*, Seabury Press, New York, 1982.

GLIGOR, Mihaela, *Mircea Eliade*, *Anii tulburi: 1932-1938*, EuroPress, 2007.

GLIGOR, Mihaela (eds.), *Mircea Eliade between the History of Religion and the Fall into History*, Presa Universitară Clujeană, 2012.

GLUCKSMANN, André, *Maeştrii gânditori*, Albatros, Buc., 1995.

GOETHE, Johann Wolfgang, *Maxime şi reflecţii*, în româneşte de Gheorghe Ciorogaru, Editura Univers, Buc., 1972

GOGA, Octavian, *Mustul care fierbe*, Bucureşti, 1927

GOGA, Octavian, *Naţionalism dezrobitor*, antologie, Ed., Albatros, Buc., 1998

GOLOMB, Jacob, *In search of Authenticity. From Kierkegaard to Camus*, Routledge, London and New York, 2005.

GREGOR, A. James, *Mussolini's Intelectualls. Fascist Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005;

GREGORI, Ilina, *Studii literare. Eminescu la Berlin. Mircea Elaide: trei analize*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Buc., 2002

GREGORI, Ilina, *Povestirea fantastică*, Editura Du Style, Buc., 1996

GRIFFIN, Roger, *The Nature of Fascism*, Routledge, London and New York, 1993.

GUÉNON, René, *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, traducere de Maria Ivănescu, Editura Antet, Bucureşti, 1995.

GUÉNON, René, *Regele Lumii*, traducere de Roxana Cristian, Florin Mihăescu, Editura Rosmarin, Bucureşti, 1994.

GUÉNON, René, *Simboluri ale ştiinţei sacre*, traducere din franceză de Marcel Tolcea şi Sorina Şerbănescu, control ştiinţific al traducerii de Anca Manolescu, Humanitas, Bucureşti, 1997.

GUÉNON, René, *Criza lumii moderne*, trad. de Anca Manolescu, prefață de Florin Mihăescu şi Anca Manolescu, Humanitas, Buc., 1993.

GUÉNON, René, *Domnia cantităţii şi semnele vremurilor*, traducere de Florin Mihăescu şi Dan Stanca, Humanitas, Buc., 1995.

HAAR, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1993.

HAAR, Michel, *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF, paris, 1998.

HABERMAS, Jürgen, *Discursul filosofic al modernităţii. 12 prelegeri*, în româneşte de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, studiu introductiv de Andrei Marga, All, Buc., 2000.

HANDOCA, Mircea, *Mircea Eliade – contribuţii bibliografice*, Societatea literară „Relief românesc“, Bucureşti, 1980.

HANDOCA, Mircea, *Convorbiri cu şi despre Mircea Eliade*, Humanitas, Buc., 1998.

HANDOCA, Mircea, *Mircea Eliade. 1907-1986 – Bibliografie*, vol. I-IV, 1997-2007.

HANDOCA, Mircea, editor, *„Dosarul“ Eliade*, vol. I-XIV, Editura Curtea veche, Buc.,1998-2008.

HANDOCA, Mircea, *Viaţa lui Mircea Eliade*, Dacia, Cluj, 2000.

HANDOCA, Mircea, *Jurnalul inedit al lui Mircea Eliade*, Editura Grafnet, Oradea, 2005.

HANDOCA, Mircea, *Mircea Eliade şi contemporanii săi*, Lider, Buc., 2009.

HARNACK, Adolf von, *Istoria dogmei*, Editura Herald, Bucureşti, 2007.

HAŞDEU, B.P., *Publicistica politică*, Saeculum I.O., Bucureşti, 2000.

HAZARD, Paul, *Gândirea europeană în secolul al-XVIII-lea*, Ed. Univers, Buc., 1981.

HAZARD, Paul, *Criza conştiinţei europene 1680-1750*, ediţia a doua, revizuită, trad. din franceză de Sanda Şora, cuvânt înainte de Jacques Fauve, Humanitas, Buc., 2007.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, trad. de Virgil Bogdan, Ed.

Academiei R.S.R., Buc., 1965.

HEGEL, G.W.F., *Studii filozofice*, trad. de D.D.Roşca, Ed. Academiei R.S.R., Buc., 1967.

HEGEL, G.W.F., *Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. de Petru Drăghici şi Radu Stoichiță, Editura Academiei R.S.R., 1968.

HEGEL, G.W.F., *Prelegeri de filozofie a religiei*, trad. D.D.Roşca, Ed. Acad., R.S.R., 1969.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I-II*, Neske, Pfullingen, 1961.

HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, Gesamtausgabe, Band 5, Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

HEIDEGGER, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, Editura Politică, Buc., 1988.

HEIDEGGER, Martin, *Originea operei de artă*, traducere de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, studiu introductiv de Constantin Noica, Humanitas, Buc., 1995.

HEIDEGGER, Martin, *Introducere în metafizică*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, Humanitas, Buc., 1999.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, *vol. 1-4*, translated from the German, with Notes and an Analysis, by David Farrell Krell, Harper, San Francisco, Harper-Collins, 1991.

HEIDEGGER, Martin, *Ontologia. Hermeneutica facticității*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008.

HEINE, Heinrich, *Contribuții la istoria religiei şi a filozofiei în Germania* (1835), Humanitas, Buc., 1996.

HEINEN, Armin, *Legiunea „Arhanghelul Mihail“. O contribuție la problema fascismului internațional*, trad. de Cornelia şi Delia Eşianu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

HERDER, Johann Gottfried, *Scrisori*, Editura Univers, Bucureşti, 1981.

HESSE, Hermann, *Jocul cu mărgelele de sticlă*, Editura pentru Literatură Universală, Buc., 1969.

HIRSCHMANN, Albert O., *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1991.

HILL, Cristopher, *The century of revolution, 1603-1714*, Routledge Classics, London and New York, 2002

HOLBAN, Anton, *Romane*, vol. 1-2, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

HOLBAN, Ioan, *Literatura subiectivă*, Editura Minerva, Bucureşti, 1989.

HONIGBERGER, Johann Martin, *Treizeci şi cinci de ani în Orient*, cuvânt înainte de Arion Roşu, ediţie, studiu introductiv, note, *addenda* şi postfaţă de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Ciprian Lupu şi Ana Lupaşcu, Polirom, Iaşi, 2004.

HOPKINS, Jasper, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism*. Text, translation and interpretation of *De visione Dei*, second edition, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 1996.

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. după *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Gallimard, 1994.

HÖLDERLIN, Friedrich, *Hyperion*, Institutul European, Iaşi, 1998.

HUFNAGEL, Erwin, *Introducere în hermeneutică*, Editura Univers, Buc., 1981.

HUXLEY, Aldous, *Punct contrapunct*, Editura pentru literatură, BPT, 1966.

IDEL, Moshe, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări*., Polirom, Iaşi, 2008.

IOAN, GURĂ DE AUR, Sfântul, *Cuvântări împotriva anomeilor; Cuvânt către iudei*, traducere din limba greacă veche şi note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Buc., 2007.

IOANID, Radu, *Evreii sub regimul Antonescu*, Editura Hasfer, Buc., 1998.

IBRĂILEANU, Garabet, *Spiritul critic în cultura românească. Note şi impresii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1984.

IBRĂILEANU, Garabet, *Spre roman*, antologie, postfaţă şi bibliografie de M. Ungheanu, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.

IONESCU, Eugen, *NU*, Humanitas, Buc., 1991.

IONESCU, Eugen, *Război cu toată lumea*, publicistică, vol. I-II, ediţie îngrijită de Mariana Vartic şi Aurel Sasu, Humanitas, Buc., 1992.

IONESCU, Nae, *Curs de metafizică. Teoria cunoştinţei metafizice. 1. Cunoaşterea imediată, 1928-1929. 2. Cunoaşterea mediată, 1929*-1930, cu o notă biografică de Mircea Eliade, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991.

IONESCU, Nae, *Sindicalismul*. Bucureşti, Editura „Ara“, 1991.

IONESCU, Nae, *Curs de logică, I. Logica generală. Ultimul curs, 1934-1935*, ediţie îngrijită de Constantin Floru, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.

IONESCU, Nae, *Curs de istorie a logicii*. Al doilea curs, 1929-1930, cuvânt înainte, *Nae Ionescu*, de Vasile Băncilă. *Introducere* de Mircea Vulcănescu şi Constantin Noicae, ediţie îngrijită de Marin Diaconu. Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.

IONESCU, Nae, *Prelegeri de filosofia religiei, 1925*, ediţie îngrijită de M. Petreu, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1993.

IONESCU, Nae, *Nelinişstea metafizică*, ediţie şi note de Marin Diaconu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Buc.,1993.

IONESCU, Nae, *Grafologie. Scrisul şi omul*, ediţie, notă asupra ediţiei şi bibliografie selectivă de Marin Diaconu. Bucureşti, Editura Humanitas, 1994.

IONESCU, Nae, *Prelegeri de filosofia religiei, 1925*. Ediţie îngrijită, cronologie, notă asupra ediţiei şi indice de M. Petreu, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1994.

IONESCU, Nae, *Suferinţa rasei albe*. Articole publicate în: „Ideea europeană“, „Est-Vest“, „Predania“. Ediţie îngrijită de Dan Ciachir, Iaşi, Editura Timpul, 1994.

IONESCU, Nae, *Curs de metafizică. Teoria cunoştinţei metafizice. 1. Cunoaşterea imediată, 1928-1929. 2. Cunoaşterea mediată, 1929-193*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu. Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

IONESCU, Nae, *Curs de istorie a metafizicei*. Introducere de Şt. Voinescu, îngrijirea ediţiei: Marin Diaconu, Dora Mezdrea, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996.

IONESCU, Nae, *Problema mântuirii în „Faust“ al lui Goethe*. Cu o prefaţă de Mircea Vulcănescu, îngrijirea ediţiei: Dora Mezdrea, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996.

IONESCU, Nae, *Teoria cunoştinţei*. Prefaţă de Octav Onicescu. Ediţie îngrijită de Dora Mezdrea, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996.

IONESCU, Nae, *Între ziaristică şi filosofie*. Texte publicate în ziarul „Cuvântul“ (15 august 1926 - 26 martie 1938), ediţie îngrijită de C. P., Editura Timpul, Iaşi, 1996.

IONESCU, Nae, *Curs de istorie a logicei*, *1924-1925*, însoţit de trei prelegeri din *Logica colectivelor.* Cu o introducere de Mircea Vulcănescu, ediţie îngrijită de Dora Mezdrea şi Marin Diaconu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1997.

IONESCU, Nae, *Curs de logică cu specială privire la ştiinţele exacte*, cuvânt înainte de Constantin Noica, ediţie îngrijită de Dora Mezdrea şi Marin Diaconu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1997.

IONESCU, Nae, *Curs de logică*, *1927-1928*, cuvânt înainte de Emil Cioran, ediţie îngrijită de Dora Mezdrea şi Marin Diaconu. Bucureşti, Editura Eminescu, 1997.

IONESCU, Nae, *Corespondenţa de dragoste (1911-1935)*. Vol. I-II, ediţie, introducere, note şi indice de Dora Mezdrea. Bucureşti, Editura Anastasia, 1997.

IONESCU, Nae, *Curs de filosofie a religiei*, *1924-1925*, prefaţă de Nicolae Tatu, postfaţă de Mircea Vulcănescu, ediţie îngrijită de Marin Diaconu. Bucureşti, Editura Eminescu, 1998.

IONESCU, Nae, *Tratat de metafizică*. Curs inedit, stenografiat şi transcris de Dumitru Neacşu, ediţie îngrijită de Marin Diaconu şi Dan Zamfirescu, Bucureşti, Editura Roza vânturilor, 1999.

IONESCU, Nae, *Teologia. Integrala publicisticii religioase*, ediţie, introducere şi note de Dora Mezdrea. Sibiu, Editura Deisis, 2003.

IONESCU, Nae, *Scrisori şi memorii.* Ediţie îngrijită de Dora Mezdrea şi Marin Diaconu. Editura Muzeul Literaturii Române, Editura Roza vânturilor, 2006.

IONESCU, Nae, *Opere*, vol. I, II, III, IV, VI, VII, ediţie îngrijită de Marin Diaconu şi Dora Mezdrea, Crater, Roza Vânturilor, Muzeul Brăilei – Editura Istros, Editura Aritmos.

IONESCU, Nae, *Roza vânturilor*, Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1937.

IONESCU, Nae, *Curs de metafizică. Cunoaşterea imediată, Cunoşterea mediată*, ed. îngrijită de Mircea Diaconu, Editura Humanitas, Buc., 1991.

*** *Nae Ionescu şi discipolii săi în arhiva Securității, volumul I, Nae Ionescu*, Prezentarea, selecţia şi îngrijirea textelor de Dora Mezdrea, Mica Valahie, Buc., 2008.

IORGA, Nicolae, *Supt trei regi, istorie a unei lupte pentru un ideal moral şi național*, ed. a doua, Bucureşti, 1932.

IORGA, Nicolae, „Doctrina naționalistă“, în *Doctrinele partidelor politice*, Buc., 1923.

IORGA, Nicolae, *Istoria literaturii române contemporane*, Buc., 1934.

IORGA, Nicolae, *Oameni cari au fost*, Editura pentru Literatură, BPT, Buc., 1967.

IORGA, Nicolae, *Judaica*, „Bucovina“ I. E. Torouțiu, Buc., 1940.

IORGA, Nicolae, *Conferințe, ideea unității româneşti*, ed. îngrijită de Ştefan Lemny şi Rodica Rotaru, Editura Minerva, Bucureşti, 1987

IORGA, Nicolae, *O viață de om aşa cum a fost*, Bucureşti, 1934.

IORGA, Nicolae, *O luptă literară*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1979.

IORGA, Nicolae, *Istoria literaturii româneşti. Introducere sintetică*, Ed. Minerva, Buc., 1985.

IOVĂNEL, Mihai, *Evreul improbabil. Mihail Sebastian: o monografie ideologică*, Cartea Românească, Buc., 2012.

JACOBSON, Eric, *Metaphysics of the profane. The political theology of Walter Benjamin and Gershom Sholem*, Columbia University Press, New York, 2003.

JOHNSON, Paul, *O istorie a evreilor*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2003.

JONAS, Hans, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, (1958), 1963.

JUNG, C.G., *Opere complete*, vol.1, *Arhetipurile şi inconştientul colectiv*, trad. din lb. germană de Dana Verescu şi Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Trei, 2003.

JUNG, Carl Gustav, *Opere complete*, vol. 11, *Psihologie religiei vestice şi estice*, traducere din germană de Viorica Nişcov, Editura Trei, 2010.

JUNG, Carl Gustav, În lumea arhetipurilor, Editura „Jurnalul literar“, Bucureşti, 1994 (ediție, traduceri, comentarii şi note de Vasile Dem.

Zamfirescu)

JUNG, Carl Gustav, Kerenyi, K., *Copilul divin. Fecioara divină*, (*Introducere în esența mitologiei*), cuvânt înainte de Adriana Babeți, trad. de Daniela Lițoiu şi Constantin Jinga, Editura Amarcord, Timişoara, 1994

JUNG, Carl Gustav, *Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Teora, 1997.

JUNGINGER, Horst (ed.), *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Numen Book Series, vol. 117, Brill, Leiden – Boston, 2008.

JÜNGER, Ernst, *Politische Publizistik 1919 bis 1933*, Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von Sven Olaf Berggötz, Verlag Klett-Cotta, Stutgart 2001.

JÜNGER, Ernst, *Jurnale pariziene*, trad. din germană şi prefață de Viorica Nişcov, Humanitas, Buc., 1997.

JÜNGER, Ernst, *Grădini şi drumuri. Însemnări caucaziene*, traducere, prefaă şi note de Viorica Nişcov, Polirom, Iaşi, 2002.

JÜNGER, Ernst, *Heliopolis. Retrospectiva unui oraş*, traducere de Ingrid-Irene Macarie, Editura Rosmarin, Buc., 1998.

JÜNGER, Ernst, *Eumeswil*, traducere de Nora Iuga, postfață de Rodica Binder, Univers, Buc., 2000.

KANT, Immanuel, *Religia doar în limitele rațiunii*, traducere, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, indes de concepte germano-român, index de concepte de Rodica Croitoru, All, 2008.

KAUFMANN, Walter, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, ed. III, Princeton University Press, Princeton,New Jersey, 1968.

KITAGAWA, Joseph M., *The History of Religion. Essays on the Problem of Understanding*, University of Chicago Press, Chicago, 1967.

KITAGAWA, J.M., LONG, C., eds., *Myths and symbols. Studies in honour of Mircea Eliade*, The University of Chicago Press, Chicago, 1969

KOLAKOWSKI, Leszek, *Modernitatea sub un neobosit colimator*, Editura Curtea veche, Bucureşti, 2007

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1979

KOYRÉ, Alexandre, *Filozofia lui Jakob Böhme*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

KUHN, Thomas S., *Structura revoluțiilor ştiințifice*, ediția a doua,

traducere din engleză de Radu J. Bogdan, studiu intoductiv de Mircea Flonta, Humanitas, Buc., 1999.

LAKATOS, Imre, MUSGRAVE, Alan, editori, *Criticism and the Growth of Knowledge*, prodeedings of the International Colloquim in the Pilosopny of Science, volume 4, London, 1965, Cambridge at The University Press, 1970.

LAMPERT, Lawrence, *Nietszche's Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil*, Yale University Press, New Haven, London, 2001.

LAQUER, Walter, *Fascism – Past, Present, Future*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1996.

LAVRIC, Sorin, *Noica şi Mişcarea legionară*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

LAVASTINE-LAIGNEL, Alexandra, *Filozofie şi naţionalism. Paradoxul Noica*, trad. din limba franceză de Emanoil Marcu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

LAVASTINE-LAIGNEL, Alexandra, *Cioran, Eliade, Ionescu. Uitarea fascismului. Trei intelectuali români în vâltoarea secolului*, trad. de Irina Mavrodin, Editura EST – Samuel Tastet Éditeur, 2004.

LAWRENCE, T.E., *Seven Pillars of Wisdom*, Wordsworth Classics of World Literature, 1997.

LEEUW, Gerardus van der, *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton, Princeton University Press, 1964.

LEIBNIZ, G.W., *Eseuri de teodicee* (traducere după ediția lui Paul Janet), Editura Polirom, Iaşi, 1997.

LEVINAS, Emmanuel, *Dificila libertate. Eseuri despre iudaism*, traducere note şi postfață de Țicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.

LÉVI,Sylvain, *L'Inde et le monde*, deuxième tirage, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris, 1928.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia structurală*, Editura politică, Buc., 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude, Gândirea Sălbatică, cu o prefață de prof. Mihai Pop, Editura Ştiinţifică, Buc., 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Myth and Meaning*, Foreword by Wendy

Doniger, Schocken Books, New York, 1995

LÉVY-BRUHL, Lucien, *La mentalité primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926 (1922).

LEWIS, C.S., *Desființarea omului*, trad. de Petruța-Oana Năiduț, Humanitas, Buc., 2004.

LIICEANU, Gabriel, *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Univers, Buc., 1975.

LINDSAY, Jones, editor in chief, *Encyclopedia of Religion*, second edition, vol. I, Macmillan Reference, USA, Thomson – Gale, 2005.

LINTVELT, Jaap, *Punctul de vedere, Încercare de tipologie narativă*, Ed. Univers, Buc., 1994.

LIVEZEANU, Irina, C*ultură şi naţionalism în România Mare, 1918-1930*, Humanitas, Buc., 1998.

LODGE, David, *Limbajul romanului*. *Eseuri de critică şi analiză verbală în câmpul romanului englez*, Ed. Univers, Buc., 1998.

LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Anastasia, f.a..

LOUGH, Joseph W. H., *Weber and the persistence of religion. Social theory, capitalism and the sublime*, Routledge Advances in Sociology, 2006.

LOVEJOY, Arthur O., *Marele lanţ al fiinţei*. *Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Humanitas, Buc., 1997.

LOVINESCU, Eugen, *Istoria literaturii române contemporane, 1900-1937*, Editura Librăriei Socec & Co., S.A., Bucureşti, 1937.

LOVINESCU, Eugen, *Istoria literaturii române contemporane*, Editura Minerva, Bucureşti, 1973.

LOVINESCU, Eugen, *Critice*, vol.1-3, Editura Minerva, Bucureşti, 1982 .

LOVINESCU, Monica, Întrevederi cu Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Ştefan Lupaşcu şi Grigore Cugler, Editura Cartea românească, Bucureşti, 1992.

LOVINESCU, Monica, *La apa Vavilonului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008.

LOVINESCU, Vasile, *Mitul sfâşiat*, Institutul European, Iaşi, 1993.

LÖWITH, Karl, *De la Hegel la Nietzsche. Ruptura revoluționară în*

gândirea secolului al nouăsprezecelea, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu, Tact, 2013.

LUBAC, Henri de, *Drama umanismului ateu*, trad. din franceză de Cornelia Dumitru, Humanitas, Buc., 2007.

LUBBOCK, Percy, *The craft of fiction*, Jonathan Cape, London, 1921.

LUDO, I, *Iuda trebuie să sufere pentru că e suferind*, Editura Adam. Buc., 1934.

LYOTARD, Jean-François, *Condiția postmodernă*, Editura Babel, Bucureşti, 1993.

LYOTARD, Jean-François, *Fenomenologia*, Ed. Humanitas, Buc., 1997.

MACCHIORO, Vittorio, *Zagreus. Studi incontro all'Orfismo*, Vallechi Editore, Firenze, 1930.

Mc MAHON, Darrin, *Enemies of Enlighment. The French counter-enlighment and the making of modernity*, Oxford University Press, 2001.

MAISTRE, Joseph de, *Considerații asupra Franței*, traducere de Serban Velescu, Albatros, Buc., 2000.

MAITREYI, Devi, *Dragostea nu moare*, versiune românească de Ştefan Dumitriu şi Theodor Handoca, postfață de Mircea Handoca, Editura Românul, Buc., 1992.

MAGNY, Claude-Edmonde, *Histoire du roman français depuis 1918*, Édition du Seuil, 1950.

MALINOWSKI, Bronislav, *Magie, ştiință şi religie* (1956), trad. de Nora Vasilescu, Moldova, Iaşi, 1993.

MALRAUX, André, *La condition humaine*, NRF, Gallimard, Paris, 1933.

MALRAUX, André, *Omul precar şi literatura*, Ed. Univers, Buc., 1980.

MAN, Paul de, *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, 1983.

MANEA, Norman, *Despre clovni: Dictatorul şi artistul*, Ed. Polirom, 2005.

MANOLESCU, Nicolae, *Sadoveanu sau utopia cărții*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1976.

MANOLESCU, Nicolae, *Arca lui Noe, eseu despre romanul românesc*, Editura Minerva, 1980-1983.

MANOLESCU, N., *Istoria critică a literaturii române*, Ed. Paralela 45,

2008.

MARCEL, Gabriel, *Le mystère de l'être II, Foi et realité*, Aubier, 1951.

MARCEL, Gabriel, *Presence et Immortalité*, Flammarion, 1959.

MARCEL, Gabriel, *Jurnal metafizic*, Editura Amarcord, Timişoara, 1995.

MARCEL, Gabriel, *A fi şi a avea*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997.

MARCEL, Gabriel, *Omul problematic*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998.

MARCUSE, Herbert, *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston, 1969.

MARIN, Vasile, *Crez de generație*, Bucureşti, Tipografia Bucovina, I.E.Torouţiu, 1937.

MARINO, Adrian, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

MARION, Jean-Luc, *Idolul şi distanța*, cinci studii, trad. din limba franceză de Tinca Prunea-Bretonnet şi Daniela Pălăşan, control ştiinţific de Cristian Ciocan, Humanitas, Buc., 2007.

MARROU, Henri-Irénée, *Teologia istoriei*, Institutul European, 1995.

MARTINO, Ernesto de, *Scritti minori su religioni, marxismo e psicoanalisi*, a cura di Roberto Altamura e Patrizia Ferreti, Nuove Edizioni Romane, 1993.

MARTINO, Ernesto de, *Furore Simbolo Valore*, introduzione di Marcello Massenzio, Feltrinelli, Milano, 2002.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Despre religie*, Editura Politică, Bucureşti, 1960.

MARX, Karl, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, Ed. Politică, 1987.

MĂRGINEANU, Nicolae, *Mărturii aspra unui veac zbuciumat*, prefață de de Mircea Miclea, Editura Fundației Culturale Române, Buc., 2002;

MAURRAS, Charles, *Quand les français ne s'aimaient pas*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, MCMXXVI.

MAUSS, Marcel, HUBERT, Henri, *Teoria generală a magiei*, trad. de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu, prefață de Nicul Gavriluță, Polirom, Iaşi, 1996.

MESLIN, Michel, Ştiința religiilor, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993

MEYENDORFF, John, *Teologia bizantină*. Tendinţe istorice şi teme doctrinare, Ed. Institului biblic şi de misiune al B.O.R., 1996

MEZDREA, Dora, *Nae Ionescu*, *Biografia*, vol. I-IV, Editura Acvila, Muzeul Brăilei-Editura Istros, 2000-2005.

MICHELMAN, Stephen, *Historical dictionary of Existentialism*, The Scarecrow Press, 2008.

MOLTMANN, Jürgen, *The crucified God*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

MOTRU, Constantin-Rădulescu, *Etnicul românesc. Naţionalismul*, Ed. Albatros, Buc., 1996.

MOTRU, Constantin-Rădulescu, *Scrieri politice*, Editura Nemira, 1998.

MOTRU, Costantin-Rădulescu, *Psihologia poporului român*, Ed. Albatros, Buc., 1999.

MORIN, Edgar, *L'homme et la mort*, Éditions du Seuil (1970), 2002.

MUŞAT-MATEI, Carmen, *Romanul românesc interbelic*, *Dezbateri teoretice, polemici, opinii critice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

MÜLLER, Hannelore, *Der frühe Mircea Eliade. Sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie*, Münster, LIT, 2004.

MUTTI, Claudio, *Penele Arhanghelului. Intelectualii români şi Garda de Fier (Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Vasile Lovinescu)*, cu o prefaţă de Philippe Baillet, traducere de Florin Dumitrescu, ediţie îngrijită şi postfaţă de Răzvan Codrescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997.

NEGRICI, Eugen, *Iluziile literaturii române*, Ed. Cartea Românească, Buc., 2008.

NEMOIANU, Virgil, *România şi liberalismele ei. Atracţii şi împotriviri*., Editura Fundaţiei Culturale Române, Buc., 2000.

NOICA, Constantin, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Ed. Eminescu, Buc., 1978.

NOICA, Constantin, *Trei introduceri la devenirea întru fiinţă*, Univers, Buc., 1984.

NOICA, Constantin, *Echibrul spiritual, studii şi eseuri*, Humanitas, Buc., 1998.

NOICA, Constantin, *Despărţirea de Goethe*, Humanitas, Buc., 2000.

NOICA, Constantin, *Publicistică*, vol. 1-3, Humanitas, Buc., 1994-2004.

NOLTE, Ernst, *Fascismul în epoca sa*, traducere şi note de Viorel Bucur, Vivaldi, Buc., 2009.

NOVALIS, F. L., *Discipolii la Sais. Heinrich von Ofterdingen*, Editura Univers, Bucureşti, 1980.

NOVALIS, F.L., *Fragmente romantice*, Editura Univers, Bucureşti, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sämlitche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Guyter, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich, *Opere complete*, vol. I-VI, Editura Hestia,1995, reproduce ediția critică îngrijită de COLLI, Giorgio şi MONTINARI, Mazzino, Walter de Gruyter & Co, Berlin-New York, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich, *The will to power*, edited by Walter Kaufmann, Vintage Books, a division of Random House, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich, *Dincolo de bine şi de rău*, traducere din limba germană de Francisc Grünberg, Humanitas, Buc., 1991.

OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in politics and other essays*, Liberty Fund, Indianapolis, 1991.

OIŞTEANU, Andrei, *Religie, politică şi mit. Texte despre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu*, Polirom, Iaşi, 2007.

OLSON, Carl, *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre*, Palgrave Macmillan, London, 1992.

ORIGEN, *Scrieri alese*, *Contra lui Celsus*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Buc., 1984.

ORWELL, George, *Essays*, Penguin Books, 2000.

OLTEANU, Tudor, *Morfologia romanului european în secolul al XIX-lea*, Editura Univers, Bucureşti, 1977.

ORNEA, Zigu, *Sămănătorismul*, Ed. Minerva, Buc., 1973.

ORNEA, Zigu, *Junimea şi junimismul*, Ed. Minerva, Buc., 1978.

ORNEA, Zigu, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, Bucureşti, 1996.

OTTO, Rudolf, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului şi despre relația lui cu raționalul*, trad. Ioan Milea, Dacia, Cluj, 1992.

OTTO, Rudolf, *Despre numinos*, trad. de Silvia Irimia şi Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj, 1996.

OTTO, Rudolf, *Mistica orientului şi mistica occidentului*, trad. de Mihail Grădinaru şi Friedrich Michael, prefaţă de Mihail Grădinaru, Editura Septentrion, 1993.

PALAGHIŢĂ, Ştefan, Istoria Mişcării Legionare scrisă de un legionar, Roza Vînturilor, Buc., 1993.

PALEOLOGU, Alexandru, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, Editura Cartea românească, 1978.

PANDREA, Petre, *Garda de Fier, Jurnal de filosofie politică. Memorii penitenciare*, ediţie îngrijită de Nadia Marcu-Pandrea, Vremea, Buc., 2001.

PANGLE, Thomas L., *Political philosophy and the God of Abraham*, The John Hopkins University Press, 2003.

PAUL, Jean, *Cuvântarea lui Cristos cel mort, cocoţat pe clădirea lumii, precum că nu există Dumnezeu*, fragment din romanul *Picturi de flori, fructe şi spini sau Căsnicia, moartea şi nunta apărătorului de săraci F. St. Siebenkäs din târguşorul împărătesc Kuhnscnappel*, în Bonaventura, *Veghile de noapte*, trad. de Hertha Peretz şi Doina Florea, postfaţă şi note de Hertha Peretz, Junimea, Iaşi, 1973.

PAUL, Jean, *Viaţa lui Quintus Fixlein*, Editura Univers, Bucureşti, 1976.

PAYNE, Stanley G., *A History of Fascism 1914-1945*, Routledge, 2003 (1995).

PAVEL, Toma, *Gândirea romanului*, Ed. Humanitas, Buc., 2008.

PÂRVAN, Vasile, *Memoriale*, Cultura Naţională, Buc., 1923.

PETTAZZONI, Raffaele, *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza, Società Editrice Pontremilese, 1912.

PETTAZZONI, Raffaele, *Essays on the History of Religions*, trans. H.J.Rose, E.J. Brill, Leiden, 1954.

PETRESCU, Camil, *Teze şi antiteze*, Editura Cultura Naţională, Buc., f.a. [1936].

PETRESCU, Camil, *Patul lui Procust*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1970.

PETRESCU, Cezar, Întunecare, Editura Albatros, Bucureşti, 1980

PETREU, Marta, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la faţă a*

României“, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1999.

PETREU, Marta, *Ionescu în ţara tatălui*, ed. a II-a, Biblioteca Apostrof, Cluj.Napoca, 2002.

PETREU, Marta, *Diavolul şi ucenicul său: Nae Ionescu – Mihai Sebastian*, Polirom, Iaşi, 2009.

PETREU, Marta, *De la Junimea la Noica: studii de cultură românească*, Polirom, Iaşi, 2011.

PETUCHOWSKI, Jakub J., THOMA, Clemens, *Lexiconul Herder al întâlnirii iudeo-creştine*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

PILLAT, Dinu, *Moartea cotidiană*, Editura Dacia, Seria Restituiri, Cluj, 1979.

PILLAT, Dinu, *Aşteptând ceasul de apoi*, prefață de Gabriel Liiceanu, ediție îngrijită de Monica Pillat, Humanitas, Buc., 2010.

PILLAT, Dinu, *Tinerețe ciudată şi alte scrieri*, ediție îngrijită şi note de Monica Pillat, Prefață şi Dosar de referințe critice de George Ardeleanu, Humanitas, Buc., 2011.

PLATON, *Opere, vol. I-VII*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975-1993, ediție îngrijită de Petru Creția şi Constantin Noica.

POE, Edgar Allan, *Scrieri alese*, Editura Univers, Bucureşti, 1979.

POULET, Georges, *Conştiința critică*, Editura Univers, Bucureşti, 1979.

POULET, Georges, *Metamorfozele cercului*, Ed. Univers, Buc., 1987.

PROPP, V. I., *Morfologia basmului*, în rom. de Radu Nicolau, stud. introd. şi note de Radu Niculescu, Univers, Buc., 1970.

PROST, Henri, *Destinul României (1918-1954)*, traducere de Valer Moga şi Valeria Pioraş, ediție îngrijită, notă asupra ediției, note şi indici de Vale Moga, Compania, Buc., 2006.

PROTOPOPESCU, Alexandru, *Romanul psihologic românesc*, Editura Paralela 45, 2002.

PUECH, Henri-Charles, *Despre Gnoză şi Gnosticism*, Herald, 2007.

RADIN, Paul, *Primitive man as Philosopher*, Dover Publications, Mineola, New York, 1985 (1927).

RAICU, Lucian, *Liviu Rebreanu*, Editura pentru literatură, Buc., 1967.

RALEA, Mihai, *Fenomenul românesc*, antologie, Ed. Albatros, Buc., 1997.

RĂSUCEANU, Andreea, *Bucureştiul lui Mircea Eliade. Elemente de geografie literară*, prefaţă de Sorin Alexandrescu, Humanitas, Buc., 2013.

RENAUT, Alain, *Era individului*. *Contribuţie la o istorie a subiectivităţii*, traducere de Codrin Ciubotaru, Institutul European, Iaşi, 1998.

RENNIE, S. Bryan, *Reconstructing Eliade. Making sense of religion*, State University of New York Press, 1996.

RENNIE, S. Bryan, edited by, *The international Eliade*, State University of New York Press, 2007.

RENNIE, S. Bryan, editor, *Schimbări în lumile ideilor religioase. Mircea Eliade: finallitate şi sens*, Criterion Publishing, Buc., 2009.

RICHARD, Jean-Pierre, Études sur le romantisme, Éditions du Seuil, Paris, 1970.

RICKETTS, Mac Linscot, *Rădăcinile româneşti ale lui Mircea Eliade, 1907-1945*, vol. 1-2, Criterion Publishing, Buc., 2004.

RICOEUR, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

RICOEUR, Paul, *Conflictul interpretărilor*, Editura Echinox, Cluj, 1999.

RICOEUR, Paul, *Istorie şi adevăr*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

RIDER, Jacques le, *Modernitate vieneză şi crizele identităţii*, Ed. Universităţii Al. I. Cuza, Iaşi, 2003 (1990).

RIES, Julien, SPINETO, Natale, a cura di, *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Jaca Book, Milano, 2000.

REMARQUE, E.M., *Pe frontul de vest nimic nou*, Editura pentru literatură, BPT, 1965.

ROGGER, Hans şi WEBER, Eugen, *Dreapta europeană, profil istoric*, Ed. Minerva, 1995(1965).

RORTY, Richard, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, Ed. All, 1998.

ROSEN, Stanley, *Nihilism, A Philosophical Essay*, Yale University Press, 1969.

ROSETTI, C.A., *Jurnalul meu*, ediţie îngrijită de Marin Bucur, Restituiri, serie îngrijită de Mircea Zaciu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine de l'inégalité*, Ed. GF-Flammarion, 1971.

SALIBA, John A., *"Homo religious" in Mircea Eliade: an anthropological evaluation*, Brill, Leiden, Netherlands, 1976.

SARTRE, Jean-Paul, *Critiques littéraires*, *Situations I*, Gallimard, 1947.

SARTRE, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la literature?* , Gallimard, Paris, 1948.

SARTRE, Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, 1954.

SARTRE, Jean-Paul, *Greaţa*, Editura Minerva, BPT, Bucureşti, 1981.

SAUSSAYE, Pierre D. Chantepie de la, *Manual of Science of Religion*, trad. Beatrice S. Colyer-Fergusson, London, Longmans, Green and Co., 1891.

SCARLAT, Cristina, coordonator, *Mircea Eliade Once Again*, Lumen Publishing House, Iaşi, 2011.

SCHELLING, F.W.J., *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, translated by Mason Richey and Markus Zisselberger, foreword by Jason M. Wirth, State University of New York Press, 2007.

SCHELLING, F.W.J., *Philosphy and Religion (1804)*, translated, annotated, and with an introduction by Klaus Ottmann, Spring Publications, Putnam, Conn., 2010.

SCHELLING, F.W.J., *Bruno sau despre principiul divin şi principiul natural al lucrurilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

SCHILLER, Friedrich, *Scrieri estetice*, traducere şi note de Gheorghe Ciorogaru, Ed. Univers, Buc., 1981.

SCHLEGEL, August Wilhelm şi Friedrich, *Despre literatură*, traducere de Mihai Isbăşescu, Univers, Buc., 1983.

SCHLEIERMACHER, Friedrich, *On Religion. Speeches to its Cultural Despiser*, Paul Kegan, Treuch, Trübner and Co., Ltd., 1893.

SCHMITT, Carl, *La notion de politique. Théorie du partisan*, traduit de l'allemand par Marie-Luise Steinhauser, Préface de Julien Freund, Flammarion, Paris, 1992.

SCHMITT, Carl, *Der Begriff des Politischen*, text von 1932 mit einen Vorwort und drei Corollarien, 6. Auflage, 4. Nachdruck der Ausgabe von 1963, Duncker und Humblot, Berlin 1996,

SCHMITT, Carl, *Teologia politică*, traducere şi note de Lavinia Stan şi Lucian Turcescu, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 1996.

SCHMITT, Carl, *Political Romanticism*, translated by Guy Oakes, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1986 [*Politische Romantik*, Dunker und Humblot, Berlin, 1919 (1925)].

SCHMITT, Carl, *Roman Catholicism and poltical form*, Greenwood Press, 1996.

SCHOLEM, Gershom, *Studii de mistică iudaică*, trad. de Inna Adescenco, Hasefer, Bucureşti, 2000.

SCHOLEM, Gershom, *Despre chipul mistic al divinității*. *Studii privitoare la conceptele fundamentale ale Cabalei*, trad. din germană de Viorica Nişcov, Hasefer, Bucureşti, 2001.

SCURTU, Ion, BUZATU, Gheorghe, *Istoria românilor în secolul XX*, Paideia, Buc., 1999.

SEBASTIAN, Mihail, *Eseuri, cronici, memorial*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.

SEBASTIAN, Mihail, *De două mii de ani. Cum am devenit huligan*, Humanitas, Bucureşti, 1990.

SEBASTIAN, Mihail, *Opere, I, Publicistică, 1926-1928*, Articole, cronici, eseuri, ediție, prefață, tabel cronologic, note şi comentarii de Cornelia Ştefănescu, Editura Minerva, buc., 1994.

SEBASTIAN, Mihail, *Jurnal, 1935-1944*, Humanitas, Bucureşti, 1996.

SEBASTIAN, Mihail, *Jurnal de epocă*, Academia Română, Fundația națională pentru ştiință şi artă, Institutul de istorie şi teorie literară "G. Călinescu", Bucureşti, 2002.

SEDGWICK, Mark, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, 2004.

SEDLMAYR, Hans, *Pierderea măsurii*. Arta plastică a secolelor XIX şi XX ca simptom şi simbol al vremurilor, trad. de Amelia Pavel, Meridiane, Buc., 2001.

SIMION, Eugen, *Scriitori români de azi*, vol. II, Cartea Românească, 1976.

SIMION, Eugen, *Mircea Eliade, spirit al amplitudinii*, Demiurg, Buc., 1995.

SIMION, Eugen, *Mircea Eliade. Nodurile şi semnele prozei*, Univers

Enciclopedic, Buc., 2006.

SOLOVIOV, Vladimir, *Trei dialoguri despre sfârşitul istoriei universale*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

SONTAG, Susan, Împotriva interpretării, Editura Univers, Bucureşti, 2000.

SPENGLER, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morfologie der Weltgeschichte*, Nachwort von Detlef Feiken, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1972, 2003.

SPENGLER, Oswald, *L'homme et la technique*, Gallimard, 1958.

SPINETO, Natale (ed.), Mircea Eliade - Raffaele Pettazzoni, *L'histoire de religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, texte présenté, établi et annoté par Natale Spineto, Cerf, Paris, 1994.

SPINETO, Natale, *Mircea Eliade, istoric al religiilor*. *Cu o corespondenţă inedită Mircea Elaide-Károly Kerényi*, Curtea veche, Buc., 2009.

STAHL, Henri H., *Eseuri critice*, Minerva, Bucureşti, 1983.

STEINER, Rudolf, *Creştinismul ca fapt mistic şi misteriile Antichităţii*, Humanitas, Bucureşti, 1993

STERE, Constantin, *Social-democratism sau poporanism?*, ediţie şi prefaţă de Mihai Ungheanu, cu o postfaţă de Ilie Bădescu, Porto-Franco, Galaţi, 1995.

STERE, Constantin, *Scrieri*, ediţie, studiu introductiv şi note de Zigu Ornea, Editura Minerva, Buc., 1979.

ŞESTOV, Lev, *Apoteoza lipsei de temeiuri, eseuri de gândire adogmatică*, Ed. Humanitas, Buc., 1995.

ŞESTOV, Lev, *Filosofia tragediei*, Editura Univers, Buc., 1999.

TAROT, Camille, *De la Durkheim la Mauss, inventarea simbolicului*. *Sociologia şi ştiinţele religiilor*, traducere de Mihaela şi Ion Zgârdău, Editura Amarcord, Timişoara, 2001.

TAUBES, Jacob, *Escatologia occidentală*, traducere şi note de Maria Magdalena Anghelescu, Tact, 2007.

TAUBES, Jacob, *Teologia după revoluţia copernicană*, traducerere de Andrei State şi George State, îngrijire ediţie şi prefaţă de Claudiu Vereş, Tact, 2007.

TERTULIAN, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, studiu introductiv, traducere şi note de Dionisie Pîrvuloiu, Polirom, 2007.

THIBAUDET, Albert, *Histoire de la literature française*, Stock, 1936.

TILICH, Paul, *Dinamica credinţei*, trad. şi cuvânt înainte de Sorin Avram Vîrtop, Herald, Buc., 2007.

TILICH, Paul, *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959.

TODOROV, Tzvetan, *Introducere în literatura fantastică*, Editura Univers, Bucureşti, 1973.

TOLCEA, Marcel, *Eliade, ezotericul*, ediţie revăzută, Editura EST – Samuel Tastet Éditeur, 2012.

TRAVERS, Martin, *Critics of modernity. The literature of conservative revolution in Germany, 1890-1933*, Peter Lang Publishing, 2001.

ŢURCANU, Florin, *Mircea Eliade, Prizonierul istoriei*, Ed. Humanitas, Buc., 2005.

UNAMUNO, Miguel de, *Despre sentimentul tragic al vieţii*, Institutul European, Iaşi, 1995.

UNAMUNO, Miguel de, *Agonia Creştinismului*, Institutul European, Iaşi, 1993.

UNDERHILL, Evelyn, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, third edition, revised, New York, E.P. Dutton and Co., 1912.

UNDERHILL, Evelyn, *Mistica. Studiu despre natura şi dezvoltarea conştiinţei spirituale a omului, I, Fenomenul mistic*, traducere de Laura Pavel, postfaţă de Marta Petreu, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995.

UNGUREANU, Cornel, *Mircea Eliade şi literatura exilului*, Ed. Viitorul Românesc, Buc., 1995.

VAYSSE, Jean-Marie, *Inconştientul modernilor*, Editura Trei, 2003.

VĂETIŞI, Şerban, *Noile teorii etnografice şi conceptul de descriere a culturii*, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2008.

VEIGA, Francisco, *Istoria Gărzii de Fier, mistica ultranaţionalismului*, Editura Humanitas, Buc., 1993.

VICO, Giambattista, *Principiile unei Ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor*, studiu introductiv, traducere şi indici de Nina Façon,

Univers, Buc., 1972.

VOEGELIN, Eric, *Order and History, vol. I, Israel and Revelation*, University of Missourri Press, 2001.

VOEGELIN, Eric, *Order and history, vol. III, Plato and Aristotle*, The University of Missouri Press, 2000.

VOEGELIN, Eric, *The Collected Works of, Volume 5, Modernity without Restraint*, edited with an introduction by Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000.

VOICULESCU, Vasile, *Integrala prozei literare*, ediție îngrijită, prefață şi cronologie de Roxana Sorescu, Anastasia, 1998.

VOLOVICI, Leon. *Ideologia naționalistă şi „problema evreiască“. Eseu despre formele antisemitismului intelectual în România anilor '30*. Bucureşti, Humanitas, 1995.

VULCĂNESCU, Mircea, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1-3, Ed. Eminescu, Buc., 1996.

VULCĂNESCU, Mircea, *De la Nae Ionescu la "Criterion"*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Bucureşti, 2003.

VULCĂNESCU, Mircea, *Nae Ionescu, aşa cum l-am cunoscut*, ediție îngrijită de Alexandru Badea, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

WAARDENBURG, Jacques, *Reflections on the study of religion, including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw*, Mouton Publishers, The Hague, the Nedherlands, 1978.

WAARDENBURG, Jacques (editor), *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*, Intoduction and Antology, de Gruyter, 1999.

WACH, Joachim, *Types of Religious Experience. Christian and Non.Christian*, The University of Chicago Press, 1965.

WACH, Joachim, *Essays in history of religions*, Macmillan Publishing Company, New York, 1988.

WACH, Joachim, *Sociologia religiei*, trad. de Florin Iorga, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Polirom, Iaşi, 1997.

WEDEMAYER, Christian K., and DONIGER, Wendy, eds., *Mircea Eliade's Ambivalent Legacy* în volumul *Hermeneutics, Politics, and History of Religions. The Contested legacies of Joachim* Wach *and Mircea Eliade*,

Oxford University Press, 2010.

WASSERSTRÖM, Steven, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

WELLER, *Shane, Literature, Philosophy, Nihilism. The uncanniest of guest*, Palgrave, Macmillan, New York, 2008.

WHITE, David Gordon, *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996.

WINOCK, Michel, *Secolul intelectualilor*, Editura Cartier, Chişinău, 2001.

WOOLF, Virginia, *Eseuri*, în românşte de Petru Creția, prefață de Mihai Miroiu, Univers, Buc., 1972.

WRIGHT, Georg Henrik von, *Explicație şi înțelegere*, notă introductivă de Mircea Flonta, trad. de Mihai D. Vasile, Humanitas, Buc., 1995.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Sacrul*, Editura Dacia, Cluj, 2000.

YATES, Frances A., *Iluminismul Rosicrucian*, trad. de Petru Creția, Editura Humanitas, 1998 (1972).

YATES, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge Classics, 2002.

YOVEL, Yirmiyahu, *Hegel, Nietzsche şi evreii, o enigmă întunecată*, Editura Humanitas, Buc., 2000.

ZACIU, Mircea, PAPAHAGI, Marian, SASU, Aurel, Coordonatori, *Dicționarul esențial al scriitorilor români*, Albatros, Buc., 2000.

ZIMMER, Heinrich, *Mituri şi simboluri în arta şi civilizația indiană*, editor Joseph Campbell, traducere de Sorin Mărculescu, Humanitas, Buc., 2007.

*** *Istoria României*, redactată de Mihai Bărbulescu, Denis Deletant, Keith Hitchins, Şerban Papacostea, Pompiliu Teodor, Editura Enciclopedică, Buc., 1998

*** *Manual de istorie a religiilor*, în redacția lui Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio, Massimo Raveri, Paolo Scarpi, Ed. Humanitas, Buc., 2003

*** *Elixirul de viață lungă*, proză fantastică franceză, Antologie, prefață

şi prezentări de Irina Mavrodin, B.P.T., Buc., 1982.

*** *Enciclopedia României*, editor coordonator Dimitrie Gusti, vol. I-IV, Imprimeria Naţională, Buc., 1938-1943;

*** *Enciclopedia de istorie a României*, vol. I-II, Meronia, Buc., 2001-2003.

*** *Mircea Eliade în conştiinţa contemporanilor din exil*, Crestomaţie de Gabriel Stănescu, Criterion Publishing, fără an

*** *A fi conservator*, Antologie, comentarii şi bibliografie de Ioan Stanomir şi Laurenţiu Vlad, Universitatea Bucureşti, Institutul de cercetări politice, Editura Meridiane, 2002

*** *Filozofia în secolul XX*, Coordonatori Anton Hügli, Poul Lübcke, vol. 1-2, Ed. All, 2003

*** *Creştinim şi antisemitism*, texte de Vladimir Soloviov, Nikolai Berdiaev, Gheorghi Fedotov, traducere de Janina Ianoşi, prefaţă şi note de Ion Ianoşi, Ed. Humanitas, Buc., 1992.

*** *Literatura română, Dicţionar cronologic*, Coordonatori: I.C. Chiţimia, Al. Dima, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Buc., 1979.

*** *Dosar Mihail Sebastian*, editor Iordan Chimet, Ed. Universal-Dalsi, Buc., 2001.

*** *Nietzsche aujourd'hui ?*, vol. 1-2, Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 10/18, 1973.

*** *Dicţionar enciclopedic de iudaism*, Ed. Hasefer, Buc., 2001 (*The Encyclopedia of Judaism*, 1989).

*** *Enciclopedia României*, coordonator Dimitrie Gusti, vol. 1- 4, Bucureşti, 1936-1943

*** *Dictionnaire Universel des lettres*, publié sous la direction de Pierre Clarac, S.E.D.E. et V. Bompiani, Paris, 1961.

*** *Dicţionarul esenţial al scriitorilor români*, coordonatori Mircea Zaciu, Marian Papahagi, Aurel Sasu, Ed. Albatros, Buc., 2000.

*** *Ideea care ucide, Dimensiunile ideologiei legionare*, culegere de studii, antologie de texte, Institutul de teorie socială al Academiei Române, Ed. Noua Alternativă. Buc., 1994.

*** *Der Kleine Pauly. Lexicon de Antike in fünf Bänden*, Deutscher Tachenbuch Verlag, 1979.

*** *Mircea Eliade, L'Herne*, ed. Constantin Tacou, Édition L'Herne, Paris, 1978.

*** *Eliadiana*, ed. îngrijită de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iaşi, 1997.

*** *Cultură şi societate, studii privitoare la trecutul românesc*, volum îngrijit de Al. Zub, Ed. Ştiinţifică, Buc., 1991.

*** *The Brill Dictionary of Religion*, edited by Kocky von Stuckrad, Revised edition of Metzler Lexikon Religion, edited by Cristoph Auffarth, Jutta Bernard and Hubert Mohr, translated from the German by Robert R. Barr, Leiden-Boston, 2006.

*** *Predania* şi un Îndreptar ortodox cu, de şi despre Nar Ionescu teolog, antologie prefaţată şi realizată de dic. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001.

*** *Totalitarismul de dreapta în România. Origini, manifestări, evoluţie 1919-1927*, selecţie de documente, coordonator: Ioan Scurtu, studiu introductiv: Ioan Scurtu, Institutul Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Buc., 1996.

Studii, articole, comentarii

ALLEN, Douglas, „Mircea Eliade's Phenomenological analyisis of Religious Experience", *Journal of Religion*, an LII, 1972, pp. 170-186.

ALLEN, Douglas, „L'analyse phénoménologique de l'expérience religieuse", în *Mircea Eliade*, *Les Cahiers de L'Herne*, no. 33, 1978, pp. 128-138.

ALLEN, Douglas, „Prologue: Encounters with Mircea Eliade and his legacy for the 21st century", *Religion*, vol. 38, 4, 2008, pp. 319-327.

ALLEN, Douglas, „Phenomenology of Religion", în John R. Hinnlls(ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Routledge, London and New York.

ALEXANDRESCU, Sorin, „România interbelică democrată, pe scurt", în Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Univers, Buc., 1998, pp. 75-117.

ALEXANDRESCU, Sorin, „«Fenomenul legionar»: cuvântul şi fapta", în Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Univers, Buc., 1998, pp. 193-268.

ALEXANDRESCU, Sorin, „Romanul românesc interbelic: problema

canonului“, în Sorin Alexandrescu, *Privind înapoi modernitatea*, Univers, Buc., 1999, pp. 125-148.

ALEXANDRESCU, Sorin, „Dialectica fantasticului“, în Sorin Alexandrescu, *Privind înapoi modernitatea*, Univers, Buc., 1999, pp. 157-204.

ALEXANDRESCU, Sorin, „Pe strada Mântuleasa, pe la două şi un sfert, două şi jumătate“, în Sorin Alexandrescu, *Privind înapoi modernitatea*, Univers, Buc., 1999, pp. 205- 225.

ALTIZER, Thomas J.J., „Apocalypticism and modern thinking“, *Journal for Christian Theological Research*, 2:2, pp. 1-27.

ALTIZER, Thomas J.J., Hamilton, William, „Radical theology and the death of God“, *www. religion-online.org*.

ANTONESEI, Liviu, „Eliade sub steaua lui Eminescu“, *Verso*, nr. 14-15, martie-aprilie 2007.

BENZ, Ernst, „The Theological Meaning of the History of Religions“, *The Journal of Religion*, vol. XLI, January, 1961, nr.1, pp. 1-16.

BERGER, Adriana, „Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States“ în Nancy A. Harowitz, ed., *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, Temple University Press, Philadelphia, 1994, pp. 51-74.

BERGER, Peter, „Secularity: West and East“, *Institute for Japanese Culture and Classics*, Kokugaikuin University, 1983, 1999.

BIANCHI, Ugo, „Après Marbourg (Petit discours sur la méthode)“, în *Numen*, vol. VIII, E.J.Brill, Leiden, 1961, pp. 64-80.

BLEEKER, C. J., „The Phenomenological Method“ în *Numen*, International Review of History of Religions, Volume 6, E. J. Brill, Leiden, 1959, pp. 96-111.

BLEEKER, C. J., „Comparing the Religio-historical and the Theological Method“, în *Numen*, vol. 18, E.J. Brill, Leiden, 1971, pp. 9-29.

BORDAŞ, Liviu, „Secretul doctorului Eliade“, în *Origini-Caiete Silvane*, nr. 1, 2002, pp. 72-87.

BORDAŞ, Liviu, „Din nou despre Eliade şi *Tradiţie*“ în *Timpul*, 11(2003), pp.10-11.

BORDAŞ, Liviu, „Pilotul orb şi tânărul ce învăţa să zboare: despre

întâlnirile lui Eliade cu Papini“, *Encounters with Mircea Eliade / Întâlniri cu Mircea Eliade*, volum coordonat de Mihaela Gligor şi Mac Linscott Ricketts, Editura „Casa Cărţii de Ştiinţă“, Cluj-Napoca, 2005.

BORDAŞ, Liviu, „Time, History and Soteriology. Some Considerations concerning Eliade’s Philosophy of History and the Indian Philosophy of Transcendency“, în Mihaela Gligor, Mac Linscott Ricketts, editori, *Professor Mircea Eliade: Reminiscenses*, Codex, Kolkata, 2008, pp. 39-48.

BORDAŞ, Liviu, „Nae Ionescu, India şi Mircea Eliade. Un triunghi metafizic scalen, *Tabor*, nr. 9, 2010, pp. 48-57.

BORDAŞ, Liviu, „Mircea Eliade as a scholar of Yoga, A historical study of his reception (1936-1954)“, *New Europe College „Ştefan Odobleja“ Program Yearbook* (Bucharest), 2010-2011, pp. 19-73.

BORDAŞ, Liviu, „Mircea Eliade as a scholar of Yoga, A historical study of his reception (1936-1954)“, Second part, în *Historical Yearbook. Journal of the „Nicolae Iorga“ History Institute* (Bucharest), IX, 2012, pp. 177-195.

BORDAŞ Liviu, „Misterele Bucureştilor, episoade interbelice. Dispariţiile din casa Zerlendi“, I-II, în *Viaţa Românească*, nr. 1-2, 2010, nr. 3-4, 2010, pp. 101-112 şi pp. 4-17.

BORDAŞ Liviu, „INEDITED LETTERS OF JULIUS EVOLA TO MIRCEA ELIADE - The difficult encounter in Rome. Mircea Eliade’s post-war relation with Julius Evola– new letters and data –“, *IJHI*, 2, 2011.

BORDAŞ, Liviu, „Prolegomene la Felix culpa“, I şi II, *Viaţa Românească*, numerele 9-10 din 2010, nr. 5-6 din 2011.

BORDAŞ, Liviu, „Călătoriile adolescentului miop“, I-II, *Viaţa Românească*, nr. 9-10, 2011, nr. 11-12, 2011.

BORDAŞ, Liviu, „Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade, and *Felix Culpa*. With the I. P. Culianu – Mac Linscott Ricketts Correspondance“, în Mihaela Gligor, editor, *Mircea Eliade Between the History of Religions and the Fall into History*, Presa Universitară Clujeană, 2012, pp. 67-178.

BORDAŞ, Liviu, „Ultimele interviuri româneşti ale lui Eliade şi *felix culpa*“, în *Europa*, nr. 9, Novi Sad, 2012, pp. 38-48.

BORGEAUD, Philipe, „La couple sacré-profane. Genèse et fortune d’un concept „opératoire“ en histoire des religions“, *Revue de l’Histoire de Religions*, nr. 211, pp. 387-418.

BRELICH, Angelo, a cura di, „Gli ultimi appunti di Raffaelle Pettazoni“,

în *Studi e materiali di istoria delle religioni*, XXXI, 1960, pp. 23-65.

BRONZINI, Giovanni Battista, „Le credenze popolari nell'ottica eliadiana", în Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scagno, a cura di, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 147-163.

BOUTIN, Christophe, „Tradition et réaction: la figure de Julius Evola", în *Mil neuf cent*, nr. 9, 1991. pp. 81-97.

CASADIO, Giovanni, „Mircea Eliade visto da Mircea Eliade", în Cristina Scarlat, (editor), *Mircea Eliade Once Again*, Lumen Publishing House, Iaşi, 2011, pp. 103-142.

CĂLINESCU, Matei, „Imagination et sens.Attitudes «esthétiques»", *Cahier de L'Herne*, nr. 33, 1978, pp. 364-374.

CĂLINESCU, Matei, „«Funcţia irealului»: reflecţii despre proza scurtă a lui Mircea Eliade", în Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii*, Polirom, Iaşi, 2001, pp. 120-150.

CĂLINESCU, Matei, „Eliade and Ionesco in the Post-World War II Years: Questions of Identity in Exile", in C. K . Wedemeyer & W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, New York, OUP, 2010, pp. 103-131.

CIORAN, Emil, „Mircea Eliade şi dezamăgirile sale", în Emil Cioran, *Revelaţiile durerii. Eseuri*, ediţie îngrijită de Mariana Vartic şi Aurel Sasu, prefaţă de Dan C. Mihăilescu, Editura Echinox, Cluj, 1990, pp. 147-151.

CIORAN, Emil, „Crima bâtrânilor", în Emil Cioran, *Revelaţiile durerii. Eseuri*, ediţie îngrijită de Mariana Vartic şi Aurel Sasu, prefaţă de Dan C. Mihăilescu, Editura Echinox, Cluj, 1990, pp. 169-171.

CIORAN, Emil, „Profilul interior al Căpitanului" în *Glasul Strămoşesc*, 25 decembrie 1940.

CIURTIN, Eugen, „Raffaele Pettazzoni et Mircea Eliade: historiens des religions généralistes devant les fascismes (1933–1945)", în *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, editor Horst Junginger, Brill, Leiden, 2008, pp. 333-364.

CIURTIN, Eugen, „Ediţia critică completă Eliade?", *Archaeus*, XIV (2010), pp. 141- 164.

CLEMEN, Carl, „Zalmoxis“, *Zalmoxis*, Revue des études religieuses, publiée sous la direction de Mircea Eliade, II,I, 1939, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, pp. 53-62.

COLOMBO, Ileana Chirassi, „Il soggetto apparente. Meriti e demeriti delle ierofanie“, în Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scagno, a cura di, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 379-400.

COOMARASWAMY, Ananda K., „Angel and Titan: An essay in Vedic Ontology“, *Journal of the American Oriental Society*, LV, 1935, pp. 373-419.

COOMARASWAMY, Ananda K., „The Philosphy of Medieval and Oriental Art“, *Zalmoxis*, Revue des études religieuses, publiée sous la direction de Mircea Eliade, I, 1938, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, pp.20-49.

COOMARASWAMY, Ananda K., „Svamatrnna: Janua coeli“, *Zalmoxis*, Revue des études religieuses, publiée sous la direction de Mircea Eliade, II,I, 1939, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, pp. 3-52.

CUGNO, Marco, „*La ţigănci* – o interpretare“, în *Apostrof*, anul XIX, nr. 4., 2008.

CULIANU, Ioan Petru, „L’anthropologie philosophique“, *Cahier de L’Herne*, nr. 33, 1978, pp. 203-211.

DERMOT, Moran, STEINACHER, Lukas, „Husserl’s Letter to Lévy-Bruhl: Introduction“, în *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VIII (2008).

DINU, Radu Harald, „Sacrifice - Death – Salvation. Some Remarks on Mircea Eliade’s Early Thought“, *Archaeus*, XIV (2010), pp. 57- 68.

DUBUISSON, Daniel, „L’ésotérisme fascisant de Mircea Eliade“, *Actes de la recherche en sciences sociales*. vol. 106-107, mars 1995, pp. 42-51.

DUDLEY III, Guilford, „Mircea Eliade as the Anti-Historians of Religions“, *Journal of American Academy of Religion*, an XLIV, 1976, vol. 44, iunie, nr.2, pp. 345-359.

DUMÉZIL, Georges, „Le message avant la mort“, în *Cahier de L’Herne*, nr. 33, 1978, pp. 88-91.

DUMÉZIL, Georges, „Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg“,

în *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 40–5, septembrie-octombrie (1985), pp. 985–989.

ELIADE, Mircea, „Epoca pre-revoluționară“, în *Cuvântul*, nr. 3040, 11 octombrie 1933, p. 1.

ELIADE, Mircea, „Hasdai Ben Abraham Crescas“, în *Cuvântul*, nr. 3091, 2 decembrie 1933.

ELIADE, Mircea,, A face…Scrisori către un provincial“, în *Cuvântul*, nr. 2098, 9 decembrie 1933.

ELIADE, Mircea, „Cultură“, în *Cuvântul*, nr. 3105, 16 decembrie 1933, p. 1.

ELIADE, Mircea, „Între cultură şi alfabet“, în *Cuvântul*, nr. 3112, 23 decembrie 1933.

ELIADE, Mircea, „Elemente pre-ariene în Hinduism“, în *Revista Fundațiilor Regale*, an III, ianuarie 1936, nr. 1, pp. 149-174.

ELIADE, Mircea, „Muzeul satului românesc“, *Revista Fundaţiilor Regale*, an III, iulie 1936, nr. 7, pp. 193-197.

ELIADE, Mircea, „O carte despre moarte“, *Revista Fundațiilor Regale*, an III, august 1936, nr. 8, pp. 439-445.

ELIADE, Mircea, „Folklorul ca instrument de cunoaştere“, în *Revista Fundaţiilor Regale*, an IV, aprilie 1937, nr. 7, pp. 137-152.

ELIADE, Mircea, „Cosmical Homology and Yoga“, *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, an V, 1937, pp. 188-203.

ELIADE, Mircea, „Limbajele secrete“, în *Revista Fundaţiilor Regale*, an V, ianuarie 1938, nr.1, pp. 124-141.

ELIADE, Mircea, „Alegorie sau «limbaj secret»“, *Revista Fundaţiilor Regale*, an V, martie 1938, nr.3, pp. 616-632.

ELIADE, Mircea, „Religia evreilor nomazi“, *Revista Fundaţiilor Regale*, an V, aprilie 1938, nr. 4, pp. 171-175.

ELIADE, Mircea, „Metallurgy, Magics and Alchemy“, în *Zalmoxis*, Revue des études religieuses, publiée sous la direction de Mircea Eliade, I, 1938, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, pp. 85-129.

ELIADE, Mircea, „Notes sur le symbolisme aquatique“, în *Zalmoxis*, Revue des études religieuses, publiée sous la direction de Mircea Eliade, II,I, 1939, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, pp. 131-152.

ELIADE, Mircea, „Mătrăguna în România“, *Universul Literar*, 1939, nr. 26, 27, 28, 29, apud Mircea Eliade, *Lucrurile de taină*, eseuri, ediţie îngrijită, note şi prefaţă de Emil Manu, Editura Eminescu, Buc., 1995.

ELIADE, Mircea, „Cărţile populare în literatura românească“, *Revista Fundaţiilor Regale*, an VI, nr. 4, aprilie 1939, pp. 132-148.

ELIADE, Mircea, „Moartea Doctorului Gaster“, în *Revista Fundaţiilor Regale*, an VI, mai 1939, nr. 5, pp. 395-399.

ELIADE, Mircea, „Ierburile de sub cruce“, în *Revista Fundaţiilor Regale*, an VI, noiembrie 1939, nr. 11, pp. 353-369.

ELIADE, Mircea, „La Mandragore et les mythes de la «naissances miraculeuse»“, în *Zalmoxis*, an III, 1940, pp. 3-48.

ELIADE, Mircea, „Tărâmul nevăzut“, I-II, *Revista Fundaţiilor Regale*, anul VII, martie, aprilie, 1940, nr. 3 şi 4, pp. 506-527, pp. 34-54.

ELIADE, Mircea, „Le probléme de chamanisme“, în *Revue de l’histoire des religions*, tom 131, 1946, pp. 5-52.

ELIADE, Mircea, „Ernesto de Martino. Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo“, *Revue de l’histoire des religions*, tomul 135, nr. 1, 1949, pp. 105-108.

ELIADE, Mircea, „Pour une histoire générale des religions, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, anul 4, nr. 2, 1949, pp. 183-191.

ELIADE, Mircea, „G. Van der Leeuw. La Religion dans son essence et ses manifestations“, *Revue de l’histoire des religions*, tom 138, nr. 1, 1950, pp. 108-11.

ELIADE, Mircea, „Catastrofă şi mesianism - note pentru o teologie a istoriei“, în *Destin*, an III, 1952, aprilie, pp. 41-49.

ELIADE, Mircea, „Symbolisme du «vol magique»“ în *Numen*, an III, 1956, pp. 1-13.

ELIADE, Mircea, „W. Schmidt. Das Mutterrecht“, *Revue de l’histoire des religions*, tom 153, nr. 2, 1958, pp. 268-270.

ELIADE, Mircea, „Encounters at Ascona“, în Joseph Campbell, editor, *Spiritual Disciplines. Papers from the Eranos Yearbook*, Bollingen Series, XXX, 4, Pantheon Books, 1960, pp. XVII-XXI.

ELIADE, Mircea, „Gedanken zu einem Humanismus“, în *Antaios*, an IV, 1962, iulie, pp. 113-119.

ELIADE, Mircea, „Die Mythologie des Erinners und des Vergessens“, *Antaios*, an V, 1963, mai, pp. 28-48.

ELIADE, Mircea, „Australian Religions: An Introduction“, Part I, *History of Religions*, vol. 6, nr. 2, noiembrie 1966, pp. 108-134.

ELIADE, Mircea, „Some notes on „Theosophia Perennis“: Ananda K. Coomaraswamy and Henri Corbin“, în *History of Religions*, vol. 19, nr. 2 (nov. 1979), pp. 167-176.

ELWOOD, Robert, „Mircea Eliade and Nostalgia for the Sacred“, în Robert Elwood, *The Politics of Myth. A Study of C.G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, State University of New York Press, Albany, 199, pp. 79-126.

FAIVRE, Antoine, „L’ambiguità della nozione di sacro in Mircea Eliade“, în Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scagno, a cura di, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 363-374.

FILLIOZAT, Jean, „Mircea Eliade. Techniques du Yoga“, *Revue de l’histoire des religons*, tom 135, nr. 1, 1949, pp. 118-120.

FISCHER, Elaine, „Fascist scholars, Fascist scholarship: The quest for Ur-fascism and the Study of Religion“, în volumul *Hermeneutics, Politics, and History of Religions*. *The Contested legacies of Joachim* W*ach and Mircea Eliade*, edited by Christian K. Wedemayer and Wendy Doniger, Oxford University Press, 2010, p. 261- 283.

GEERTZ, Clifford, „Deep play: notes on the Balinese cockfight“, *Daedalus*, fall 2005, 134, 4, Academic Research Library, p. 56.

GARDAZ, Michael, „«The Trojan horse of *pholosophia perennis*»: Mircea Eliade’s quest for spiritual transformation“, *Religion*, vol. 38, 4, 2008, pp. 338-345.

GEERTZ, Clifford, „Primordial loyalties and standing entities. Anthropological reflections on the politics of identity“, delivered at Collegium Budapest, 1993, Collegium Budapest, Institute for Advanced Study, 1994.

GEERTZ, Clifford, „The cerebral savage: on the work of Claude Lévi-Strauss“, varenne.tc. columbia.edu.

GENTILE, Emilio, „Fascism as Political Religion“, în *Journal of Contemporary History*, vol. 25, nr. 2-3, (mai-iunie 1990), pp. 229-254.

GEORGE, Sergiu Al., „Temps, histoire, destin“, în *Cahier de L’Herne*, nr. 33, 1978, pp. 341-346.

GINZBURG, Carlo, „Mircea Eliade’s Ambivalent Legacy“ în volumul C. K . Wedemeyer & W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and History of Religions. The Contested legacies of Joachim* W*ach and Mircea Eliade*, Oxford University Press, 2010, pp. 307-323.

GIRARDOT, Norman, „My Eliade: Personal Reflections on the Splendour of the Strange, the Sacred and the Sublime“, *Archaeus*, XIV (2010), pp. 11-26.

GLODEANU, Gheorghe, „Mircea Eliade şi mirajul autenticității“, *Verso*, nr. 14-15, 15 martie-15 aprilie.

GOLOPENȚIA, Sanda, *Mircea Eliade între abstragere şi fervoare*, Viața Românească, nr. 12, decembrie 2008.

GOODENOUGH, E.R., „Religionswissenschaft“, în *Numen*, International Review of History of Religions, Volume 6, E. J. Brill, Leiden, 1959, pp. 77-95.

GOTTFRIED, Paul, „Utopian of the right: Maistre and Schlegel“, *Modern Age*, Spring 1980.

GOTTFRIED, Paul, „The conservative movement in discontinuity“, *Modern Age*, Spring 2006.

GOTTFRIED, Paul, „Oswald Spengler and the inspiration of the classical age“, *Modern Age*, Winter, 1982.

GROTTANELLI, Cristiano, „Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942“, *Revue de l’histoire des religions*, tom 219, nr.3, 2002. pp. 325-356.

GROTTANELLI, Cristiano, „Fruitful Death: Mircea Eliade and Ernst Jünger on Human Sacrifice“, 1937–1945, *Numen* 52, 2005, pp. 116-145.

GROTTANELLI, Cristiano, „War-time Connections: Dumézil and Eliade, Eliade and Schmitt, Schmitt and Evola, Drieu La Rochelle and Dumézil“, în *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, editor H. Junginger, Brill, Leiden, 2008, pp. 303-314.

GUÉNON, René, „Reforma mentalității moderne“, în René Guénon, *Simboluri ale ştiinței sacre*, trad. din franceză de Marcel Tolcea şi Sorina Şerbănescu, control ştiințific al traducerii de Anca Manolescu, Humanitas, Buc., 1997, pp. 9-14.

GUÉNON, René, „Verbul şi Simbolul“, în René Guénon, *Simboluri ale ştiinţei sacre*, trad. din franceză de Marcel Tolcea şi Sorina Şerbănescu, control ştiinţific al traducerii de Anca Manolescu, Humanitas, Buc., 1997, pp. 45-49.

GUÉNON, René, „Tradiţie şi inconştient“, în René Guénon, *Simboluri ale ştiinţei sacre*, trad. din franceză de Marcel Tolcea şi Sorina Şerbănescu, control ştiinţific al traducerii de Anca Manolescu, Humanitas, Buc., 1997, pp. 15-20.

GUÉNON, René, „Ideea de Centru în tradiţiile antice“, în René Guénon, *Simboluri ale ştiinţei sacre*, trad. din franceză de Marcel Tolcea şi Sorina Şerbănescu, control ştiinţific al traducerii de Anca Manolescu, Humanitas, Buc., 1997, pp. 65-75.

GUÉNON, René, „Legături şi noduri“, în René Guénon, *Simboluri ale ştiinţei sacre*, trad. din franceză de Marcel Tolcea şi Sorina Şerbănescu, control ştiinţific al traducerii de Anca Manolescu, Humanitas, Buc., 1997, pp. 396-400.

HANDOCA, Mircea, „Mitul jertfei creatoare“, în *Manuscriptum*, an. V, nr. 1, 1974, pp. 27-28.

HANDOCA, Mircea, „Jurnalul inedit al lui Eliade“, *Verso*, nr. 14-15, 15 martie-15 aprilie, 2007.

HANDOCA, Mircea, „Jurnalul inedit al lui Mircea Eliade“ în *Apostrof*, 2013, an XXIV, nr.12.

HANDOCA, Mircea, „Dosar-Mircea Eliade“, *România literară*, nr. 18, 2006.

HEMPEL, Carl G., OPPENHEIM, Paul, *Studies in the Logic of Explanation, Philosophy of Science*, vol. 15, nr. 2 (aprilie 1948), pp. 135-175.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, „Topology and Topography of Nihilism. From the debate between Ernst Jünger and Martin Heidegger“, *Heidegger Studies*, Volume 24, 2008, pp. 21-37.

HIRSCHMAN, Albert O., „Deux cents ans de rhétorique réactionnaire: le cas de l’effet pervers“, *Annales*. Économies, Sociétés, Civilizations, 44-e année, no. 1, 1989, pp. 67-86.

IDEL, Moshe, “The Camouflaged Sacred in Mircea Eliade’s Self-

Perception, Literature, and Scholarship, în C. K . Wedemeyer & W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, New York, OUP, 2010, pp. 159-195.

IDEL, Moshe, „Mircea Eliade şi *Zoharul*: Nisipuri mişcătoare“, trad. de Matei Pleşu în *Dilemateca*, VI, nr. 63, 2011, pp. 13-28.

IERUNCA,Virgil, „L'oeuvre littéraire“, *Cahier de L'Herne*, nr. 33, 1978, pp. 315-329.

IONESCU, Nae, „Un nou leac universal: Corporatismul“, în *Cuvântul*, n2. 3030, 1 octombrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Singura scăpare – ruperea tratativelor“, în Cuvântul, nr. 3031, 2 octombrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Cheia situaţiei: se cere o nouă manifestare de forţă“, în *Cuvântul*, nr. 3038, 9 octombrie 1933.

IONESCU, Nae, „Ce nu ştiu încă“, în *Cuvântul*, nr. 3044, 15 octombrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Întronarea moralității – program politic“, în *Cuvântul*, nr. 3047, 18 octombrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Cum judecăm? – Cu prilejul retragerii Germaniei de la Geneva“, în *Cuvântul*, nr 3048, 19 octombrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Premisele presiunii liberale“, în *Cuvântul*, nr. 3065, 5 noiembrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „În pragul crizei“, în *Cuvântul*, nr. 3070, 11 noiembrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Despre necesitatea obiectivă a unui guvern Duca“, în *Cuvântul*, nr. 3072, 13 noiembrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „…Şi un cuvânt de pace“, în *Cuvântul*, nr. 3076, 17 noiembrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Unde încetează prescripţia“, în *Cuvântul*, an. 3077, 18 noiembrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Român şi Rumân – Abdicările liberalismului românesc“, în *Cuvântul*, nr. 3078, 19 noiembrie 1933.

IONESCU, Nae, „Pentru risipirea unor nedumeriri“, în *Cuvântul*, nr. 3082, 23 noiembrie 1933.

IONESCU, Nae, „Când ne vom dezmetici?“, în *Cuvântul*, nr. 3084, 25 noiembrie 1933.

IONESCU, Nae, „ «Transcedentalism» şi politică. Al 2-lea răspuns d-lui A. L. Zissu“, în *Cuvântul*, nr. 3088, 29 noiembrie 1933.

IONESCU, Nae, „Liga antirevizionistă?“, în *Cuvântul*, nr. 3091, 2 decembrie 1933.

IONESCU, Nae, „Liniştea domneşte la Varşovia“, în *Cuvântul*, nr. 3092, 3 decembrie 1933.

IONESCU, Nae, „Între «agresivitatea» antisemită şi «pasivitatea» filosemită“, în *Cuvântul*, nr. 3085, 26 noiembrie 1933, p.1.

IONESCU, Nae, „«Zdrobitoarea majoritate» a evreilor naţionali“, în *Cuvântul*, nr. 3099, 10 decembrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Contribuţiuni la teoria actului de guvernământ“, în Cuvântul, ne. 3102, 13 decembrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Roluri blestemate“, în *Cuvântul*, nr. 3103, 14 decembrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Cum moare un regim“, în *Cuvântul*, nr. 3105, 16 decembrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Ce e de făcut şi nu se face“, în *Cuvântul*, nr. 3106, 17 decembrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Confuziuni care trebuie să dispară“, în *Cuvântul*, nr. 3110, 21 decembrie 1933.

IONESCU, Nae, „De ce alegerile acestea nu însemnează nimic“, în *Cuvântul*, nr. 3112, 23 decembrie 1933, p. 1.

IONESCU, Nae, „Măcelul“, în *Cuvântul*, nr. 3114, 25 decembrie 1933, p. 1.

IORGULESCU, Mircea, „Portretul artistului ca delincvent politic“, I – IV, în *22*, nr. 21 – 24, 2002.

IORGULESCU, Mircea, „L’Affaire, după Matei“, I-II, în *22*, nr. 19, 20, 2002.

ISAMBERT, François-André, „L’Elaboration de la notion de sacré dans l’ « école » durkheimienne“, în *Archives des sciences sociales des religions*, nr. 42, 1976. pp. 35-56.

IRICINSCHI, Eduard, „În căutarea unei ştiinţe universale a religiei:

Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu şi *Enciclopedia religiei*“, în Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu şi Dan Petrescu, Polirom, Iaşi, 2003, pp. 200-262.

ITU, Mircea, „Mircea Eliade şi fenomenologia sacrului“, *Verso*, nr. 14-15, 15 martie-15 aprilie, 2007.

JUNGINGER, Horst, „Harmless or Dangerous? The Eranos Conferences in the 1930’S from the Perspective of National Socialist Germany, *Archaeus*, XIV (2010), pp. 41-56.

KEUL, István, „Politische Myopie, mystische Revolution, glückliche (Un)Schuld? Mircea Eliade und die legionäre Bewegung: rezentere rumänische Perspektiven“, în *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, editor H. Junginger, Brill, Leiden, 2008, 397-418.

KITAGAWA, Joseph M., „The History of Religion: Understanding Human Experience“, *AAR Studies of Religion*, vol. 47, Scholar Press, Atlanta, 1987.

KOSLOWSKI, Peter, „Tragedia modernităţii“, *Secolul XX*, *Ernst Jünger*, nr. 427-429, 10-12/2000, pp. 35-53.

LÉVI-STRAUSS, Claude, „Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss“, în *Marcel Mauss (1902-1938). Sociologie et anthropologie*, Précédé d’une Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss, Paris : Les Presses universitaires de France, Quatrième édition, 1968, Collection: Bibliothèque de sociologie contemporaine.

LONG, Charles H., „The Significance for the Modern Man of Mircea Eliade’s Work, Cosmic Piety“, Ed. Cristopher Derrick, New York, pp. 131-144, apud M. Handoca, editor, „*Dosarul“ Eliade*, Vol. IX, pp.165-175, 2004.

LOVEJOY, Arthur O., „Reflections on the History of Ideas“, în *Journal of the History of Ideas*, vol. 1, nr. 1, ianuarie 1940, pp. 3-23.

LOVINESCU, Eugen, „Mircea Eliade“, în *Scrieri*, vol. VI, ediţia E. Simion, Ed. Minerva, Buc., 1975.

MANEA, Norman, „Felix culpa“, în Norman Manea, *Despre clovni: dictatorul şi artistul*. Polirom, Iaşi, 2005, pp. 141-189.

MARTINO, Marcello de, „L’Idealismo magico di *Faptul magic*: alla

ricerca di un manoscritto perduto“, în Cristina Scarlat, (editor), *Mircea Eliade Once Again*, Lumen Publishing House, Iaşi, 2011, pp. 205-245.

MASSENZIO, Marcello, „Istoria religiilor în cultura modernă“, în *Manual de istorie a religiilor*, în redacţia lui Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio, Massimo Raveri, Paolo Scarpi, Humanitas, Buc., 2003.

MAUSS, Marcel, HUBERT, Henri, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice“, în *Année sociologique*, tom II, 1899, pp. 29-138.

MUREŞAN, Adi, „Eliade citit în cheie ortodoxă, lector: Nicolae Steinhardt“, *Verso*, nr. 14-15, 15 martie- 15 aprilie, 2007.

MURPHY, Tim, „Eliade, subiectivitatea şi hermeneutica“, în *Bryan Rennie, ed., Schimbări în lumile ideilor religioase. Mircea Eliade: finallitate şi sens*, Criterion Publishing, Buc., 2009, pp. 71-86.

NOICA, Constantin, „Consideraţii împotriva istoricismului“, în *Gândirea*, nr. 3, martie, 1934, pp. 103-105.

NOICA, Constantin, „Ce e etern şi ce e istoric în cultura românească“, în Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, Colecţia „Luceafărul“, Buc., 1944, pp. 7-38.

NOICA, Constantin, „Cum gândeşte poporul român“, în Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, Colecţia „Luceafărul“, Buc., 1944, pp. 83-112.

NOICA, Constantin, „Întoarcerea din rai de Mircea Eliade“, în Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate*. *Repere pentru o istorie a culturii româneşti*, ediţie îngrijită, cuvânt înainte şi bibliografie de Mircea Handoca, „Capricorn“, 1989, pp. 197-198.

NOICA, Constantin, „Rânduri despre un pornograf“, în Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate*. *Repere pentru o istorie a culturii româneşti*, ediţie îngrijită, cuvânt înainte şi bibliografie de Mircea Handoca, „Capricorn“, 1989, pp. 198-202.

NOICA, Constantin, „*Yoga* şi autorul ei“, în Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate*. *Repere pentru o istorie a culturii româneşti*, ediţie îngrijită, cuvânt înainte şi bibliografie de Mircea Handoca, „Capricorn“, 1989, pp. 197-198.

NOICA, Constantin, „Cei şapte paşi ai lui Buddha“, în Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate*. *Repere pentru o istorie a culturii româneşti*, ediţie

îngrijită, cuvânt înainte şi bibliografie de Mircea Handoca, „Capricorn“, 1989, pp. 227-242.

NOICA, Constantin, „Pentru o bună desprindere de spiritul *Mioriței*“, în Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate*. *Repere pentru o istorie a culturii româneşti*, ediție îngrijită, cuvânt înainte şi bibliografie de Mircea Handoca, „Capricorn“, 1989, pp. 197-198.

NOICA, Constantin, „Adevăratul înțeles al sacrului“, *Săptămîna culturală a capitalei*, decembrie 5, 12, 19, nr. 261, 262, 263, p. 3, în M. Handoca, *„Dosarul“ Eliade*, vol. IX, pp. 93-99, 2004.

NOICA, Constantin, „Sistemul lui Lucian Blaga în lumina veacului XX“, în Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate*. *Repere pentru o istorie a culturii româneşti*, ediție îngrijită, cuvânt înainte şi bibliografie de Mircea Handoca, „Capricorn“, 1989, pp. 178-195.

NOICA, Constantin, „Problematica echilibrului spiritual“, în Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri 1929-1947*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 1998, pp. 11-30.

NOICA, Constantin, „Logica națională“, în Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri 1929-1947*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 1998, pp. 33-52.

NOICA, Constantin, „Titu Maiorescu şi lumea noastră“, în Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri 1929-1947*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 1998, pp. 197-201.

NOICA, Constantin, „Veac de colectivități, aşadar veac de elite“, în Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri 1929-1947*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 1998, pp. 232-234.

NOICA, Constantin, „Veac al omului viu“, în Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri 1929-1947*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 1998, pp. 236-239.

NOICA, Constantin, „*Intellingentia que non intelligit* sau moartea spirituală a timpului nostru prin primatul auxiliarului“, în Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri 1929-1947*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 1998, pp. 240-250.

NOICA, Constantin, „*De două mii de ani*“, în Constantin Noica, *Moartea omului de mâine, Publicistică III, iulie 1934-iunie1937*, ediție îngrijită de

Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 2004, pp 80-82.

NOLA, di Alfonso M., „Mircea Eliade e L'antisemitismo", *Rassegna menile di Israel*, Gennaio-Febbraio, 1977, apud Mircea Handoca, editor, *„Dosarul" Eliade*, vol. IX, 2004.

OLSON, Carl, „Eliade, metoda comparativă, context istoric şi diferență", în *Bryan Rennie, ed., Schimbări în lumile ideilor religioase. Mircea Eliade: finallitate şi sens*, Criterion Publishing, Buc., 2009, pp.99-120.

PAUS, Ansgar, „The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise: Observations on the Method of The *History of Religions*", *Religion*, vol. 19, 2, 1989, pp. 137-149.

PETREU, Marta, „Postfață", în Evelyn Underhill, *Mistica. Studiu despre natura şi dezvoltarea conştiinței spirituale a omului, I, Fenomenul mistic*, traducere de Laura Pavel, postfață de Marta Petreu, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995, pp. 271-308.

PETREU, Marta, „Laignel Lavastine: «metoda franceză»" I-VI, în *22*, (I), nr. 26 (642); (II) nr. 27 (643); (III), nr. 28 (644); (IV), nr. 29 (645); (V) nr. 30 (646), 2002.

PETREU, Marta, „Generația 27 între Holocaust şi Gulag", în *De la Junimea la Noica: studii de cultură românească*, Polirom, Iaşi, 2011, pp. 251-342.

PETREU, Marta, „Eliade par lui-même", în *De la Junimea la Noica: studii de cultură românească*, Polirom, Iaşi, 2011, pp. 343-388.

PETTAZZONI, Raffaele, „Aperçu introductif", în *Numen*, International Review for the History of Religion, Volume I, E. J. Brill, Leiden, 1954, pp. 1-7.

PETTAZZONI, Raffaele, „The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development", în *The History of Religions: Essays in Methodology* by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, editors, Chicago University Press, 1959.

PETTAZZONI, Raffaele, „Il metodo comparativo" în *Numen*, International Review of History of Religions, Volume 6, E. J. Brill, Leiden, 1959, pp. 1-14.

PETRESCU, Dan, „Enigma lui Cucoaneş", 1-3, *Timpul*, martie-aprilie-mai, 2003.

PLEŞU, Andrei, „Mircea Eliade şi hermenutica artei“, în Andrei Pleşu, *Ochiul şi lucrurile*, Meridiane, Buc., 1986, pp. 283-292.

PLEŞU, Andrei, „Limba păsărilor. Însemnări pe marginea unui dialog platonician“, în Andrei Pleşu, *Limba păsărilor*, Humanitas, Buc., 1994, pp. 5-55.

PLEŞU, Andrei, „Axa lumii şi spiritul locului. Componenta sud-est europeană a gândirii lui Mircea Eliade“, în Andrei Pleşu, *Limba păsărilor*, Humanitas, Buc., 1994, pp. 93-103.

PLEŞU, Andrei, „Constantin Noica între filozofie şi înțelepciune“, în Andrei Pleşu, *Limba păsărilor*, Humanitas, Buc., 1994, pp. 195-203.

PISI, Paola, „I «Tradizionalisti» e la formazione del pensiero di Eliade“, în Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scagno, a cura di, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 43-133.

POLIHRONIADE, Mihail, „Note asupra crizei tehnice a parlamentarismului aiurea şi la noi“, în *Gândirea*, nr. 3, martie, 1934, pp. 99-103.

RACOVEANU, G., „Asasinarea lui Barbu Catargiu“, în *Cuvântul*, nr. 3102, 13 decembrie 1933.,p. 1.

RASMUSSEN, David, „Herméneutique structurale et philosophie“, în *Mircea Eliade*, *Les Cahiers de L'Herne*, no. 33, 1978, pp. 97-104.

RENNIE, Bryan S., „The Diplomatic Career of Mircea Eliade: A response to Adriana Berger“, *Religion*, vol. 22, 4, 1992, pp. 375-392.

RENNIE, Bryan S., „Religion after Religon, History after History: Postmodern Historiography and the Study of Religions“, review essay, *Method and Theory in the Study of Religion*, 15, Brill, Leiden, pp. 68-99.

RENNIE, Bryan S., „Mircea Eliade and the Perception of the Sacred in the Profane: Intention, Reduction, and Cognitive Theory“, *Temenos*, The Finnish Society for the study of Religion, vol. 43, nr. 1(2007), pp. 183-208.

RENNIE, Bryan S., „The Life and Work of Mircea Eliade“, în Mihaela Gligor, Mac Linscott Ricketts, editori, *Professor Mircea Eliade: Reminiscenses*, Codex, Kolkata, 2008, pp. 170-183.

RENNIE, Bryan S., „Mircea Eliade: «Secular Mysticism» and the History of Religions“, în *Religion*, 38, 2008, pp. 328-337.

RICKETTS, Mac, Linscott, „In defence of Eliade. Toward Bridging the Communications Gap between Anthropology and the History of Religions“, *Religion*, 3, 1973, pp. 13-34.

RICKETTS, Mac Linscott, „Mircea Eliade et la mort de Dieu“, *Cahier de L'Herne*, nr. 33, 1978, pp.110-119.

RICKETTS, Mac Linscott, „Eliade şi *politica*“, în *Jurnalul literar*, an XV, nr. 7 – 12, 2004.

RICKETTS, Mac Linscott, „Explicându-l pe Eliade“, în *Jurnalul literar*, nr.9-24, 1996.

RICKETTS, Mac Linscott, „Mircea Eliade e produsul culturii româneşti“, interviu şi note de Cristina Scarlat, în *România literară*, nr. 49, dec., 2003.

RICKETTS, Mac Linscott, „Câteva rânduri despre prietenia mea cu Mircea Eliade“, *Verso*, nr. 14-15, 15 martie-15 aprilie, 2007.

RICKETTS, Mac Linscott, „Eliade's Religious Beliefs as Shown in the *Portuguese Journal*“, *Archaeus* 14, 2010, pp. 27-40.

RICKETTS, Mac Linscott, „A New Fragmentarium“, în Cristina Scarlat, (editor), *Mircea Eliade Once Again*, Lumen Publishing House, Iaşi, 2011, pp. 61-88.

RICKETTS, Mac Linscott, „Glimpses into Eliade's Religious Beliefs, *Archaeus*, XIV (2010), pp. 27-40.

RIÈS, Julien, „Histoire des religions, phenomenology, herméneutique, un regard sur l'oeuvre de Mircea Eliade“, *Cahier de L'Herne*, nr. 33, Paris, 1978.

RIES, Julien, „L'homo religiosus e l'esperienza del sacro. Controversie recenti e nuove chiarificazoni del pensiero di Mircea Eliade“, în în Julien Ries, Natale Spineto, a cura di, *Esploratori del pensiero umano*. *Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Jaca Book, Milano, 2000, pp. 291-310.

RUDOLPH, K., „Mircea Eliade and The *History of Religion*“, Religion, vol. 19, 2, 1989, pp. 101-127.

RYBA, Thomas, „The Separation of Religious Studies and the Social Sciences“, recenzie la Robert Segal, *Religion and the social Sciences: Essays on the Confrontation*, Scholar Press, Atlanta, 1989, în *Religion*, vol. 19, 1991, pp. 93-97.

SANTIEMMA, Adriano, „La religione tra *phainómenon* e *genómenon*, tra natura e cultura“, ARCELLA, Luciano; PISI, Paola; SCAGNO, Roberto; a cura di, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 433-446.

SCAGNO, Roberto, „Alcuni punti Fermi sull'impegno politico di Mircea Eliade nella Romania interbellica: un commento critico al dossier 'Toladot' del 1972“, în *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, a cura di J. Ries e N. Spineto, Milano, Jaca Book, 2000, 259-289.

SEBASTIAN, Mihail, „Atentatul de la Viena“, în *Cuvântul*, nr. 3036, 7 octombrie 1933.

SEBASTIAN, Mihail, „Criză de guvern în Spania“, în *Cuvântul*, nr. 3037, 8 octombrie 1933.

SEBASTIAN, Mihail, „Daladier“, în Cuvântul, nr. 3043, 14 octombrie 1933.

SEBASTIAN, Mihail, „Părăsim politica - şi intrăm în geografie“, în Cuvântul, nr. 3044, 15 octombrie 1933, p. 1.

SEBASTIAN, Mihail, „*Cuvântul*, de la 4 noiembrie 1924 până astăzi“, în *Cuvântul*, nr. 3066, 6 noiembrie 1933, p. 3.

SEBASTIAN, Mihail, „Meditație despre criză şi automobile“, în *Cuvântul*, nr. 3071, 12 noiembrie 1933, p. 1.

SEBASTIAN, Mihail, „Chestie închisă“, în *Cuvântul*, nr. 3076, 17 noiembrie 1933, p . 1.

SEBASTIAN, Mihail, „Regimul înviat din naftalină“, în *Cuvântul*, nr. 3078, 19 noiembrie 1933.

SEBASTIAN, Mihail, „Ce sancționează d. Duca“, în *Cuvântul*, nr. 3104, 15 decembrie 1933.

SEBASTIAN, Mihail, „Cu sânge sau nu, tot una e“, în *Cuvântul*, nr. 3113, 24 decembrie 1933, p. 1.

SEGAL, Robert A., „In defense of Reductionism“, *Journal of the American Academy of Religion*, 51, 1983, pp. 97-124, apud *„Dosarul“ Eliade*, XIII, 1982, *Conspirația tăcerii*, Curtea Veche, Buc., 2007.

SEGAL, Robert A., „Jung and Gnosticism“, în *Religion*, 17, 1987, pp. 301-336.

SEGAL, Robert A., „Joseph Campbell on Jews and Judaism“, *Religion*,

22, 1992, pp. 151-170.

SEGAL, Robert A., „Hume's Natural History of Religion and the Beginning of the Social Scientific Study of Religion", *Religion*, 24, 3, 1994, pp. 225-234.

SCHEENAN, Thomas , „Myth and Violence: The Fascism of Julius Evola and Alain de Benoist", *Social Research*, Spring, 1981, vol. 48, nr. 1, pp. 45-59.

SCHIMMEL, Annamarie, „Summary of the Discussion", *Numen*, 7, 1960, pp. 235-239.

SCHMITT, Carl, „Pentru o viziune creştină a istoriei", în *Destin*, revistă de cultură românească, caietul nr. 2, 1951, Madrid, pp. 41-46.

SCHOLEM, Gerschom. „Der Nihilismus als religiöses Phänomen", în *Eranos Jahrbuch*, nr. 43, 1974, pp. 1-50.

SIMMEL, Georg, „Kant and Goethe. On the theory of the modern Weltanschauung", Theory, Culture & Society, 2007, vol. 24, pp. 159-191.

SMART, Ninian, „Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", *Numen*, XXV, Brill, Leiden, 1978.

SPINETO, Natale, „Mircea Eliade: materiali per un bilancio storiografico", în Julien Ries, Natale Spineto, a cura di, *Esploratori del pensiero umano*. *Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Jaca Book, Milano, 2000, pp. 201-248.

SPINETO, Natale, „Cred că biografia lui Eliade trebuie să se confunte cu o perspectivă în primul rand istoriografică", interviu, *Timpul*, pp. 12-13, iunie-iulie 2008.

SMITH, Jonathan Z., „Acknowledgements: Morphology and History in Mircea Eliade's *Patterns in Comparative Religion* (1949–1999) [I–II]", *History of Religions* 39–4 (2000), pp. 315–351.

SMITH, Jonathan Z., „The Eternal Defferal", în C. K . Wedemeyer & W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, New York, OUP, 2010, pp. 215-240.

STEINHARDT, Nicolae, „Fantasticul la Mircea Eliade", Steaua, nr. 4, aprilie, 1977, apud M. Handoca, *Dosarul Eliade, Vol. IX*, pp. 132-140, 2004.

STRAUSS, Leo, „German Nihilism“, edited by David Janssens, Daniel Tanguay, în *Interpretation*, vol. 26, nr. 3, Spring 1999, pp. 353-378.

STRAUSS, Leo, „Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization“, *Modern Judaism*, vol. I, pp. 17-45.

STRAUSS, Leo, „The mutual influence of theology and philosophy“, the English original of Hebrew translation which appeared in *Iyyun*, Hebrew Philosophical Quaterly (Jerusalem), V, No. 1, pp. 110-126.

STRENSKI, Ivan, „Love and Anarchy in Romania. A critical review of Mircea Eliade's Autobiography, Volume One, 1907-1937“, *Journal of Religion and Religions*, London, 12, no.4, 1982-1983, apud Mircea Handoca, editor, *„Dosarul“ Eliade*, XIII, 1982, *Conspirația tăcerii*, Curtea Veche, Buc., 2007, pp. 156-190.

ŞEICARU, Pamfil, „Generația violenței“, *Cuvântul*, an III, nr. 521, 1 august 1926.

TIMUŞ, Mihaela, „ «Quand l'Allemagne était leur Mecque . . .» La science des religions chez Stig Wikander (1935–1941)“, în în *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, editor Horst Junginger, Brill, Leiden, 2008, pp. 205-228.

ȚURCANU, Florin, „Southeast Europe and the Idea of the History of Religions in Mircea Eliade“, in C. K. Wedemeyer & W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, New York, OUP, 2010, pp. 241-260.

VELASCO, Francisco Díez de, „Eugenio D'Ors y Mircea Eliade“, *Archaeus*, XIII, (2009), pp. 227-229.

VULCĂNESCU, Mircea, „Gândirism şi ortodoxie. În marginea unei aniversări“, în Mircea Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion“*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 2003, pp. 85-90.

VULCĂNESCU, Mircea, „Creştinism, creştinătate, iudaism şi iudei. Scrisoare unui provincial“, în Mircea Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion“*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, Buc., 2003, pp. 131-155.

VULCĂNESCU, Mircea, „O problemă teologică eronat rezolvată? Sau ce nu a spus d-l Racoveanu“, în *Credința*, an II, nr. 227, 5 septembrie 1936,

p3, 6.

WACH, Joachim, „Wilhelm von Humboldt“, *Essays in the history of religions*, Macmillan Publishing Company, 1988.

VOLOVICI, Leon, „Eliade – polemici israeliene recente“, în *22*, nr. 9, 2002.

WAARDENBURG, Jaques, „Religion between Reality and Idea: A Century of Phenomenology in the Netherlands“, *Numen*, vol. 19, Leiden, E.J. Brill, 1972, pp. 128-203.

WASSERSTRÖM, Steven, „The Master-Interpreter: Notes on the German Career of Joachim Wach (1922-1935)“, în C. K . Wedemeyer & W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, New York, OUP, 2010, pp. 21-50.

WERBLOWSKI, Zwi R.J., „In Nostro Tempore: On Mircea Eliade“, *Religion*, 19, issue 2, 1989, pp. 129-136.

WIDENGREN, Geo, „La méthode comparative: entre philologie et phénoménologie“, în *Numen*, vol. XVIII, E.J. Brill, Leiden, 1971, pp. 161-172.

ZAMFIR, Mihai, „Jurnalul tuturor sincerităţilor“, în *România literară*, nr. 18, mai, 2004.

ZAMFIR, Mihai, „Placa turnantă“, în *România literară*, nr.16, aprilie, 2004.

ZIOLKOWSKI, Eric J., „Between Religion and Literature: Mircea Eliade and Northrop Frye“, *Journal of Religion*, vol. 71, 1991, pp. 498-522.

******* „«Dosarul» Mircea Eliade“, *Toladot*, I, pp. 21-26, în M. Handoca, editor, „*Dosarul“ Eliade, vol. IX*, pp. 9-17, 2004

******* **„**Manuscrise arestate. Nichifor Crainic“, *Manuscripum*, număr special, 1-4 (98-101), 1995, revistă trimestrială editată de Ministerul culturii şi Muzeul Literaturii Române, director fondator D. Panaitescu-Perpessicius.

******* „Mircea Vulcănescu“, *Manuscriptum*, nr. 1-2 (102-103), 1996, revistă trimestrială editată de Ministerul culturii şi Muzeul Literaturii Române, director fondator D. Panaitescu-Perpessicius.